

¿Cómo se reconocen situaciones lingüísticas distantes?
¿Son inevitables las categorías gramaticales? ¿Qué implican estas categorías? Todo ello desemboca en la pregunta por la especificidad misma de lo lingüístico.

Felipe Martínez Marzoa es catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

ISBN 84-7776-881-3



9 788477 748816

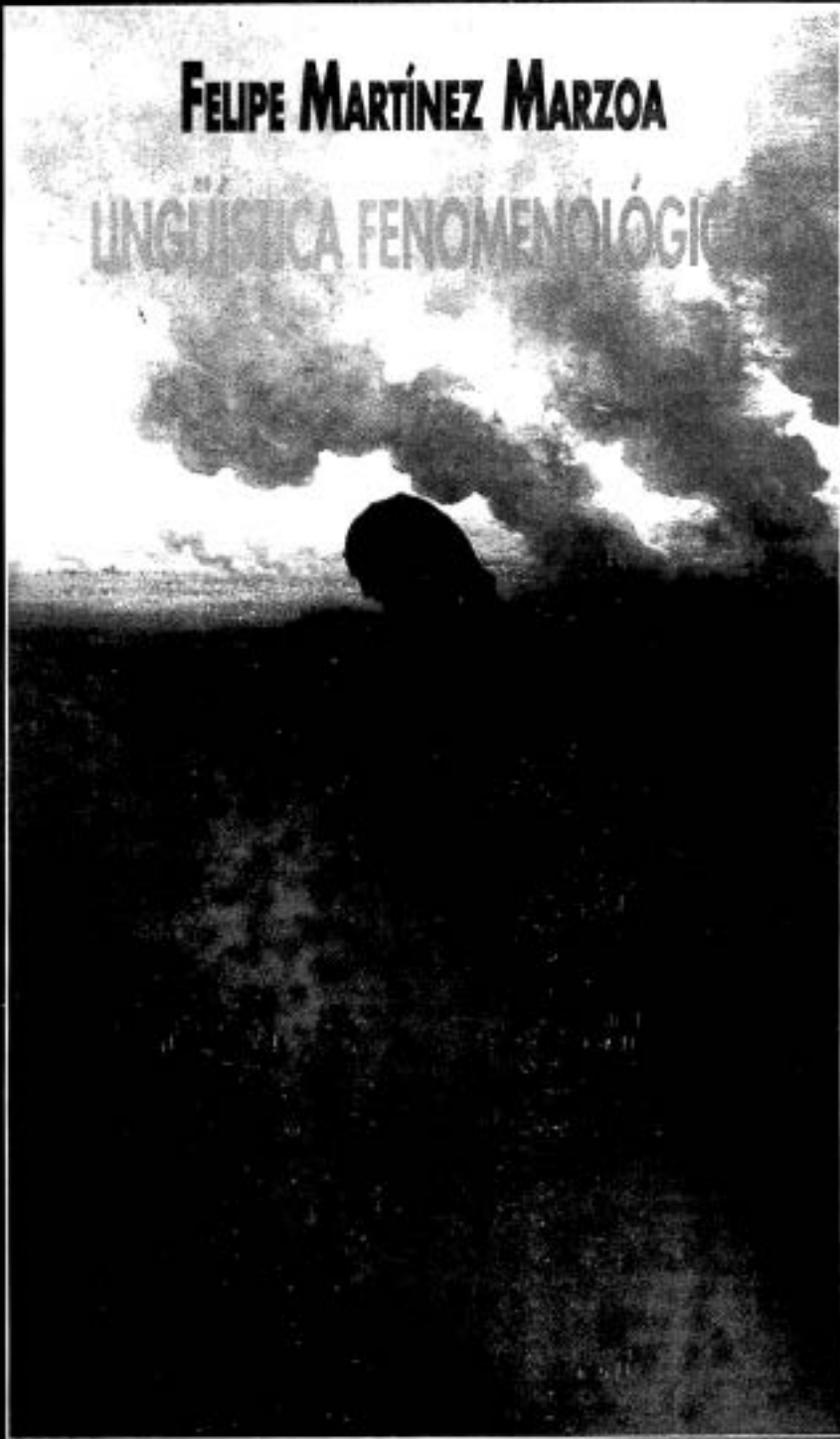
800.1 MAR

Lingüística fenomenológica

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA

LINGÜÍSTICA FENOMENOLÓGICA



Colección dirigida
por Carlos Piera

618569651
i25680175

© Felipe Martínez Marzoa, 2001
© De la presente edición:
A. MACHADO LIBROS, S.A., 2001
Tomás Bretón, 55
28045 Madrid
www.visordis.es

ISBN: 84-7774-881-0
Depósito Legal: M-6.286-2001
Visor Fotocomposición
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Rógar, S. A.
Navalcarnero (Madrid)

El presente texto constituye la continuación de trabajos anteriores, en particular la del *Lengua y tiempo* que el autor publicó recientemente.

El trabajo de observación de situaciones lingüísticas que sostenía gran parte del libro que acabamos de citar (y que, incluso algo aumentado ahora dentro de su misma línea, sigue sosteniendo el presente) tiene entidad propia, y no se ha realizado para fines de ilustración o defensa de alguna otra cosa, como, por ejemplo, de alguna actitud filosófica. Lo que sí puede muy bien ocurrir es que en el fondo todo sea lo mismo, pero nunca hacemos valer esto como argumento; simplemente, si ocurre, se verá.

De hecho ocurre que en el libro actual la misma problemática del anterior conecta de manera un poco más expresa o más detallada tanto con algunos típicos problemas de la filosofía como con interpretaciones de algunos textos filosóficos. En todo caso, es la misma problemática, e incluso esa mayor o más visible conexión no responde a ninguna estrategia expositiva ni, para el autor, significa diferencia alguna relevante.

En el prólogo de *Lengua y tiempo* se reconocían algunas dificultades en cuanto a la elección del modelo expositivo; la mencionada continuidad de este libro con aquel entraña también una cierta continuidad de aquellas dificultades. Igualmente, de algunas otras consideraciones que se hacían en aquel prólogo salta a la vista que las mismas son pertinentes también aquí.

El título «Lingüística fenomenológica» no es nada que pudiese parecerse al nombre de una disciplina de la que este libro quisiese ser un espécimen. Es el momentáneo título para un proyecto de pensamiento que se pretende contribuir a definir.

Barcelona, septiembre de 1999

1. Estructura y «realidad»

Observaremos brevemente cierto modo de proceder propio de la teoría de conjuntos. Dado que nuestro interés al referirnos a él es sólo el de emplearlo como una ayuda expositiva, nos permitiremos, para abreviar, ciertas simplificaciones. Por ejemplo, para referirnos al hecho de definir relaciones en un conjunto, hablaremos en principio como si se tratase de relaciones binarias; el lector interesado en la teoría de conjuntos en sí misma puede tomarse el trabajo de complicar la formulación de manera que valga también directamente para cualquier tipo de relaciones. Que una relación binaria esté definida en cierto conjunto consiste en que, dado un par ordenado de elementos del conjunto en cuestión, y cualquiera que sea dicho par, está unívocamente determinado si ese par ordenado cumple o no esa relación; es decir: una relación binaria en un conjunto R es una función del conjunto de los pares ordenados de elementos de R en el conjunto cuyos dos elementos son «sí» y «no». No importa con qué tipo de recursos esté determinado para qué pares ordenados sí y para cuáles no; lo que importa es que esté determinado; incluso una lista «arbitraria» (de pares ordenados) define una relación (binaria). No tiene por qué haber nada de la índole de (o parecido a) algún *quid* que pudiera ser «abstraído» como definición «de contenido» de la relación. Supongamos ahora que en otro conjunto, S , está a su vez definida una relación (binaria). Pedimos al lector que, si no tiene más remedio que representarse intuitivamente de alguna manera esos conjuntos, sus elementos y sus relaciones, lo haga dando a todo ello contenidos tan extravagantemente dispares como pueda, bien

entendido que cualquier límite a esa extravagante disparidad es puramente «subjetivo» del lector y no afecta para nada a la teoría; ni los elementos del conjunto R tienen por qué tener «realmente» nada que ver unos con otros, ni tampoco los del conjunto S entre sí ni los de uno de esos conjuntos con los del otro, ni, como ya se ha dicho, tampoco contenido «real» alguno es requerido para las relaciones. Pues bien, vayamos aún un poco más allá en la misma línea y admitamos que entre ambos conjuntos puede ocurrir o no ocurrir que pueda definirse una correspondencia biunívoca de en cada caso un elemento de uno con un elemento del otro; para nuestro presente propósito basta con que se admita que la posibilidad de esa definición no depende en manera alguna de ningún «tener algo en común» o «tener algo que ver», de ninguna comunidad «real» y de ningún *quid*; una vez más, incluso una tabla «arbitraria», que especificase en cada caso para un elemento de uno de los conjuntos uno y sólo uno del otro conjunto, constituiría definición suficiente. Pues bien, una vez hecho todo esto, ocurrirá o no ocurrirá lo siguiente: que la relación (binaria) definida en R resulte darse entre elementos de R cuando y sólo cuando la definida en S se da entre aquellos que les corresponden en S según la definida correspondencia biunívoca; esto es: que cada par ordenado de elementos de uno de los dos conjuntos cumpla la relación definida en ese conjunto si y sólo si el par ordenado de los elementos correspondientes según la definida correspondencia biunívoca en el otro conjunto cumple la relación definida en ese otro conjunto. Esto, una vez sentado todo lo anterior, puede ocurrir o no; cuando ocurre, ¿qué es o cómo se describe eso que ocurre?; resulta difícil no emplear fórmulas que describan la indicada correspondencia biunívoca como una suerte de movimiento en el que se «conserva» algo. Y, sin embargo, tal como hemos construido el problema, está en la definición del mismo el que nada se conserva; desde luego no se conserva «la relación», porque lo que hay en juego son dos relaciones que ni siquiera pueden compararse, pues ni siquiera están definidas para un mismo campo de objetos. Dicho todo ello de otra manera: resulta difícil no emplear, al describir la situación, expresiones que sugieran algo «común» a ambos conjuntos, cuando precisamente se ha definido

todo de manera que no haya nada en común. De hecho la teoría de conjuntos emplea una palabra para significar lo que tienen en común esos dos conjuntos que, sin embargo, no tienen nada en común, digamos: para designar eso que no es nada. Lo llama una «estructura»; nuestros dos conjuntos «tienen en común» una estructura ciertamente mínima, extremadamente pobre (sólo una relación binaria por cada lado), pero la teoría sería la misma si la estructura fuese muy compleja. También se dice que entre los dos conjuntos hay un cierto «isomorfismo» (sumamente pobre en la ilustración que hemos hecho, pero sin que la teoría fuese otra para uno más rico).

Si la teoría de conjuntos misma tiene o no algo que ver, y en qué sentido o medida lo tiene, con aquello de lo que aquí pretendemos tratar, es cuestión que debe quedar para otro contexto. Por el momento nos limitaremos a echar mano del reconocimiento de «algo» (con el nombre de «estructura» o de «forma») cuya noción ha sido establecida de tal manera que, a la vez, resulta esencial el hecho de que no sea nada; puesto que de todo aquello de lo que se está legitimado para hablar tiene que valer algún «es», no nos queda más remedio que, *a posteriori*, reexpresar eso de que no es nada diciendo cosas como que no es nada «real» o «material» o «físico», siempre en un amplísimo sentido de estos adjetivos; esa reformulación no resuelve nada, sólo testimonia que estamos entrando en territorios tales que la cuestión de un lenguaje adecuado para ellos es cuando menos vidriosa. Interesa ahora destacar que esa separación o distancia frente a lo «real» es operativa y básica en la teoría lingüística ya desde niveles mucho más elementales y aparentemente inocuos que cualquier momento en el que se llegue a una tematización de la noción de estructura. En este sentido tiene interés preguntarse por qué suele hablarse de «significante» y «significado»; ¿se trataría de nociones obvias a partir del supuestamente no menos obvio significado de «significar»?; no es así, sino que la mencionada distinción de dos planos y remisión del uno al otro se hace porque ello resulta ser la única manera posible de diferenciar lo específicamente lingüístico frente a lo «real». Veamos, por ejemplo, lo que ocurre cuando se hace algo tan primario como establecer que cierta alternativa es en efecto la

de dos fonemas (entidades lingüísticas) y no meramente la de realidades fonéticas; lo que se hace es reconocer que, de esos dos, el cambio del uno por el otro tiene repercusiones en otro plano, dígase que es eventualmente capaz de dar lugar en algún contexto a una respuesta diferente por parte del hablante nativo o dígase de otra manera, en todo caso eso es lo que se llama una «diferencia de significado», y entonces estamos diciendo que los dos fonemas son dos (es decir, son distintos) porque el cambio del uno por el otro puede tener repercusiones en el «significado», es decir, en cierto plano que es el otro con respecto a aquel al que pertenecen los fonemas mismos. Recíprocamente: que en verdad haya dos significados (entidades lingüísticas) requiere que el cambio del uno por el otro pueda dar lugar a un cambio en el plano al que pertenecen los fonemas. Etcétera. En cualquier caso, los conceptos de «significante» y «significado» muestran tener su función, y por lo tanto su justificación, en que sólo el juego recíproco de los dos planos permite reconocer en cada uno de ellos (a saber, en aquel desde el que en cada caso se remite al otro) entidades no «reales». Y eso mismo, a saber, la distancia frente a lo «real», es lo que en verdad expresa la conocida constatación del carácter «arbitrario» del vínculo por el que el significante es significante y el significado es significado; «arbitrario» quiere decir aquí ni más ni menos que: no motivado desde la «realidad» «natural» de aquello que haya de ser significante o, respectivamente, significado.

Según todo lo que acabamos de decir, eso para cuya constatación ha sido en cada caso necesaria la remisión al otro plano, eso, pues, tal que es a la posibilidad misma de su descripción a donde pertenece la noción de los dos planos y su juego recíproco, eso sería lo que no es nada «real»; sería, pues, la «estructura» o la «forma», a saber, la lengua; y esa estructura o forma se constataría en cada plano distinguiéndola frente a lo «real» o «extralingüístico». Una imagen bastante extendida es la de una «realidad» «extralingüística» (obviamente la misma «para todas las lenguas») por referencia a la cual habría una «substancia» para la «forma» que la lengua es, de manera que el estudio de esa «substancia» (de ella como tal, es decir, en conexión con la «forma») sería por uno y otro de los dos lados o planos aludidos, respectivamente, la foné-

tica y la semántica, disciplinas, pues, esencialmente vinculadas a la lingüística propiamente dicha, pero distintas de ella. Ahora bien, con esta imagen o con otra, ¿qué sería eso «real» «extralingüístico»? ¿cómo habría que entender semejante concepto? Parece que «extralingüístico» en términos absolutos es un contrasentido, porque sería algo así como un «ser» que tendría lugar con independencia incluso de la posibilidad de un decir, un «ser» que no fuese límite, que no fuese precisamente forma o estructura; y de hecho tampoco es en esto en lo que se piensa cuando se maneja esa figura habitual a la que acabamos de hacer referencia u otras parecidas. Más bien, el citado uso del concepto de lo «extralingüístico» debe entenderse en las dos conexiones que a continuación indicamos. Por una parte, se trata de un concepto instrumental forjado para hacer ver cómo el reconocimiento de lo «lingüístico» requiere operaciones específicas, operaciones de cuyo carácter todavía habremos de ocuparnos. Por otra parte, la forja de ese concepto es cuando menos facilitada (y quizá simplemente posibilitada) por cierta característica que es propia de lo lingüístico mismo en el ámbito que llamamos modernidad, a saber, eso que se ha llamado el postulado de intertraducibilidad o de transparencia interlingüística como inherente a la noción misma de la validez de un decir, postulado que comporta la tendencia (internamente contradictoria y a la vez ineludible) a que las «diferentes lenguas» sean en el fondo realizaciones diferentes de una misma estructura¹; el que haya esta tendencia permitiría que se esté pensando en algo así como un «extralingüístico» para cualquier lengua dada sin el contrasentido de un «extralingüístico» en términos absolutos, pues con ello no se estaría haciendo sino dar expresión al concepto de algo así como una lengua en el fondo única, incluidas en ello, ciertamente, las contradicciones inherentes a ese concepto. Ahora bien, al reconocer estos dos aspectos de la cuestión, por ello mismo queda también reconocido el carácter secundario del concepto de lo «real» «extralingüístico», a saber, el que ese concepto es un producto de la tematización de cierto fenómeno, no surgido del fenómeno mismo, sino de la actitud tematizadora hacia él. Si esto es así, entonces adquiere nueva relevancia lo que hemos dicho del concepto de lo «real» «extralingüístico» como concepto

instrumental con el que se señala la inherencia de ciertas operaciones específicas a la esfera que en ese contexto queda designada como «lingüística». No hay, en efecto, por qué interpretar que la mención de un plano de lo «real» «extralingüístico» comporte la positiva afirmación de tal plano; de entrada, tal mención sólo significa el reconocimiento de que en todo caso está ya operando un concepto obvio de «realidad»; con la particularidad de que ese reconocimiento tiene lugar para mediante él hacer constar que precisamente esa «realidad» se deja, por así decir, en las manos de otros; el asunto del lingüista se define precisamente en su diferencia con respecto a ese plano. La «realidad» «extralingüística» es mencionada precisamente para ser «puesta entre paréntesis».

NOTAS

¹ Cfr. mi *Lengua y tiempo* (Madrid, Visor Dis., 1999), capítulo 12.

2. Un ejemplo no casual

La diferenciación mencionada al final del capítulo precedente asume con frecuencia en la práctica de la investigación lingüística la figura del descubrimiento o denuncia de que cierta arquitectura gramatical está determinada en parte por criterios de índole ciertamente «extralingüística», pero ahora por de pronto sólo en el sentido de exterioridad con respecto a la mera exigencia de que la situación lingüística a describir sea efectivamente descrita. Explícita o implícitamente se está descubriendo entonces que la doctrina gramatical criticada habría impuesto a la situación lingüística descrita la obligación de «expresar» cierta «realidad» entendida como tal por el gramático en virtud de exigencias categoriales que proceden de otra parte. Por ejemplo: que se encuentre que la descripción gramatical del griego arcaico y clásico está condicionada por la obviedad helenística –no anterior– de ciertas categorías; ejemplo que, ciertamente, es algo más que un mero ejemplo entre otros, pues seguramente se podrá encontrar también que esa obviedad helenística es un resultado de la Grecia arcaica y clásica, pero justamente un resultado, no algo que ya estuviese allí. En todo caso, ese tipo de crítica, si en verdad es aquello a lo que nos estamos refiriendo, debe tener lugar precisamente en el plano mismo de la observación y descripción de la situación lingüística de la que se trate. Y es precisamente en ese orden de cosas en el que se mueve cierto caso particular de la indicada operación crítica sobre el cual –enseguida se verá por qué– tenemos que volver ahora.

Se trata de la discusión sobre las dimensiones morfológicas «tiempo» y «modo» en el verbo griego antiguo¹. Una consideración crítica sobre el modelo gramatical clásico para esa lengua puede empezar por hacer notar que el ser la diferencia de imperfecto a presente manifiestamente la misma que la de pluscuamperfecto a perfecto sólo queda expresado si aceptamos que la dimensión en la que está esa diferencia es distinta de aquella en la que está la de presente a perfecto; tienen que ser distintas porque se «cruzan»; y esto se entiende de la manera siguiente: siendo a_1, a_2, a_3 , etcétera los miembros de la dimensión A , y siendo b_1, b_2, b_3 , etcétera los miembros de la dimensión B , el «cruce» consiste en que haya al menos dos miembros, a_i, a_j , de la dimensión A , y al menos dos miembros, b_k, b_l , de la dimensión B , tales que se den las combinaciones $a_i b_k, a_i b_l, a_j b_k$ y $a_j b_l$ y es esto mismo, a saber, el «cruce», lo que define el que se trate de dimensiones distintas dentro de la descripción de un mismo objeto; de hecho es ese criterio el que nos ha obligado a reconocer la distinción de dimensiones que acabamos de reconocer, pues en todo ello no hemos hecho sino constatar que hay al menos dos miembros, llamémoslos «cursivo» y «estativo», y por otra parte al menos dos miembros, digamos «actual» y «pretérito», tales que hay «cursivo actual», «cursivo pretérito», «estativo actual» y «estativo pretérito», que son, en efecto, ni más ni menos que, respectivamente, los tradicionales presente, imperfecto, perfecto y pluscuamperfecto del verbo griego antiguo. Pero es una vez que hemos llegado a este punto cuando empieza la parte quizá más propiamente polémica de la discusión crítica; una vez que hemos reconocido más de una dimensión dentro de lo que tradicionalmente se llaman «tiempos», sucede que la aplicación consecuente del mismo criterio hace desaparecer la distinción entre una de las dimensiones reconocidas y la que sí era otra dimensión en el modelo tradicional, la de «modo», y además sucede esto en unos términos que resultan bastante sorprendentes para las nociones más corrientes sobre lo que sería la «substancia» del «significado»; pues lo que ocurre es que actual-pretérito no se cruza en absoluto con la presunta dimensión «modo», negación que, en efecto, el propio paradigma tradicio-

nal expresa haciendo que sólo en el «indicativo» haya la diferencia del «imperfecto» al «presente» y la del «pluscuamperfecto» al «perfecto», esto es, que sólo en «indicativo» haya actual-pretérito; esto equivale a decir que no hay en absoluto en la tradicional presunta dimensión «modo» los al menos dos miembros requeridos por la definición del cruce con actual-pretérito, ni, por lo tanto, son «modo» y actual-pretérito dimensiones distintas; lo que ocurre entonces es que, al pasar actual y pretérito a estar en la misma dimensión que los «modos», desaparece el «modo indicativo», pasando a estar en su lugar los dos dichos. Es sólo una cuestión de elección de términos técnicos el que la dimensión así resultante se llame o no «modo», y lo mismo ocurre con el que se emplee o no la palabra «tiempo» para la dimensión en la que están el cursivo y el estativo. En todo caso hay una –digamos– dimensión T , de la que son miembros al menos el cursivo, el factivo y el estativo, y una –digamos– dimensión M , de la que lo son al menos el actual, el pretérito, el subjuntivo y el optativo².

La definición que hemos hecho del «cruce» de dimensiones ha servido para una crítica referente a la admisión o no de dimensiones distintas, y ello ha ocurrido porque esa definición se estableció con la pretensión de incluir en ella precisamente lo que tiene que ocurrir para que la admisión de dimensiones distintas sea descriptivamente necesaria, esto es, para que venga exigida por eso que se pretende describir y no por presuntas obviedades procedentes de alguna otra parte. Así, pues, el empleo del criterio del «cruce» forma parte de lo que hemos atribuido como significado al distanciamiento frente a lo «real» «extralingüístico»; forma parte de aquel «poner entre paréntesis» con el que identificábamos también el abstenerse de imponer a la situación lingüística examinada la obligación de que ella «expresé» cierta «realidad» asumida como tal en virtud de la presunta obviedad de ciertas exigencias categoriales venidas de fuera. Ya ha quedado claro que una ilustración de esto con hechos referentes al griego antiguo, en la cual se discute con una tradición gramatical que remonta al Helenismo, es cosa bien distinta de un ejemplo entre otros, pues remite al punto en el que tienen su origen la gramá-

tica y el problema de la gramática. Cierta aspecto de ello tiene que ver con el hecho mismo del cruce de ciertas dimensiones, justamente las que hemos empleado como ilustración. La gramática que viene del Helenismo reconoce en efecto ese cruce, sólo que –como hemos visto– lo hace en términos algo sesgados; debemos prever que el sesgo habrá sido producido precisamente por eso que hemos llamado la obligación, impuesta a la situación lingüística descrita, de que ella resulte ser «expresión» de lo que cierta obviedad externa a eso que se pretende describir considera como la «realidad»; por ejemplo, el sesgo encontrado puede tener que ver con la obviedad de que haya de haber una dimensión cuya «substancia» sea el tiempo en el sentido de «la línea del tiempo», el horizonte de suyo ilimitado. Con todo, lo que hemos hecho ha sido una corrección, y con ello asumimos estar trabajando sobre algo que la propia gramática helenística, aunque sesgadamente, reconoce. Esto es importante, porque de ese reconocimiento para el griego pasa la arquitectura del cruce (tiempo-modo o denominaciones similares) a constituir una especie de marco categorial general; acabamos de reconocer que ese marco viene de «las cosas mismas» por lo que se refiere al griego (arcaico y clásico); es más que dudoso que siga teniendo ese carácter con referencia a situaciones lingüísticas posteriores. Ahora bien, mencionemos todavía otro aspecto de la singularidad de la ilustración elegida; al delimitar qué dimensiones hay en cierta esfera, la discusión realizada contribuye a aclarar qué hay en el fondo cuando un hablante griego (no necesariamente es esto válido de un gramático helenístico), para cierto análisis, se sirve de la expresa referencia a que, por ejemplo, de un mismo verbo se contraponen entre sí diferentes formas, y esto puede ocurrir incluso con fórmulas (textos) clave de aquel mismo viraje, esto es, clave de qué es la gramática y qué es lo que en la gramática queda atrás. Por eso el que hayamos vuelto sobre las mencionadas dimensiones morfológicas del verbo griego tendrá que ver también con la interpretación de algún texto.

NOTAS

¹ *Ibid.*, capítulo 2.

² Es una pregunta natural la de en qué dimensión queda entonces el futuro. En este punto hay una evidente ambigüedad en la cosa misma: el que para el futuro haya un optativo (dimensión M) es un motivo para situar el futuro mismo en la dimensión T, mientras que el que para el futuro haya un «perfecto» (dimensión T) es un motivo para colocar el futuro en la dimensión M. Si se pone el futuro en la dimensión T, entonces hay que añadir a la misma todavía un miembro más para que quede descrito el *futurum exactum*, mientras que, si se pone el futuro en la dimensión M, entonces es a ésta a la que hay que añadir todavía otro miembro para que quede descrito el optativo futuro. Queda aún una tercera posibilidad, que es la de describir el futuro no como un morfema, sino como un derivativo.

3. Articulación dual y «tiempo»

De cierto texto de Aristóteles, conocido tradicionalmente como *De interpretatione*¹, suele decirse que se ocupa del enunciado o de la proposición. Esto parece suponer que el enunciado o lo enunciativo, como manera de entender el decir, estaría ya de antemano presente, puesto que el enunciado o la proposición sería el asunto (el analizando) del análisis. De hecho parece suponerse que en el texto mismo el enunciado sería designado o bien por la palabra *lógos* en algunas de sus apariciones (evidentemente no en todas, ni siquiera limitándonos a ese mismo texto), o bien por la misma palabra con algún complemento, o unas veces lo uno y otras lo otro. Ahora bien, no puede defenderse ni que la palabra *lógos*, sola o con un complemento, pueda seleccionar por sí misma la noción «enunciado», ni que el texto emplee un sistema de términos técnicos en virtud del cual pudiese producirse esa selección. Así las cosas, podría a lo sumo ocurrir –y habrá que ver si ocurre o no– que en el texto en cuestión lo analizado o interpretado lo sea de manera tal que se genere la noción de enunciado, pero nunca que ello mismo sea de entrada el enunciado. Así, pues, cuando se dice que el texto trata del enunciado o tiene por asunto el enunciado, lo que se está haciendo es, en el mejor de los casos, tomar el modelo interpretativo generado en el análisis como si fuese él mismo el interpretando del análisis; se está pensando que el análisis interpreta cierta estructura, la cual, sin embargo, aun en el mejor de los casos, no es sino el modelo que el análisis elabora para interpretar otra cosa.

Dejamos, pues, de momento en suspenso la cuestión de cómo debemos designar eso que es el interpretando del texto y para cuya

interpretación el texto establece el modelo con el que quizá –y habremos de ver si sí o no– se esté generando la noción del enunciado. Lo que sí podemos señalar ya es algo que el texto sin duda hace con ese interpretando, a saber: reconoce en él una articulación de dos miembros. El procedimiento para poner de manifiesto esa estructura dual es algo a lo que hablando en lengua moderna podemos apuntar del modo siguiente: se reconoce una estructura en el momento en que se hace notar un isomorfismo, es decir, en cuanto se percibe la identidad de la estructura en más de una realización de ella. Los términos entre los cuales el texto señala el isomorfismo se designan allí del siguiente modo: lo hay por una parte entre «lo escrito» y «lo [que hay] en la voz», por otra parte entre esto último y «lo que hay en el alma». La correspondencia misma para cuya mención hemos recurrido aquí al concepto de isomorfismo se designa en el texto mediante la palabra *sýmbolon*, la cual significa en efecto el encajar o cuadrar o corresponderse lo uno con lo otro.

En algún momento habremos de discutir qué es eso de «el alma». Por ahora notemos que, tras referirse a «lo que hay en el alma», Aristóteles mencionará «las cosas»; es decir: no considera nada que fuese algo así como las cosas que hubiese en el alma frente a las cosas que hubiese en otras partes, no divide las cosas en cosas en el alma y las demás cosas, no menciona el alma como algún ámbito o sector particular de cosas, sino que después de «lo que hay en el alma» menciona sencillamente «las cosas»; ello concierta con el significado que en verdad tiene la palabra con la que describe la referencia de «lo que hay en el alma» a «las cosas»; en efecto, *homoioma* de una cosa no es otra cosa que se parezca a la primera, sino que es presencia de la misma cosa, presencia derivada o secundaria, pero de lo mismo.

La articulación dual que se descubre en el texto es tal que, según el propio texto nos dice, sin ella no podría haber *tò alethès è pseûdos* (traducción convencional: «verdad o falsedad»)². Al respecto tres cuestiones: primera, qué es *tò alethès*; segunda, por qué es tan importante el que haya también la posibilidad de *tò pseûdos*; tercera, qué tiene que ver esa doble posibilidad con la articulación dual que se descubre en el texto.

La primera pregunta no pregunta todavía cómo interpreta Aristóteles *tò alethès*; más bien, en el caso de que haya una tal interpretación, la primera pregunta busca decir de qué es interpretación esa interpretación, qué analiza el análisis que en Aristóteles quizá vayamos a encontrar; de momento no en qué términos lo analiza, sino qué analiza; todavía no cuál es la interpretación, sino cuál es el interpretando. Pues bien, *tò alethès* significa a la vez e inseparablemente el que el zapato sea en verdad zapato y el que en efecto lo reconozcamos como tal. Lo uno y lo otro tiene lugar en el caminar seguro, y, en cambio, ha dejado de tener lugar en cuanto el zapato se tematiza. El que *tò alethès* signifique las dos cosas que hemos dicho, y las dos a la vez e inseparablemente, está vinculado a que la referencia lo sea al ser que hemos designado como pretemático, pues el zapato es en verdad zapato en el caminar seguro, entendido éste como «poder ser» en el que uno se encuentra ya. Cuando se dice que la verdad «del enunciado» deja atrás algún otro sentido de «verdad» e incluso se apunta con ello a una verdad «de la cosa», todo esto sólo puede tener algún valor si a la vez se está significando que la tematización es una modificación-interrupción de lo pretemático. Tanto la verdad «de la cosa» como la «del decir» son del enunciado si se las contempla dentro de la tematización. Y la verdad «del decir» es la de la cosa, la comparecencia de la cosa misma, si el decir se está contemplando como estructura del «andar con» y «habérselas con» y no todavía como el enunciado.

Dicho todo esto, ¿a qué «verdad» se refiere Aristóteles (sea en general, sea en el *alethès* del texto que ahora comentamos)? Respuesta provisional: lo que Aristóteles interpreta o analiza es aquella presencia que hemos relacionado con el atemático «andar con» y «habérselas con»; es, pues, inseparablemente el que la cosa tenga lugar y el que la «percibamos» o la «digamos»; eso es lo que Aristóteles en principio analiza o interpreta; otra cuestión –de la que ya pronto nos ocuparemos– es cómo lo interpreta, qué modelo o estructura establece para analizarlo.

Ocupémonos ahora de la segunda de las tres preguntas antes formuladas: ¿por qué a *tò alethès* ha de añadirse *è pseûdos*? Respuesta: justamente porque se está pretendiendo hacer relevan-

te no esto o aquello que fuese *alethés*, sino *tò alethés* mismo, es decir, porque no se trata de estas o aquellas cosas, sino de en qué consiste que haya en general cosas, de en qué consiste en general la presencia. Y, en efecto, la presencia o comparecencia o el haber sólo es relevante en virtud de la esencialidad del otro lado, del escurrirse, despistar(se), substraerse.

Con esto estamos ya también en el camino de la respuesta a la tercera pregunta. La articulación dual aparece en efecto vinculada a que haya *alethés è pseûdos* (digamos: verdad-o-error), de la siguiente manera:

Digo lo que digo; lo que no digo, sencillamente no lo digo; por tanto, lo que digo es precisamente lo que digo, y, así, no puedo equivocarme; o lo mismo dicho de otra manera: comparece lo que comparece, hay lo que hay; lo que no, no; con lo cual lo que nunca ocurre es despiste, equivocación. La posibilidad del error (y, por lo tanto, la verdad) exige que al decir mismo, o sea, a la presencia misma, le sean inherentes algo así como dos momentos o niveles, que *de* algo se diga algo (o a propósito de algo ocurra algo), que algo se diga (o acontezca) *como* algo, de manera que yo pueda estar diciendo lo uno como lo otro (lo uno pueda estar compareciendo en el lugar de lo otro), referirme a Pedro llamándole Pablo, echar mano de la tiza no para escribir con ella en el encerado, sino para llevármela a la boca. Esa articulación dual del «de» o del «como», «algo[1] de algo[2]» o «algo[2] como algo[1]», es la dualidad de por una parte el designar o referirse-a, por otra el caracterizar. Aristóteles echa mano de las palabras *ónoma* y *rhêma* para significar, respectivamente, el momento o aspecto de designación o «referirse a» y el momento o aspecto de caracterización o «caracterizar como», en cuanto los dos aspectos inseparables entre sí y a la vez irreductibles el uno al otro.

Dentro de la propia articulación dual, el *ónoma* tiene con respecto al *rhêma* el carácter de lo que en cierto sentido acontece «ya antes»; lo significado por el *rhêma* se dice «sobre» o «acerca de». A la vez, el *ónoma* no tiene lugar, no es lo que es, sino en la articulación dual, por así decir en espera del *rhêma*, de manera que lo que éste aporta o su caer «sobre» es a la vez lo constitutivo de aquello «a» lo que se aporta o «sobre» lo cual cae.

Así, pues, el *rhêma*, que es lo constitutivo, constituye en cuanto que cae «sobre»; el *ónoma* mismo es tal en virtud de (o, si se quiere, en espera de) eso que, sin embargo, adviene como cayendo «sobre». Podemos formular esto también de la siguiente manera: no este o aquel *rhêma*, pero sí el *rhêma* en cuanto tal, el que haya en general un *rhêma*, es a la vez la constitución del otro término como tal y, por lo tanto, es sencillamente la articulación dual misma. En consecuencia, si conseguimos decir qué es lo que el *rhêma* como tal, independientemente de cuál sea el contenido particular del de cada caso, trae consigo, habremos dicho qué es lo inherente a la propia articulación dual en cuanto tal. Y, en efecto, Aristóteles pretende de alguna manera poder decirlo, pues inmediatamente a continuación de lo que acabamos de comentar nos dice que el *rhêma* «añade la significación de» (*prossemainei*)³, y concretamente que añade la significación de eso que solemos traducir por «tiempo» (*khrónos*). Para mostrar esto, Aristóteles echa mano de algo que, al menos para nosotros, es decir, para el lector moderno o incluso ya helenístico, forma parte de la gramática; el texto, en efecto, conduce hasta eso del «tiempo» a través de la constatación de que donde hay un *rhêma* hay ciertas contraposiciones morfemáticas. Así, pues, el propio texto establece la identidad entre, por una parte, lo significado por esa palabra cuya traducción convencional es «tiempo» y, por la otra parte, el contenido semántico de cierta dimensión (o ciertas dimensiones) de morfemas. Con lo cual a nosotros, lectores modernos, cierto problema se nos plantea con especial solidez, puesto que emerge por partida doble y de manera coincidente en uno y otro respecto. Por una parte, la palabra *khrónos*, como en general cualquier palabra griega para «tiempo», no tiene por significado propio la línea, en principio uniforme e ilimitada, del tiempo, y, por lo tanto, no significa sin más «tiempo» en el sentido modernamente (y en cierto modo ya helenísticamente) básico de esta palabra. Y en coincidencia con ello, por otra parte, ninguna de las dimensiones morfemáticas que puedan estar siendo aludidas en el texto tiene por contenido semántico la ubicación del acontecimiento en la citada línea del tiempo; no estamos diciendo que no sean «tiempo»; sólo que, si queremos conservar esta palabra, seguramente habremos de revisar su sentido.

¹ Los tres primeros capítulos del *De interpretatione*, que son también buena parte de lo que de ese escrito se aducirá en uno u otro tramo del presente trabajo, son objeto de comentario en mi *Comentario a: Aristóteles, «De interpretatione», 1-3*, incluido en el volumen colectivo *En torno a Aristóteles. Homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela 1998. Aunque todos los elementos necesarios para el seguimiento del presente trabajo se expondrán también aquí, la existencia de aquel comentario me dispensará de entrar ahora en todas y cada una de las discusiones que serían necesarias para incluir en esta interpretación cada cosa que hay en el texto.

² Recuérdese que en griego el llamado «neutro singular» de un «adjetivo» puede no tener referencia a «substantivo» alguno, ni siquiera a uno indeterminado, y entonces significa algo así como «el carácter o la condición de N», siendo N el significado del adjetivo del que se trate. El que aquí en efecto con *tò alethés* se esté haciendo uso de esa posibilidad es confirmado por el hecho de que lo coordinado con *alethés* sea un substantivo y no un adjetivo.

³ El preverbio *pros-*, que encierra la noción de adición o «además», significa aquí dos cosas a la vez: una, que, «además» del significado léxico de cada *rhêma*, viene también siempre con el *rhêma* la «significación de tiempo», y, otra, que lo significado por el *rhêma* en cuanto tal se «añade» en el sentido del antes mencionado caer o venir «sobre».

4. «Tiempo» y lenguas

El capítulo precedente ha dejado indicado cómo cierto texto de Aristóteles, concretamente los primeros capítulos del *De interpretatione*, señalando con la palabra *khrónos* al juego que siempre ya se está jugando, al contenido de la articulación dual, a la vez introduce lo significado por esa palabra no de otro modo que haciendo notar que ciertas dimensiones morfológicas (o lo que nosotros no podemos conceptuar sino así), cuyo significado precisamente identifica con el de la palabra *khrónos*, son lo inherente a la articulación dual misma. No son, pues, en lo que se refiere al menos a ese texto, las preferencias de trabajo de unos u otros exégetas, sino que es el texto mismo, lo que compromete a tratar de averiguar exactamente de qué morfemas se trata y qué tienen ellos de especial. Y con ello se añade un significado concretamente hermenéutico a las consideraciones del capítulo 2 de este libro sobre dimensiones morfológicas «del verbo» griego antiguo, así como a algunas otras averiguaciones que sobre tipos de morfemas tendremos todavía que hacer o recordar. Por de pronto es inevitable preguntarse, a propósito de las dos dimensiones que en el capítulo 2 optábamos al fin por no llamar de otra manera que respectivamente T y M, cuál de ellas —o si quizá las dos, o ninguna— es «tiempo» o es *khrónos*. Si la pregunta pretende ayudar a entender la conexión que el texto de Aristóteles nos obliga a establecer entre *khrónos* y ciertos morfemas, entonces debe sernos útil precisar la distinción, hasta aquí sólo aludida, entre tiempo en sentido moderno (y en cierta manera ya helenístico) y *khrónos* (o cualquier palabra griega para «tiempo»). La palabra griega no significa la

línea en principio ilimitada, sino que significa el lapso, el «entre», el «de ... a ...», la distancia. Ahora bien, una razón –quizá– para mantener la palabra «tiempo» incluso hablando de motivos griegos, a pesar del diferente significado de la palabra moderna (y en cierto modo ya helenística), es que no se trata del cambio de significado de una palabra determinada, sino de que todo está en otras claves, a saber, de que en griego lo primero es siempre el límite, mientras que en moderno (en cierta manera ya en helenístico) el límite es delimitación advenida sobre la base de un continuo en principio ilimitado¹. Volvamos a las dos dimensiones morfemáticas citadas. Ninguna de las dos es «tiempo» en sentido moderno, ninguna significa definitivamente ubicación en la línea del tiempo. Ambas son «tiempo» en sentido griego, ambas son *khrónos*. Una de ellas tiene que ver con proceso-hecho-estado, y esto no son sino caras o facetas o maneras del «de ... a ...» o del «entre». La otra se relaciona con presencia, prospección y proyecto, lo cual remite en definitiva al mismo fenómeno básico de la distancia o el «entre».

Lo notable en lo que acabamos de describir no es sólo el cruce (es decir, la efectiva dualidad) de dos dimensiones que tienen en común la referencia dicha, sino también lo que ahora vamos a ver. Por de pronto, las dos dimensiones morfemáticas aludidas pertenecen formalmente a una clase de morfemas peculiar, a saber, la de aquellos morfemas que no caracterizan sintagmas mínimos de significado, sino tramos en los que entran en cada caso varios de tales sintagmas mínimos. Esta clase de morfemas tiene la peculiaridad de que con ellos, y teniendo en cuenta todo lo que se presupone para que ellos puedan entrar, queda por así decir completa la estructura morfológica, es decir, hay ya todo lo que tiene que haber para un efectivo decir; por eso el tramo delimitado como tal por la aplicación de morfemas de este tipo coincide en general con el tramo de cadena hablada al que se atribuye cierta completud (lo que en la gramática escolar se llama una «oración»). Ahora bien, la clase de morfemas en cuestión, o el hecho de que ciertos morfemas delimiten un tramo, sólo tiene relevancia, sólo describe en verdad alguna estructura del decir, si varios morfemas coinciden en delimitar todos ellos un mismo tramo. Para que esto ocurra, es necesario que en la caracterización de unas mismas entidades estén en

juego a la vez varias (más de una) dimensiones morfemáticas, lo cual, como ya hemos visto, está constituido por lo que venimos llamando el «cruce» entre esas dimensiones. Así, pues, el antes constatado cruce (es decir, efectiva dualidad) de las dos dimensiones de «tiempo» es bastante más que un cruce cualquiera (o una dualidad cualquiera) de dimensiones morfemáticas; es el hecho de que el papel de la peculiar clase de morfemas aludida puede, al menos en la lengua del hablante Aristóteles, desempeñarse enteramente por los morfemas de «tiempo» (entendiendo por «tiempo» lo que hemos dicho, a saber, *khrónos*), o, dicho de otra manera, que ese «tiempo» –*khrónos*– es el significado morfemático vinculado al cierre o conpletud de la estructura morfológica. Esto último es la aproximación desde la teoría gramatical a la constatación de Aristóteles de que *khrónos* es la significación aportada no por este o aquel *rhêma*, sino por el carácter o la condición misma de *rhêma*, y de que esto último, el *rhêma* en cuanto tal, es, en el sentido que antes expusimos, la articulación dual misma.

Este modo de acercarnos a la temática de Aristóteles tiene, además de otras virtudes, la de ponernos ante un problema que quizá para Aristóteles mismo no lo fuese (y en ese caso habrá que ver por qué no lo era), pero al que nosotros –incluso como intérpretes de Aristóteles– no podemos escapar. Formulado de entrada de una manera deliberadamente tosca y superficial, es como sigue. Los hechos de estructura lingüística aquí aducidos, presentados en el modo en que lo hemos hecho o en otro, pero en todo caso esos mismos hechos, están, como hemos visto, vinculados a la comprensibilidad del texto de Aristóteles, y, a la vez, no todos ellos son hechos que tengan que ocurrir en cualquier situación lingüística; aun suponiendo –y es muchísimo suponer– que para cualquier lengua hubiese de tener relevancia descriptiva la clase peculiar de morfemas de que hemos hablado, lo cual, por la razón que expusimos, comportaría que en cualquier lengua hubiese el cruce indicado, de ello no se seguiría que ese cruce (esa –al menos– dualidad de dimensiones) hubiese de tener lugar siempre en relación con la significación de *khrónos*, etcétera. Entonces parece inevitable que a alguien se le ocurra preguntar si la problemática de Aristóteles «depende de» la expresión en «una lengua determina-

da» y, en caso afirmativo, cómo hay que tomar esta «limitación». Hemos dicho que es una manera (deliberadamente) tosca y superficial de formular cierto problema, pero nos falta exponer por qué lo es y cuál es el problema.

Una de las razones por las cuales la fórmula de cierto problema con la que acabamos de encontrarnos es burda y superficial reside en que en ella, al preguntar si cierta cuestión «depende de» que se hable una u otra lengua, se ha adjudicado ya a la lengua, en su relación con la cuestión de marras, el estatuto de algo «dado», de algo así como un dato «natural». Quizá se hace así como una manera cómoda de tomar el que, algo simplemente dado y que simplemente está ahí, la lengua sin duda lo es en relación con cualquier acto de decir, por lo tanto también en relación con el texto de Aristóteles. Ahora bien, esto no demuestra que lo sea también en relación con la cuestión misma. De momento no está claro si la cuestión –incluido el hecho de su efectivo planteamiento– lo es en el decir de un hablante particular llamado Aristóteles, o si la conexión entre la cuestión –incluido el que efectivamente se plantee– y el texto particular es de otro tipo. Esto nos ocupará más adelante. Antes son precisas algunas consideraciones.

Con el tomar la lengua o la situación lingüística como algo «dado» y –en el sentido dicho– «natural» tiene sin duda algo que ver el pensarla en (y con arreglo a) el tiempo físico o físico-matemático; lo cual significa que los hechos de la lengua se explican entonces por el «procede de» y el correlativo «da» o «se vuelve», es decir, genético-evolutivamente. Por otra parte, no todo lo que expositivamente tiene este aspecto es, en el fondo, genético-evolutivo. En particular, en cuanto a los sistemas de correspondencias que constituyen el «parentesco genético» y son materia de la lingüística comparativa de una u otra «familia» de lenguas, la investigación ha solido autointerpretarse en términos realísticamente genético-evolutivos, pero esto no forma parte de su verdadero rendimiento. Ni la figura del árbol genealógico ni ninguna otra de las que entran o pudieran entrar en competencia con ella tienen necesariamente que ser otra cosa que el modelo que se asume como el más adecuado para exponer el sistema de correspondencias entre situaciones lingüísticas documentadas; y lo que en ver-

dad hay, es decir, aquello de lo que se trata, no es la protolengua, sino los propios sistemas de correspondencias; al menos en el sentido de que esto es lo necesario y suficiente para que la investigación en esa línea tenga interés y funcione. Aun así, aun en esta versión más depurada, ni lo genético ni la pertenencia a una familia lingüística son dato del que dependen las peculiaridades de lengua que de momento aparecen como pudiendo estar relacionadas con la pregunta de Aristóteles. En otras palabras: aun con todas las matizaciones indicadas para una posible asunción más fenomenológica del parentesco llamado «genético» y de las llamadas «familias» de lenguas, sigue siendo cierto que, si la problemática que de la mano de Aristóteles hemos introducido está vinculada a rasgos determinados de la situación lingüística, no se tratará de rasgos específicamente vinculados a un parentesco genético ni a la pertenencia a una familia lingüística, o sea, no habrá en ello dependencia alguna con respecto al hecho de que el griego es una lengua «indoeuropea». Esto se pone de manifiesto por de pronto en hechos que la propia lingüística comparativa se encarga de presentarnos. Como es sabido, en la puesta en marcha de esa línea de la investigación lingüística tuvo un papel central el encuentro entre el conocimiento del griego y el del antiguo indio, y nadie dudará de que ese encuentro sigue siendo una pieza clave en la reflexión lingüística, pero también es sabido que entretanto, y por muy buenas razones, ha ido perdiendo fuerza la costumbre de dar sin más interpretación genealógica a las correspondencias entre una y otra de ambas lenguas, en especial a aquellas que suscitan una comparación no sólo de elementos, sino de la estructura morfológica misma. Ciertas no diré «semejanzas», porque no lo son, pero sí comparabilidades particularmente desafiantes, no parece que puedan entenderse como conservación de estadio común alguno que las hubiera contenido; ¿como qué hay que entenderlas entonces? En esta línea algunas consideraciones quedaron en otro lugar apuntadas sobre qué es lo que hay en antiguo indio que tenga algo que ver con el cruce de dimensiones que aquí ha vuelto a aparecer en el capítulo 2, así como con otros fenómenos del griego que en aquel mismo otro lugar se consideraron conexos, conexión de la que también aquí en algún momento echaremos

mano; una fórmula que allí se empleó a manera de resumen fue la de que cierto movimiento, que en griego se efectúa, en antiguo indio ciertamente está, pero en el modo de algo así como un avance o amago detenido por una especie de compromiso. No cabe interpretar tal situación en el sentido de que, por ejemplo, el cruce (y lo que es solidario de él) existiese «en indoeuropeo», ni de ninguna otra manera que, en relación con el problema estructural tocado, consista en retroyectar en dirección al «indoeuropeo» cierta estructura. Sencillamente: en griego ocurre del todo cierta cosa que quizá en otras partes no ocurra y que en antiguo indio está, pero no llevada a cabo, sino como amago que se detiene; una ulterior pregunta acerca de qué cosa es esa, o de por qué en griego y sólo en el modo dicho en antiguo indio y quizá no en algunas otras partes, si tiene algún sentido, quizá sólo tenga el de preguntar bajo qué otros aspectos, aparte del de cierta particularidad lingüístico-estructural, podemos encontrar esa cosa.

El texto de Aristóteles que comentamos nos dice algo en relación con la pregunta que ahora acabamos de plantear. Más nos dirá cuando hayamos avanzado más en él; por ahora hemos llegado sólo hasta el punto en que se invoca la identidad entre *khrónos* y el significado de ciertos morfemas; incluso nuestra referencia lingüística la hemos limitado a los aspectos que ya hasta ahí tienen que entrar en juego, y habremos de ampliarla a otros cuando hayamos llegado unas líneas más abajo en el texto. Pues bien, limitándonos de momento al tramo que hemos cubierto y a los fenómenos que él nos ha obligado a tocar, abordemos la pregunta que ahora hemos llegado a formular.

Lo que lleva a Aristóteles hasta la identidad de significado de *khrónos* con ciertas dimensiones morfemáticas es —y así se ha visto en nuestro comentario— el intento de encontrar relevancia de aquello en lo que siempre ya se está, del juego que siempre ya se está jugando. Ese intento conduce a Aristóteles al reconocimiento de la articulación dual; las dimensiones morfemáticas en cuestión, así como *khrónos*, son lo inherente al *rhêma* como tal, esto es, a la articulación dual misma. Todo ello ha sido ya expuesto aquí. Ahora bien, el descrito intento o pretensión no es algo que acontezca en un texto de un autor como resultado o testimonio de «su» esfuer-

zo «intelectual». El mismo intento puede, sin dejar de ser el mismo, ser descrito empleando otras claves, las cuales, si entre unos y otros contextos las empleamos todas, son todo lo que hay en ese acontecer que arranca de una llamada «Edad Oscura», que arranca en una plástica llamada «geométrica», en ese acontecer que es «Homero» y la *pólis* y que llega precisamente hasta Aristóteles inclusive³. Recuérdese ahora lo que el griego Heródoto pone en boca del bárbaro Ciro como caracterización de los griegos en su conjunto: «Ningún miedo tengo de hombres de los cuales es carácter el que en el centro de cada una de sus ciudades se ha constituido un espacio vacío al que acuden para intentar bajo juramento engañarse unos a otros»⁴. El bárbaro sólo reconoce distancia allí donde ella es trivial y mera exterioridad, a saber, sólo de una comunidad a otra. El griego, en cambio, la reconoce allí donde ello equivale a que se haga relevante el juego que siempre ya se está jugando, vale decir, dentro de la propia comunidad, por lo tanto como la constitución de lo que siempre ya se está haciendo; esto equivale al intento de hacer relevante lo que a la vez siempre ya se está dando por supuesto; no otra cosa que esto es la pretensión de reconocer (o sea, de fijar) el *nómos*, esto es, el reparto, justamente el «lo mismo» de que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello; el que no se trate de un repartir y adjudicar cualquiera, sino precisamente del que tiene el carácter de ese «lo mismo», es lo que hay en el lema *isonomía*; y todo esto es, en efecto, la *pólis*, no algún pensar «acerca de» la *pólis*, sino el propio acontecer *pólis*. El que Ciro, en el texto de Heródoto, no pueda percibir esto de otro modo que como fragilidad y falta de cohesión interna responde a que la propia obra de Heródoto tiene al respecto un carácter peculiar: expone, ciertamente, cómo Ciro se equivocaba, cómo el «espacio vacío en el medio» genera una cohesión superior a la de la opaca comunidad bárbara, pero, a la vez, esa misma obra, como palabra fijada, escrita y recitada, se justifica por el deseo de que todo aquello no se pierda, lo cual contiene el no declarado presentimiento de que, salvo en ese tipo de palabra, se perderá, es decir, de que, no por el ataque de los bárbaros, sino precisamente por haber sido capaz de resistir ese ataque, esto es, por su propia afirmación, la *pólis* habrá de perecer. Si expusiésemos cómo esto ocu-

rre, no estaríamos sino exponiendo con otros recursos de expresión lo mismo que también decimos cuando hacemos ver cómo el que la distancia o el «entre» o el límite se haga relevante comporta su propia pérdida en el sentido de que ello pasa entonces a ser delimitación advenida sobre la base del continuo de suyo ilimitado, o cómo el «algo de algo» deviene el enunciado, esto es, cómo el interpretando para cuyo análisis surge esa estructura se esfuma por el hecho mismo de ser interpretando, de hacerse relevante.

Venía todo esto a cuento de que un texto de Aristóteles establece cierta conexión entre, por una parte, cierto carácter estructural de la situación lingüística, carácter que envuelve algo a la vez formal y semántico, y, por otra parte, aquella tendencia a que de algún modo se haga relevante el juego que siempre ya se está jugando, tendencia que encontramos ciertamente como constitutiva de la propia pregunta de Aristóteles, pero ni más ni menos de ella que de todo lo demás que al respecto hemos mencionado y lo que pudiéramos mencionar. La conexión en cuestión equivale a algo así como que la tendencia o la pregunta o la relevancia tienen algún tipo de presencia en la propia situación lingüística, en la lengua misma, lo cual sería manifiestamente absurdo si la lengua o la situación lingüística se estuviese contemplando aquí bajo cierto estatuto que unas páginas más arriba mencionábamos como el de algo «dado» o dato «natural» en relación con la cuestión de la que aquí se trata. Si todo esto es así, entonces con algo ha de tener que ver el hecho de que el fenómeno lingüístico-estructural señalado en griego se encuentre en antiguo indio en la manera que hemos dicho, a saber, no ausente, pero tampoco producido, sino esbozado y como detenido. Sería cuestión de ver si también en otras de las varias maneras que a propósito de Grecia hemos mencionado para describir la misma cuestión ocurre que el fenómeno indio está constituido por alguna especie de compromiso que detiene lo que —por así decir— sin eso hubiera podido ser el tipo de proceso al que nos hemos referido hablando tanto de Heródoto y la *pólis* como de la distancia y del «algo de algo». Ello es una investigación que, por razones obvias, no puede presentarse aquí; pero hay aspectos parciales lo bastante próximos a nuestro presente tema para que no sea impertinente citarlos.

En el diálogo de Platón «La república» desempeña cierto papel la tarea de «producir en el decir» una *pólis*. Ya sabemos que no es en absoluto que allí se «propugne» un modelo de *pólis*⁵, pero, sea ello para lo que fuere, lo que se intenta construir es ni más ni menos que una *pólis*, y por ello es significativo para el proyecto o asunto *pólis* en general el que el intento vaya a parar en postular la confluencia de, por una parte, la pericia en lo referente a la *pólis* (la *politikè tékhne* o *politikè epistéme*, que, bien tomado el significado de todas las palabras, resulta ser lo mismo que la *politikè dýnamis*) y, por otra parte, cierta cosa que, al menos como problema, se ha desarrollado a partir del hecho de que en Grecia opere desde muy pronto el reconocimiento de un decir que sería el del dicente en el sentido de dicente perito o experto, y ello en un contexto en que decir es todavía la articulación del «andar con» y «habérselas con», de manera que no sería entendible la distinción entre el texto «literario» y la melodía, el ritmo, el gesto, el movimiento; esta figura de un decir excelente tiene la particularidad de, a través de la subyacente cuestión de en qué consiste la excelencia de ese decir, dejar planteada la de una posible relevancia de aquello que siempre ya ha quedado atrás⁶; que la confluencia de estas líneas en «La república» de Platón no se parece ni remotamente a eso que se cuenta por ahí de los «reyes filósofos» ya ha quedado dicho en otras partes⁷; en todo caso, lo que en el citado diálogo se presenta como una consideración general sobre la posibilidad del constructo de *pólis* es la coincidencia de dos cosas que sólo coincidiendo pueden tener lugar cada una de ellas. Pues bien, si hay que echar mano de un elemento particularmente indicativo de cómo en la India no puede haber nada parecido a una *pólis*, bueno será recordar que el elemento quizá más característico del sistema de los *varna* es la exclusión de coincidencia entre, por una parte, el oficio especialmente relacionado con el decir y la palabra y, por otra, el que tiene que ver con mando y gobierno, dicho de otra manera: que ni el brahmán pueda ser rey ni el rey pueda ser brahmán⁸. Dentro de lo que llamamos el Rgveda está documentado tanto lo que pudiera corresponder a eso que hemos llamado un decir excelente como la a ello inherente tentación de que la relevancia de lo que siempre ya ha quedado atrás se vuelva cuestión por sí misma, como también, dentro del propio

5. «Tiempo» y ser

Ṛgveda, los primeros pasos del compromiso; de éste, ciertamente, forma parte también el que todo aquel decir llegue a constituirse en la colección cuyo nombre estamos empleando para citarlo y, junto con ello, adquiera cierto carácter que significamos con el adjetivo «ritual», lo cual, sin embargo, no debiera llevarnos a hablar en ello de «religión», porque este concepto presupone algunas otras cosas que sólo se dan como consecuencia del cumplimiento y consiguiente pérdida del acontecer griego antes mencionado⁹. En todo caso, el compromiso sólo es posible por cuanto la cuestión, o el precipicio, de alguna manera sigue a la vez estando, y en esta doble situación se incluye que la relación con aquel decir comporte disciplinas muy diversas, incluida la autoexigencia de mantener vivo el vínculo lingüístico (de donde tanto la mal llamada «gramática» india como el hecho mismo del sánscrito).

NOTAS

¹ Cfr. mi *Historia de la filosofía antigua*, Madrid 1995.

² Cfr. mi *Lengua y tiempo*, en especial capítulos 2 y 4.

³ Ni siquiera cabe decir que eso mismo, siendo Homero y la *pólis* y el canto coral griego y otras cosas, sería «también» «la filosofía», pues, a diferencia de esas otras cosas, la filosofía no es unidad alguna que allí mismo (con ese nombre o con otro o incluso sin ninguno en particular) se constituya, sino que es un agrupamiento producido anacrónicamente (desde el Helenismo o, en alguna medida, desde finales de época clásica) segregando fragmentos, arrancándolos a las tradiciones de género a las que de suyo pertenecían. El primer momento en el cual lo que delimitamos como «filosofía» coincide allí mismo con algo es el diálogo de Platón, y aun esta identidad es sólo material, pues, al entender el diálogo desde algo básicamente posterior (la prosa enunciativo-doctrinal) y no desde la dinámica de los géneros griegos, se ignora su carácter.

⁴ Heródoto, I, 153.

⁵ Cfr. mi *Ser y diálogo. Leer a Platón* (Madrid 1996).

⁶ Cfr. mi *Historia de la filosofía antigua*, Madrid 1995, en especial capítulo I.

⁷ Cfr. mi citado *Ser y diálogo. Leer a Platón*.

⁸ Recuérdese que en el texto más antiguo en que aparecen los *varṇa*, que es también el único texto del Ṛgveda en que aparecen (y ello en un canto relativamente reciente dentro de esa colección, RV X, 90), al *ṛṣatriya* no se le llama así, sino precisamente *rājanyà* («regio»).

⁹ Cfr. mi citada *Historia de la filosofía antigua*, en especial capítulo XXIV.

Hemos seguido el texto del *De interpretatione* de Aristóteles hasta aquel punto de él en que se introduce *khrónos* en conexión con ciertas dimensiones morfemáticas. Volvemos ahora a ese mismo texto para avanzar unas líneas más en su comentario.

Según ya vimos, el texto nos dice que al *rhêma* meramente en cuanto tal, es decir, a aquello de lo que también el texto nos dice que ello es lo que constituye al *ónoma* y al *rhêma* mismo en sus respectivos papeles y que ello es ni más ni menos que la propia articulación dual, a eso mismo –nos dice el texto– pertenece como significado –como el significado que eso por su parte aporta o añade– algo que el texto designa de dos maneras a la vez, a saber, mediante la palabra *khrónos* y por alusión a lo que nosotros describimos como cierto tipo de morfemas o ciertas dimensiones morfemáticas. Hemos tratado de precisar tanto la definición de esos morfemas como su identificación semántica con *khrónos*. De todo ello resulta que el significado inherente a la articulación dual misma, al «algo de algo», es aquel que en efecto hemos visto como el significado de *khrónos*, a saber, el del «de ... a ...», el del «entre» o la distancia; resulta, pues, que el «algo de algo» o «de algo, algo» es inseparablemente «de algo a algo», que la articulación dual en cuestión es inseparable de un verdadero tránsito o «llegar a ...», que esto está en el sentido mismo de la articulación dual, pudiendo y debiendo discutirse qué diversos modos o maneras haya del «de ... a ...», mas teniendo en todo caso el «de ... a ...» el carácter de lo que siempre ya acontece.

En varios momentos del texto, lo que ya hemos comentado como la incompletud inherente al *ónoma*, su estar en espera de

algo, se expresa designando lo que falta como *tò eînai è mè eînai* o bien como *ei ésti è mé*, puestos a traducir, no vemos otra manera de hacerlo que, respectivamente, «el ser o no ser» y «si es o no es», y, sin embargo, nos damos cuenta de que ello es poco más que un mero convenio, pues en nuestras lenguas un verbo «ser» sin predicado nominal no es un elemento propio en el sistema de la lengua, sino que o pertenece a locuciones determinadas o roza la agramaticalidad, mientras que las expresiones griegas de Aristóteles que se pretendería estar traduciendo pueden y deben, en este texto y en otros, ser entendidas ni más ni menos que según el sistema de la lengua. En todo caso, el papel que según acabamos de ver desempeñan en el texto esas expresiones atestiguan que *eînai* (lo que convencionalmente traducimos por «ser») es considerado por el hablante Aristóteles como expresión de lo que es inherente al *rhêma* en cuanto tal, es decir, de eso que ya hemos mencionado cuando hemos dicho que no este o aquel *rhêma* en su particularidad, sino el *rhêma* como tal es aquello a falta de lo cual o en espera de lo cual y, por lo tanto, en virtud de lo cual el *ónoma* es *ónoma*, lo constitutivo, pues, a la vez, del *ónoma* como tal, y, por lo tanto, ni más ni menos que la articulación dual misma.

Si, como acabamos de ver, *eînai* significa aquello que el *rhêma* meramente por serlo significa ya, entonces, de acuerdo con lo que hemos aprendido del texto, *eînai* ha de significar él mismo el «de ... a ...» que hemos encontrado designado por *khrónos*. Al decir que *eînai* significa el *rhêma* en cuanto tal, hemos dicho, según todo lo que ya sabemos, que significa la articulación dual misma, la cual, siendo «de algo, algo», en la presente lectura ha resultado ser por ello mismo «de algo a algo», «de ... a ...», y precisamente en este sentido *khrónos*. En palabras del texto: *eînai* no significa *tò prágma*, «la cosa», esto es, no significa el contenido del que se trate en cada caso, incluso «no es él mismo nada», sino que significa *synthesis tis*, «algo así como una com-posición o articulación». El texto añade que eso y no otra cosa es lo que *eînai* significa «incluso cuando se lo dice solo», es decir, que el verbo en cuestión, el que traducimos por «ser», empleado solo, no tiene otro significado que el mismo de la articulación dual misma. El *eînai* de

Aristóteles es ciertamente la «cópula», puesto que es la articulación dual, y lo es siempre; lo que ocurre es que la propia articulación dual tiene el carácter del «de ... a ...» y, por lo tanto, no está todavía en la situación de lo que será la «mera cópula»; sólo esa posterior situación, no anterior al Helenismo, llevará a preguntarse si el verbo *eînai* no tiene, «además» de ese «mero» valor, algún «otro» (por ejemplo «de existencia» o algo así); para el griego hasta Aristóteles inclusive, esa cuestión es ociosa.

Por otra parte, y en el mismo texto, cuando Aristóteles, a propósito de *eînai*, dice eso que hemos citado de «incluso cuando se lo dice solo», el texto no dice «se dice *eînai* solo», sino que, en vez de *eînai*, emplea otra forma del mismo verbo, a saber, *tò ón* (el «neutro singular», precedido de artículo, del «participio presente»). Al menos en este concreto texto está, pues, fuera de duda que nos encontramos ante el conocido uso del «neutro singular» de un «adjetivo» (aquí concretamente un «participio») con el significado de «el carácter o la condición de ...»; y la importancia que este texto tiene a la hora de explicar por qué en general el problema de Aristóteles se llama *tò ón* confirma la conveniencia de extender ese análisis gramatical a los característicos clichés aristotélicos con ese sintagma.

A la articulación dual, al «de algo, algo» como «de algo a algo», a *khrónos*, etcétera, hemos llegado siguiendo no otro intento que el de reconocer relevancia a aquello que siempre ya está aconteciendo, en lo que siempre ya se está, que por eso mismo siempre ya ha quedado atrás. Así, pues, si ahora Aristóteles nos ha dicho que eso mismo, la articulación dual, por lo tanto el «de ... a ...», etcétera, es lo que *eînai* significa «incluso cuando se lo dice solo», o, lo que es lo mismo, que eso es lo que *tò ón* significa, entonces Aristóteles está explicándonos por qué para él, para el conjunto de su obra, el problema se llama *tò ón*. Y, en la misma línea, si *tò ón* no es otra cosa que el propio *ti katá tinos* («algo de algo»), el cual, por otra parte, tampoco es el enunciado, y si además la articulación dual resultó (en los términos que expusimos en el capítulo 3) exigida por la relevancia de *tò alethés* (que es lo que convencionalmente traducimos por «verdad»), entonces no parece nada afortunado llevar a la lectura de textos de Aristóteles una presunta cues-

ción de si en tal o cual caso, al hablar de «verdad», se refiere a «verdad ontológica» o a «verdad del enunciado».

Hemos aludido de pasada a los usos del verbo «ser» sin predicado nominal en nuestras lenguas y a su carencia de homología con los del verbo *eînai* igualmente sin predicado nominal en griego. Podemos fijar ahora lo ya adelantado allí diciendo que en griego esos usos, más o menos frecuentes en unos textos que en otros, más o menos chocantes unos que otros, son en todo caso hechos de lengua, mientras que entre nosotros se trata de hechos de cultura, incluso en el caso de aquellas locuciones que han llegado a formar parte de un repertorio bastante común. Esto, sin duda, significa que, en nuestras lenguas, en el nivel de la pura lengua el verbo «ser» como verbo cópula es un hecho totalmente asentado y fuera ya de cualquier asomo de problematicidad. Ahora bien, cuando decimos esto, pudiera estarse generando el malentendido según el cual estaríamos pretendiendo que en griego (o al menos en el griego de hasta Aristóteles inclusive) todavía el verbo *eînai* no fuese «del todo» o no fuese «sólo» el verbo cópula. Y no es eso lo que decimos, sino más bien que en todo ese lapso, que empieza antes de Homero y llega justamente hasta Aristóteles inclusive, el verbo cópula está en el final de su proceso de constitución, final que sin duda esquemáticamente es un instante, pero que de hecho puede durar algunos siglos; la expresión que empleamos, cuando hablamos de final del proceso de constitución, es literalmente de significado diacrónico, pero aquí la empleamos para significar algo sincrónico: el punto final del proceso de constitución es aquel punto en el que la cosa está ya constituida y a la vez todavía no ha dejado atrás su constitución, está y a la vez conserva una relevancia. El verbo *eînai* no es ninguna otra cosa que la cópula; lo que ocurre es que la cópula misma todavía no es aquí lo que luego será la «mera cópula», pero no lo es no porque todavía no fuese «meramente» la cópula, en el sentido de que fuese algo más, sino sólo porque en la propia función copulativa suenan ciertas implicaciones. En la misma línea: el verbo *eînai* es único en la función de verbo cópula en el sentido de que es el único que no tiene otro significado que el que resulte ser inherente a la propia función de cópula; en consecuencia, es por una cierta relevancia

semántica de la función misma de cópula por lo que ha de poder entenderse el que algunos otros verbos, que conservan sin embargo a la vez sus significados concretos, desempeñen en ocasiones el papel de cópula y precisamente ese, es decir, sin que el significado sea otro que el que hay cuando el verbo es *eînai*¹.

La relación que el fenómeno del verbo cópula tiene con la clase de morfemas a cuya consideración hemos dedicado parte del capítulo 4, y por lo tanto con la constitución de tramo en el que haya completud o cierre de la estructura morfológica, ha quedado ya reconocida en el comentario que hicimos (en este mismo capítulo) a la parte del texto de Aristóteles que precisamente lleva desde la atención a ciertas dimensiones morfemáticas hasta el reconocimiento del papel del verbo *eînai*. Ahora bien, este tipo de seguimiento de la cuestión no es suficiente aquí, ya que, si el comentario que hicimos a la anterior parte del texto se ha servido de ciertos conceptos de la teoría gramatical, obligación es que también hagamos ver la conexión de esos mismos conceptos con la cuestión de la cópula. Tal relación se basa en el procedimiento que ciertas lenguas emplean para expresar los morfemas de la clase en cuestión, a saber, el que esos morfemas se expresen mediante cierta flexión de alguno de los flexionables que integran el tramo al que los morfemas afectan; asumamos —de manera puramente convencional y sólo para aligerar nuestras propias expresiones— llamar flexión «verbal» a esa determinada flexión y «verbo» al flexionable que la tiene. Sucede entonces que, no siendo necesario que todos los lexemas de la lengua comporten flexión verbal, podría un contenido de suyo completo no incluir ningún lexema que la comportase, y entonces, para que los morfemas de la clase de marras quedasen expresados, no quedaría sino introducir un flexionable *ad hoc*, un verbo, que formalmente sería un lexema, pero cuyo contenido léxico sería cero; esto es el verbo cópula.

Lo que al respecto hemos asociado con la situación griega (arcaica y clásica) es lo que hemos llamado el punto final del proceso de constitución de la cópula, y ya dijimos qué significado (básicamente sincrónico) atribuimos a esta fórmula. Cuando la constitución de la cópula ya no sólo esté completa, sino que sencillamente haya quedado atrás y no se esté ni siquiera en su punto

final, entonces también ocurrirá que ya no habrá primariamente el «de ... a ...», sino que la distancia o el «entre» o el límite se habrá reinterpretado (y autointerpretado) como delimitación advenida sobre la base del continuo de suyo ilimitado, y el «algo de algo» habrá pasado a ser el enunciado, y la cópula será eso que ha aparecido antes como la «mera» cópula, etcétera.

Así como en un momento anterior hubimos de rechazar por acrítica la presunta cuestión de si hay o no una «dependencia» de ciertas problemáticas con respecto al hecho de que se hable una u otra lengua, la situación actual de nuestra exposición nos obliga a salir al paso de otras presuntas cuestiones que quizá no sean sino una versión más desarrollada de aquella misma. Así, al reconocer que en la propia interpretación «algo de algo» está el que esa interpretación haya de olvidar que es interpretación de algo y con ello haya de convertirse en el enunciado, estamos reconociendo que un «algo» y el otro «algo» pasarán a ser –aunque ciertamente no son– el «sujeto» y el «predicado»²; y al mismo viraje pertenece la recepción de *ónoma* y *rhêma* como el «nombre» y el «verbo»; con lo cual pudiera ser que aquella presunta cuestión ya rechazada se nos estuviese convirtiendo en la no menos famosa «pregunta» de si es o no cierto que «en todas las lenguas hay» cosas como «nombre» y «verbo» o «sujeto» y «predicado». El que en efecto estamos ante una falsa cuestión puede ahora expresarse así: se trata de categorías, no de cosas que «hay» o «no hay». Con matices, el problema es similar al que ocurre en general con las preguntas en términos de si en tal o cual ámbito «había también» esto o aquello; ese modo de preguntar comporta que los «esto» y «aquello» los pone el observador o preguntante, con lo que a la cosa misma poco le queda por decir. Lo que aquí se discute no es si «hay» o no «hay», sino la pertinencia de la elección de categorías. Y aun ésta no la discutimos en el sentido de pretender negarla y, por ejemplo, proponer otras categorías; por el contrario, a las lenguas en cuestión no podemos acceder de otro modo que ejerciendo la teoría gramatical, y la gramática es sencillamente lo mismo que la noción de enunciado, es decir, de nombre y verbo, sujeto y predicado; por lo tanto, en nuestro conocimiento de las lenguas siempre estarán (en versión más o menos refinada) esos conceptos; lo único que

está por decidir es hasta qué punto somos capaces de hacer valer en cada paso de la investigación el que la inevitable presencia de esas categorías es problema nuestro y no de la lengua investigada, es decir, responde a quién somos nosotros, a qué es la lingüística misma, etcétera.

NOTAS

¹ En el presente contexto tiene interés el hecho de que se trate de verbos que tienen ya en su mismo significado concreto la nota de «de ... a ...». Esos verbos pueden hacer de cópula porque tienen ese elemento semántico, mientras que, como hemos visto siguiendo el análisis de Aristóteles, *eînai* tiene ese elemento semántico porque es el verbo cópula. En el caso de *eînai* el elemento semántico en cuestión no es inherente a la «raíz verbal», sino a la función de cópula. Incluso diacrónicamente se carece de base para atribuir a la «raíz» de *eînai*, aun cuando fuese en algún remoto pasado, un significado concreto, y hasta es posible que no lo haya tenido nunca, es decir, que ese **es* o **s* haya pasado a constituirse en «raíz verbal» sólo dentro de procesos relacionados con aquello que, allí donde llega a su final, es la constitución de la cópula; en todo caso, ninguna suposición realmente diacrónica forma parte de la argumentación que presentamos.

² Un «algo» y el otro «algo» son ya en Aristóteles el *hypokeímenon* y el *kategoroumenon*, pero ya se ha explicado reiteradamente (cfr., por ejemplo, mi *Historia de la filosofía antigua*) por qué los términos latinos *subiectum* y *praedicatum* no sólo «no significan lo mismo» que aquellas palabras griegas, sino que están en otro tipo de papel o función, con lo que incluso la comparabilidad de «significados» falla.

6. El *lógos* sin más

Avanzaremos todavía un poco más en el comentario al texto de Aristóteles al que hemos venido refiriéndonos; será ahora el capítulo 4 de ese texto.

La articulación dual a cuyo reconocimiento hemos venido asistiendo constituye una cierta completud de algo, hay algo que sólo está completo o sólo ocurre en verdad cuando hay esa articulación; a la vez, esa misma articulación dual ha comparecido ni más ni menos que en el intento de que se hiciese relevante lo que siempre ya acontece. Ocurre, pues, algo así como que lo que siempre ya tiene lugar sólo tiene lugar cuando hay cierta articulación dual; parece con ello que lo que siempre ya hay puede a la vez de alguna manera ser pensado como algo que puede haber o no, puesto que se vinculan a ello ciertas condiciones susceptibles, al parecer, de mención explícita. La dificultad que esto comporta es la misma que ya reiteradamente hemos señalado a propósito de la relevancia (esto es: de la comparecencia) de lo siempre ya supuesto; algo que en ningún modo sea relevante o en ningún modo comparezca, sencillamente no acontece; pero, a la vez, a lo siempre ya supuesto como tal le pertenece no ser relevante, su relevancia es a la vez su pérdida; de manera que, en efecto, eso a lo que pretendemos señalar sólo acontece perdiéndose; situación de la que ya reiteradamente hemos tenido que hacernos cargo, dentro de lo cual no sólo hemos hablado de la articulación dual, sino que también con otros recursos hemos mencionado la distancia o el «entre», por ejemplo hablando de la *pólis*.

En todo caso, lo que acabamos de decir comporta que la mención de la articulación dual no tenga otro remedio que, por una

parte, constituirse funcionalmente como una especificación desde un término más neutro y a la vez, por otra parte, hacer eso con una peculiar ambigüedad consistente en que tal especificación es simultáneamente el cumplimiento o la completud o el sentido primero y señalado de aquello desde lo cual la misma se produce. De hecho, en el texto son ciertas presencias marcadas de la palabra *lógos* lo que más se aproxima a ese papel de un término más amplio y a esa condición esencialmente ambigua que acabamos de esbozar. Por de pronto, la articulación de *ónoma* y *rhêma*, con todo lo que ella comporta, es cuanto ha aparecido como inherente a que haya *tò alethès è pseûdos*, y el que esto haya se significa, en efecto, añadiendo a *lógos* un adjetivo; se dice *lógos apophantikós*. Ahora bien, en cuanto a qué sería en sí mismo el término más amplio o más neutro, o bien, si se prefiere preguntar así, qué sería el *lógos* sin el carácter de *apophantikón*, el lector moderno recibe en primera lectura del texto un doble mensaje cuyos dos lados discrepan entre sí. Por una parte, en efecto, un *lógos* no *apophantikós* debería ser algo en lo que, al menos, no está señalada la dualidad de *ónoma* y *rhêma*; pero, por otra parte, el ejemplo de la *eukhé* (algo así como «ruego» o «deseo» o «plegaria») es inmediatamente asumido por el lector moderno como diferenciación frente a lo constatorio o aseverativo, lectura que, en efecto, produce una discrepancia con respecto a la parte anterior del mensaje, puesto que el inevitable correlato moderno de *ónoma* y *rhêma* no está ni más ni menos presente en una oración desiderativa que en una aseverativa. El texto, evidentemente, está en otra onda; cuando niega a la *eukhé* el carácter de *apophantikón*, dice que en ella no hay la articulación de *ónoma* y *rhêma* tal como ésta ha quedado descrita, pero esta negación no es tal que establezca unívocamente la situación contraria; un *lógos* carente de la condición de *apophantikón* es algo en lo que la articulación no está específicamente marcada como la de *ónoma* y *rhêma*, pero ha de ser algo en lo que, sin embargo, haya alguna articulación, en principio dual; en otras palabras: lo que la palabra *lógos* significa en este texto es eso de lo que, en efecto, en él mismo un poco más arriba¹ ha aparecido expresamente (aunque incidentalmente) como ejemplo un «caballo bello» tal que en el texto no hay nada que permita decidir si se

trata de un caballo bello o de que un caballo es bello, o sea, si la articulación es o no la de *ónoma* y *rhêma*; el *lógos* sin más es la articulación «todavía» instalada en esa indecisión, y el carácter de *apophantikón* es la decisión en el sentido de que la articulación sea precisamente la de *ónoma* y *rhêma*, la apertura de esa distancia. Con ello convierta el que la introducción de *lógos* al comienzo del capítulo 4 del escrito que comentamos, al establecer como inherente al *lógos* una articulación, es decir, «partes», lo haga diciendo que la parte del *lógos*, ciertamente, muestra o pone de manifiesto, pero que lo hace (la parte) sin cierta completud (justamente aquella para la que se necesitará la dualidad de *ónoma* y *rhêma*) y sin que esté en modo alguno en esta «definición» de *lógos* el que, esa misma completud, o la tenga o deje de tenerla el *lógos* mismo.

Una de las cosas que interesa retener de todo esto es cómo, a diferencia de cierta recepción «aristotélica» habitual, Aristóteles describe el fenómeno o el acontecimiento de la articulación dual de manera tal que lo que en esa descripción desempeña el papel de, por así decir, situación previa no son en modo alguno los términos, ni siquiera la «materia» para esos términos, sino lo que pudiéramos llamar la articulación no marcada, esto es, lo que en la propia exposición de Aristóteles es la articulación «todavía» no especificada en cuanto a su condición de *apophantikón* o a la ausencia de esa condición.

NOTAS

¹ 16a22.

7. De nuevo sobre «otras» situaciones lingüísticas

Tenemos ya ahora —elaborado en los capítulos precedentes— lo necesario para que valga la pena recordar desde cierta nueva óptica algunas consideraciones ya hechas en otros momentos¹ a propósito de la posible «exterioridad» de ciertas situaciones lingüísticas con respecto a lo mediado por el acontecimiento o vuelco que tratamos de describir por de pronto hablando de la Grecia antigua. Se dijo algo de una recepción helenística, de la cual forma parte en general incluso la fijación de un *corpus* y, desde luego y en todo caso, la constitución de una gramática con la cual se leen ciertos textos, gramática que, en versiones más o menos refinadas y perfeccionadas, sigue y seguirá siendo la inevitable vía de acceso a ellos. A algo así como una «exterioridad» se apuntó, pues, con base en la propia gramática en cuestión, y no podría ser de otra manera; se apuntó, pues, de una manera paradójica, pretendiendo encontrar en el uso que esa gramática hace de las inevitables categorías de la gramática (como el sujeto y el predicado, el nombre y el verbo, etcétera) giros en los que queda patente que esa inevitabilidad, sin mengua de ella misma, es en todo caso problema nuestro y no de las situaciones lingüísticas observadas. En esta línea de trabajo y con referencia al hebreo bíblico y al arameo antiguo (es decir, hasta el bíblico inclusive), se apuntó a una especie de implícita autodestrucción del modelo oracional (por lo tanto de las categorías mencionadas) en la gramática, y, en un esfuerzo quizá desesperado por designar de alguna manera algo que aparecía por debajo al perder consistencia el uso de la noción de oración, se empleó la expresión «mención compleja». Esta fórmula no comportaba sino la noción de una articulación en la que no

está especificado que la misma tenga carácter apofántico ni que no la tenga, porque a lo que se quería apuntar era a que la situación lingüística de la que se trataba no requería esa especificación. Entre la noción así sugerida y aquello que en el capítulo precedente hemos encontrado como el coyuntural significado de la palabra *lógos* cuando Aristóteles lo hace subyacer a su definición del *lógos apophantikós*, hay desde luego alguna conexión; la diferencia entre ambas nociones procede relevantemente del hecho de que en la situación lingüística en la que se encuentra Aristóteles sí que está en principio y de manera general requerida la especificación de si la articulación es o no la de *ónoma* y *rhêma*; es incluso no otra cosa que el carácter marcadamente preciso de los mecanismos para esa especificación lo que permite excepcionalmente eludirlo. De manera reiterada hemos insistido en que el reconocimiento de esa estructura como de una peculiar completud del decir se da en griego con carácter original, es decir, a diferencia de lo que ocurre desde el Helenismo, no con el carácter de la obviedad. A esto responde el que allí sean hechos actuales de lengua (y no meramente obviedades de algún otro tipo) ciertos fenómenos de estructura lingüística que hemos conectado con aquel reconocimiento; y a lo mismo responden también las diferencias que en todo momento nos hemos ocupado de subrayar entre, por una parte, lo que en verdad hay en Aristóteles en cuanto a *ónoma* y *rhêma* y *tò apophantikón* y, por la otra parte, un concepto más vago de lo «apofántico» en el cual entraría todo lo que constituye la gramática, esto es, la conexión sujeto-predicado, la oración, etcétera. Ahora distinguiremos entre lo uno y lo otro empleando en un caso literalmente la expresión griega, *tò apophantikón*, en el otro, en cambio, su recepción moderna, el adjetivo «apofántico». Es evidente, pues, que con este último no designamos fenómeno único alguno, sino un abstracto, es decir, algo cuya constatabilidad pudiera tener en cada caso un significado diferente. Así, referido a las lenguas modernas, lo apofántico quiere decir que la conexión de sujeto y predicado tiene que poder distinguirse nítidamente de la de núcleo y atributo, o, lo que es lo mismo, que tales lenguas están mediadas por el vuelco griego; en cambio, lo apofántico encontrado en otras partes podría querer decir que en

esas partes debió de ocurrir hasta cierto punto e independientemente algún fenómeno para cuya caracterización no encontramos mejor recurso que el de establecer una parcial y problemática semejanza con el citado vuelco griego.

En el esbozo de tarea que hace poco hemos recordado referente a la gramática del hebreo bíblico y el arameo antiguo desempeñaba un papel importante la constatación de que, asumidos los conceptos fundamentales de la gramática, no queda, en lo que se refiere a esas lenguas, otro remedio que reconocer carácter por completo irreductible y papel central a la llamada «oración nominal» contrapuesta en principio a la «oración verbal»; al menos esto, porque incluso se reconoció que podría haber algo más en cuanto a centralidad de la «oración nominal». La nitidez de esta constatación está reforzada por el hecho de que no hay en absoluto un «verbo cópula». Todo esto que estamos recordando se formula a menudo como característico de las lenguas «semitas», lo cual tiene cierta utilidad descriptiva sin perjuicio de que el parentesco genético carezca en sí mismo de relación con cuestiones estructurales. Una de las lenguas de ese grupo, y precisamente una con documentación más antigua que la de las citadas, es el acadio. También la gramática con la que podemos entender el acadio emplea las nociones de «oración nominal» y «oración verbal»; ahora bien, en el modo en que lo hace entra en juego un elemento, peculiar del acadio, que puede arrojar cierta luz sobre nuestra problemática y del que vamos a ocuparnos a continuación. Tendremos que restringir el campo de observación lingüística con el fin de mantener esta exposición dentro de ciertos límites pragmáticos; centralmente nos referiremos al «antiguo babilonio», que pasa por ser uno de los «dialectos» del acadio, y eludiremos entrar en el detalle de cuáles de las cosas que decimos pertenecen al acadio en general y cuáles al antiguo babilonio en particular.

En principio, el hablar de «oración nominal» y «oración verbal» implica que ciertos flexionables son «verbos» y otros no lo son, y esto tiene que ver con una diferenciación de tipos de flexión. Y también en acadio, en efecto, ciertos flexionables tienen flexiones que otros no tienen y que autorizan a la gramática a lla-

mar «verbos» a los primeros. Sin embargo la gramática para el acadio se ve llevada por los hechos de la lengua a contar como «verbales» ciertas oraciones en las que el flexionado que justifica esta clasificación es uno que no tiene las flexiones propias y exclusivas del «verbo», esto es, que puede ser en principio cualquier «nombre»; se ve, pues, conducida a considerar como «verbal» cierta flexión que no pertenece a tipo alguno particular de flexionables, que puede ser también la de un «nombre», y ello a pesar de que hay ciertamente, también en acadio, flexiones (no esa de la que estamos hablando, sino otras) específicas de cierto tipo de flexionables y que, como tales, autorizan a la gramática a distinguir entre «verbo» y «nombre». La flexión que se encuentra en la peculiar situación que acabamos de describir es lo que las gramáticas hoy suelen llamar el «estativo». Si la gramática clasifica la construcción en cuestión tal como hemos dicho que lo hace, es porque percibe en ella algo que en efecto es propio de la «oración verbal» frente a la «nominal», aunque no sea la presencia trivial de un «verbo», o, dicho de otra manera, es porque conecta esa construcción con una definición de lo «verbal» más profunda que la mera constatación de cierto flexionable; y, de acuerdo con el origen teórico del concepto «verbo», ese hecho diferencial no puede ser otro que el de que esté implicado un procedimiento general de expresión de lo «apofántico». Cuando con razón o sin ella se habla de «oración nominal», ciertamente se está suponiendo que, en concreto, lo apofántico está expresado (si no, no sería oración), pero no se está invocando ningún procedimiento general para su expresión. Así, pues, si la gramática para el acadio detecta el mencionado hecho diferencial de lo «verbal» incluso allí donde no hay un «verbo» en definición trivial de esta categoría, es que está detectando el hecho diferencial en sí mismo, es decir, una expresión marcada como tal de lo apofántico. Si esto es así, entonces, además de estar diciendo algo sobre la gramática, estaríamos reconociendo en la lengua acadia algo así como un destello, una aparición parcial, de aquello que hasta el momento y de manera consumada hemos detectado en griego. Para mantener esta hipótesis o desecharla, todavía quedan otras consideraciones por hacer, parte de las cuales se harán a continuación.

Aquellos términos de la flexión del «estativo» acadio que no tienen marca «pronominal», es decir, las «terceras personas», son, al menos en antiguo babilonio, idénticos con aquella forma del nombre que queda al margen de la sintaxis de la «rección nominal», forma que las gramáticas llaman *status absolutus*, pero que no tiene nada que ver con lo que para el hebreo y el arameo se llama así²; más concretamente: en el caso del estativo de nombres esas terceras personas son idénticas con el *status absolutus* del nombre, y en el caso de verbos lo son con el de un nombre que la gramática clasifica como «adjetivo verbal». Toda esta constatación confirma la identificación del estativo como expresión del carácter apofántico de cierta yuxtaposición, pues, en efecto, el expresar tal carácter requiere diferenciar frente a la constitución de un grupo nominal. En la misma línea cabe quizá citar no sólo que el acadio tiene bajo ciertas condiciones un significante para el carácter «subordinado» de oraciones, sino también el que ese significante, que se añade a la flexión del verbo, aparece igualmente con el estativo; y algo similar ocurre también con otra característica ampliación de la flexión verbal, el llamado «ventivo».

Nada de lo dicho puede en modo alguno significar que la conceptualización «oracional» sea substancialmente más adecuada para la descripción del acadio (o del antiguo babilonio) que para la del hebreo bíblico o el arameo antiguo. El uso de esa conceptualización sigue siendo en todo caso problema nuestro. A fin de cuentas también todo lo que dijimos del hebreo y el arameo se basaba en la aprehensión gramatical de ellos, y no podría basarse en ninguna otra cosa. Todo lo que vemos es que, en el ejercicio del trabajo gramatical, sucede con el acadio alguna cosa peculiarmente diferente de las que habíamos encontrado con los otros dos, peculiaridad que problemáticamente relacionamos con alguna medida en la que pudiera estarse produciendo algo quizá comparable a la ruptura apofántica. Las pocas consideraciones que aún haremos en este capítulo apuntan a aspectos que tendrían que quedar implicados en una mayor clarificación de lo sugerido.

El hecho de que para diferentes lenguas la gramática emplee la palabra «caso» como designación de alguna dimensión morfemática en cada una de ellas responde seguramente a que, además de

la pertenencia a la «flexión nominal», se percibe algún aspecto común en el significado de esas dimensiones propias de lenguas diferentes. Podemos intentar formularlo diciendo que el caso es siempre la posición del objeto nombrado en relación con algo desde lo cual en el decurso (en el texto) se lo contempla; si suponemos la estructura oración, entonces el significado en cuestión resulta ser el papel del nombre en la oración; pero esto todavía no significa que se trate de la situación del nombre en cuanto al hecho mismo de la pertenencia a la oración, esto es, de si el nombre es él mismo un miembro de oración, de si sólo en su dependencia con respecto a otro entra en un miembro de oración, etcétera; de hecho, los casos del árabe clásico tienen este último tipo de significado³, mientras que los del latín (y los del griego y el antiguo indio en la medida en que se los interpreta dentro de la estructura oración) significan relaciones dentro de la oración, pero no la propia relación de pertenencia a la oración. En lo que se refiere a los casos del árabe, lo que acabamos de decir ilustra bastante bien la imposibilidad de concluir identidad alguna a partir de la continuidad evolutiva, pues tanto salta a la vista el parentesco evolutivo con los casos del acadio como la imposibilidad de referir a este último alguna definición del tipo de la que hemos esbozado para el árabe; aun dando por supuesto el empleo gramatical de la noción de oración, la definición de significado de los casos no podrá tener para el acadio un aspecto similar al de la empleada para el árabe, sino que habrán de entrar en juego relaciones que no serán meramente la pertenencia a la oración. Ello es importante para poder sostener que en el acadio no nos encontramos ante la presuposición de la estructura oración, sino que los movimientos en la línea del señalamiento de lo apofántico son desarrollos propios y originales.

Preparar el terreno para que pueda hacerse justicia a las problemáticas que ahora hemos intentado mencionar comportaría también precisiones sobre otros puntos de gramática. En acadio hay, como es sabido, el *status constructus* del nombre como signo de que del nombre en cuestión depende algo, y no hay, en cambio, la determinación como categoría morfológica. Una de las cosas que pueden depender de un nombre es el genitivo de un

nombre; otra es una oración; en ambos casos el nombre en *status constructus* puede no ser ninguno en concreto, sino cierto «pronombre», el cual es la mera figura estructural de un nombre en *status constructus* en general, sin contenido léxico particular, y se emplea cuando o bien semánticamente no ha lugar a nombre alguno, o bien el nombre está, pero en construcción cerrada (en *status rectus* o situación similar), teniendo entonces la construcción encabezada por el «pronombre» el carácter de aposición al nombre. El grupo constituido por un nombre en *status constructus* y su dependiente, en cualquiera de las variantes, incluida la del citado «pronombre» (desgraciadamente llamado «determinativo»), tanto puede ocurrir con el significado de determinado como con el de indeterminado, y esta indefinición de principio (posibilidad de que, según el contexto, sea lo uno o lo otro) se mantiene incluso cuando el regido está semánticamente definido al respecto. En el caso, cuya posibilidad ya hemos mencionado, de que lo dependiente en las construcciones que estamos mencionando sea una oración, el llamarla «de relativo» es un error que lleva incluso a hablar como si el mencionado «pronombre», cuando lo hay en ese contexto, de alguna manera tuviese o representase el «caso» que según nuestros esquemas correspondería al relativo por su papel dentro de «su» oración, siendo lo cierto, sin embargo, que el tal «pronombre» no pertenece en manera alguna a la oración dependiente y que, si a toda costa se quiere atribuirle un caso, tendrá que ser el que corresponde al papel que la construcción («pronombre» más oración dependiente) desempeña dentro de la oración englobante.

NOTAS

¹ Cfr. mi *Lengua y tiempo*, en especial capítulo 6.

² La forma contrapuesta al *status constructus* se llama en las gramáticas del acadio *status rectus*.

³ Cfr. mi *Lengua y tiempo*, capítulo 8.

8. Aspectos del «Crátilo»

Tratando de hacer ver el papel de cierta doble posición o situación de bisagra o de filo de la navaja, posición o situación que aquí y en algunos trabajos anteriores hemos tratado de empezar a describir también como situación lingüística, uno de los recursos que hemos empleado ha consistido en hacer notar cómo es precisamente esa situación lo que se expresa en ciertas problemáticas sólo a primera vista distintas unas de otras; se ha hablado de la *pólis* e incluso se han mencionado las artes plásticas; en especial, aunque esta especialidad se deba sólo a opciones expositivas para el presente trabajo, se ha atendido a cómo es precisamente la indicada situación la que confiere sentido a fórmulas y modos de decir que luego serán asumidos como definitorios de lo que desde después se llamará «la filosofía», y, más en particular, se ha efectuado esto mostrando desde dónde justifica Aristóteles el que el problema se llame «el problema del ser». A estas alturas de nuestro trabajo, resultaría ya pesado tener que insistir en que el reconocimiento de la inherencia a esa determinada situación no «relativiza» los problemas ni les quita pertenencia a «las cosas mismas»; bien al contrario –si se quiere una fórmula que sólo vale como resumen de investigaciones ya muy largas–, lo que hace es reconocer a aquella situación o bisagra o filo de la navaja el carácter de aspecto ineludible de «las cosas mismas». Una afirmación así no puede tener ninguna demostración general y previa; se acredita sólo en la continuada experiencia de que es interpretando en esa línea como los textos interpretados resultan ser menos «limitados» y «relativos», de que, por ejemplo, si conseguimos entender toda la filosofía de Aristóteles como el ejercicio del «problema del ser» en el

sentido que a esta fórmula aquí hemos dado, es precisamente entonces cuando Aristóteles resulta ser más ineludible; o, dicho de otra manera, de que lo «hermenéutico» es idéntico con lo «fenomenológico». Se estaría exponiendo, en definitiva, que el que Aristóteles exprese esa bisagra o ese filo de la navaja es lo que hace que Aristóteles ponga de manifiesto las cosas mismas. Por razones obvias no podemos poner aquí manos a la obra. Lo que, en cambio, brevemente haremos será introducir algo por lo que nuestra presentación de la cuestión se ayude a liberarse de la apariencia de concernir en particular a un autor. Señalaremos también en la obra de Platón lo que pudiera considerarse como el correlato de aquello que para Aristóteles encontramos interpretando los cuatro primeros capítulos del *De interpretatione*, bien entendido que, debido al diferente carácter (nada «externo», por cierto) de la obra de uno y el otro pensadores, en Platón nunca podría tratarse de unos determinados capítulos de un determinado escrito.

Volvamos a que lo que siempre ya está aconteciendo, o el juego que siempre ya se está jugando, se anuncia siempre con el carácter de una diferencia, una distancia, un «entre», un «de ... a ...». La reiteración de esta figura resultaba tener que ver con que lo «siempre ya» es a la vez lo que siempre ya ha quedado atrás, lo que «deja ser»; «ser» es, a la vez, que el «ser» haya quedado atrás; esto se expresaba en que la tematicidad, es decir, ni más ni menos que el «es», comportaba que la misma cosa a la vez ya no «fuese» (el zapato ya no era zapato). Pues bien, ambos pensadores ahora citados, Platón y Aristóteles, aluden a lo que siempre ya acontece empleando para tal alusión la estructura de la tematicidad, «algo de algo», y, a la vez, muchas veces hemos tenido que insistir (para Aristóteles por última vez aquí mismo, para Platón en muchos otros lugares) en que el «ser» al que se refieren ambos es en principio aquel que hemos caracterizado como no temático o pretemático. En esto no hay inconsistencia ni inconsecuencia; todo lo contrario; se expresa así el complejo estado de cosas: en cuanto que la cosa es, su ser mismo queda atrás, y el que la tematización sea por de pronto ni más ni menos que eso, a saber, que la cosa es, se pone de manifiesto en que la tematicidad de un término (a saber, de la cosa) tenga como su otra cara la relevante no tematicidad del otro, a saber, del *eídos*. En

Platón, como es sabido, esta irreductible diferencia entre los dos estatutos es el diálogo mismo, interpretación que da lugar a la cuestión de cómo puede eso que es el diálogo mismo ser mencionado dentro del diálogo; etcétera¹.

Al encontrarse con la tesis de que no habría de suyo una «rectitud de las designaciones», el Sócrates del diálogo «Crátilo» argumenta de entrada de la siguiente manera: una designación, un acto de designar o significar, es la «parte» más pequeña de un «decir», y, siendo esto así, no se entiende cómo podría eso que convencionalmente ya hemos traducido como «verdad o falsedad» pertenecer al decir sin pertenecer a sus partes. Ninguno de los participantes en el diálogo parece percibir defecto alguno en la argumentación; el lector moderno, en cambio, se irrita: de que «la casa de Pedro es alta» haya de ser verdadero o falso no se sigue que lo mismo ocurra con «de». El desencuentro es debido a que se está hablando de cosas distintas, y ello en más de un aspecto y sentido; tratamos a continuación (en varias etapas) de aclararlo.

Para empezar, los motivos que el griego tiene para dar por admitido que en el decir ha de haber eso que traducimos por «verdad o falsedad» son de índole bien distinta de la de aquellos por los que el moderno admite la tesis que a primera vista es traducción de aquella. El griego no opera desde (o con base en) la noción de enunciado. Tanto lo que significa en general *alethès è pseúdos* como el porqué de que haya de admitirse en general la doble posibilidad son los mismos que ya expusimos en el capítulo 3. Allí donde nuestras traducciones ponen «¿Digo algo acertado?» o cosa parecida, el texto griego tiene simplemente «¿Digo algo?»; en griego al decir como tal le pertenece ser *alethés*, y el verdadero problema, el que trae de cabeza a más de un griego, es el de cómo puede entonces un decir, siendo en verdad decir, ser *pseudés*; y el griego se crea en efecto ese problema, es decir, no tienen más remedio que admitir que, en efecto, el decir puede ser también *pseudés*, pero esto le ocurre al griego por algo bien diferente de la obviedad que tal dualidad tiene para el moderno, a saber: al griego le ocurre porque reconocer *tò alethés*, admitirlo como relevante, es lo mismo que reconocer la posibilidad de lo contrario; Sócrates y Hermógenes, en el aludido pasaje del «Crátilo», no

saben cómo es eso de *alethès è pseûdos* en el decir; sólo saben que, sea como fuere, cosa que de momento queda allí pendiente, en todo caso han de admitir que lo hay, y ello sencillamente porque de lo que están tratando es de tomar en serio *tò alethés*.

La citada consideración referente a las «partes» del decir es, además, espontáneamente malentendida por el lector moderno por el hecho de que éste, en todo cuanto concierne a «partes», «dividir» y similares, toma como base la representación del continuo ilimitado, es decir, admite que en principio cabe dividir por cualquier punto y que, a partir de eso, se pueden tener unas u otras razones para hacerlo por aquí o por allí. En griego, en cambio, eso del continuo ilimitado puede a lo sumo ser una sofisticadísima noción a la que en algún momento trabajosamente se llegue; nunca es un supuesto ni una obviedad. Dicho de otra manera: en griego el «dividir» es conocimiento, es reconocer una articulación o estructura; la cosa «tiene partes» en la medida en que de suyo las tiene, es decir, en la medida en que ella misma es una estructura, y entonces el partir o cortar o dividir es el acto fenomenológico. Siendo esto así, y sin que por el momento sepamos (porque, en efecto, no se sabe en ese momento del diálogo) cómo podrá ser eso de que el decir pueda ser verdadero o lo contrario de verdadero, en todo caso se impone la consideración de que una estructura verdadera implicará partes verdaderas, e igualmente al contrario, puesto que el ser y no ser de la parte es el ser y no ser de la estructura. La argumentación compartida por Sócrates y Hermógenes, correctamente entendida, es impecable, y la irritación de nuestros contemporáneos está fuera de lugar. Lo que sí ocurre es que Sócrates y Hermógenes sólo saben en ese momento que tiene que haber algo así como una alternativa del tipo *alethès è pseudés*, y no saben (y es esencial para el diálogo el que al menos de momento no sepan) en qué consistirá esa alternativa.

Ya en los capítulos en los que expresamente nos referíamos a Aristóteles quedó dicho, y no con referencia a Aristóteles en particular, sino a propósito de toda la Grecia arcaica y clásica, que eso de *tò alethés* (y, por lo tanto, en virtud de lo dicho, *tò alethès è pseûdos*) tiene lugar en el «andar con» y «habérselas con». Cabe preguntarse entonces si la referencia de esa alternativa en particular al

«decir» está acaso considerando el decir como un particular «habérselas». La ambigüedad pertenece aquí al fondo de la cuestión; por una parte, el decir sólo es asunto aquí por cuanto es una estructura común del habérselas en general, decir es lo que siempre ya está uno haciendo, sea lo que sea lo que uno está haciendo, y en este sentido no puede ser ningún particular habérselas; pero, por otra parte, inherente a la cuestión que se está planteando es el que, con carácter problemático, se introduzca la noción de una pericia o destreza, de un «ser capaz de habérselas», esto es, de un «saber» o «conocer» en el sentido griego de esas palabras, tal que el ámbito en el que uno sería diestro o experto sería de alguna manera el decir mismo. Cuando eso de que el saber es el «ser capaz de habérselas con» aparece de algún modo expresamente en un texto griego, esto es, dicho por griegos para griegos, entonces aparece más bien formulado a la recíproca, es decir, en los términos de que el operar y hacer y «habérselas con» es conocimiento, es reconocimiento del ser propio (esto es, de la irreductibilidad) de la cosa; no corta (ni hace ni opera ni se las ha) aquel que, por así decir, corta por cualquier parte con cualquier cosa, sino aquel que corta por allí por donde, al ser cortada, la cosa es en efecto lo que ella es (por donde el cortar «deja ser») y —lo que en el fondo es lo mismo— con aquello con lo que esa cosa, al ser cortada con ello, comparece; el que sea necesaria una pericia, un «saber», estriba precisamente en ese carácter de reconocimiento (por lo tanto de saber o conocer) que el operar tiene. Así, pues, también el ya mencionado problema de una pericia en el decir se plantea en los términos de que la cosa en efecto comparezca o tenga lugar, de que el «con qué» del decir, por lo tanto el del designar o significar, que es, como hemos visto, la parte mínima de un decir, sea para ello el adecuado, etcétera; si no puede ser «con» cualquier cosa, entonces, por lo mismo, habrá también una destreza o pericia, esto es, un saber, capaz —sólo él— de «poner a disposición» el «con qué» del designar o significar; no entraremos ahora en por qué en el «Crátilo» se llama a ese experto o perito el *nomothétes*, en todo caso, el «aquello con lo que», como cualquier cosa, es lo que es no en otra parte que en el habérselas con ello, en el hacer uso de ello, y, por lo tanto, el juez y crítico y supervisor de la obra del *nomot-*

hêtes será aquel cuya pericia, cuyo saber, lo sea en el designar, esto es, en el decir; nótese bien: no podrá ser él mismo el *nomothêtes*, pero será aquel en cuyo sabio operar el *nomothêtes* sea reconocido como tal; el nuevo personaje, evidentemente, no es otro que aquel, tan problemático, con el que ya nos hemos encontrado a propósito de si el decir mismo es un particular habérselas. Ahora bien, esta última noción, la de una pericia en el decir mismo, de acuerdo con lo que poco más arriba hemos dicho, es la de un saber o investigar que sería el de lo siempre ya supuesto, la relevancia de lo que siempre ya está aconteciendo. Y sabemos que ese saber es lo que en Platón es el diálogo mismo, «la marcha del diálogo» (*he dialektikè méthodos*); por eso el nuevo personaje es designado como el *dialektikós*.

Con ello el problema que inicialmente aparecía como el de la rectitud de las designaciones ha experimentado un desarrollo y desplazamiento que han hecho de él en el fondo el problema de aquello que ocurre en el diálogo mismo. El problema se ha vuelto expresamente «metadiálogo», y por ello justamente en ese punto el diálogo experimenta, en cuanto a estilo y manera, aquel tipo de vuelco que en otra parte se ha expuesto como el modo que Platón tiene de afrontar la imposibilidad del metadiálogo²; si hasta aquí el diálogo se producía de manera directa y sobria, en adelante, en cambio, y por un largo tramo, los personajes hablarán exigiendo que no se tome en serio lo que dicen, insistiendo en la extravagancia y calificando el contenido de «delirio», y hablarán, en efecto, haciendo algo así como «contar historias». Ese proceder se introduce mediante un giro en el que se escoge entre seguir a «los sofistas» o a «Homero y los poetas». El que la opción sea esa significa que entre los dos términos hay algo en común y a la vez una contraposición. Lo que hay en común es que por un lado y por el otro se está postulando de alguna manera un saber (destreza, pericia) que, por serlo en cuanto al juego que siempre ya se está jugando, no lo sería de ámbito particular alguno. Pero en el poeta esa pretensión sólo está por el hecho de que él se tiene o es tenido por un experto o perito en «decir» y ya hemos indicado algo sobre qué es lo que ocurre cuando nada menos que el decir se erige en el ámbito de una pericia; lo hemos recordado en este

mismo capítulo, pero ya en alguno anterior había aparecido la tentación que es inherente al hecho de que haya un decir que se caracterice como el decir excelente, el del maestro en decir³; en todo caso, en el poeta la mencionada pretensión está sólo en cuanto que está sugerida en el peculiar carácter de la pericia que él cultiva; no está en cambio como pretensión propiamente dicha; el poeta no pretende decir lo que siempre ya acontece; dice cosas: esta y aquella y la otra cosa; donde de alguna manera late lo siempre ya supuesto es en el hecho de que las diga de manera especialmente diestra, en que haya un decir excelente frente a un decir trivial, en que lo haya, pero no en el contenido de ese decir, esto es, no en que el poeta dijese otra cosa que cosas, esto es, que esta y aquella y la otra cosa. Opuesto es el caso del personaje que característicamente aparece en los diálogos de Platón como el «sofista»⁴; él es quien pretende expresamente un saber que no lo sería de ámbito particular alguno, por lo tanto que de alguna manera se correspondería con aquella pretensión de una cuestión del juego que siempre ya se está jugando, sólo que, al pretenderlo, el sofista está haciendo de ese saber a su vez también un saber de cosa, esto es, un saber que, no siéndolo de ninguna cosa o ámbito de cosas en particular, sin embargo sería saber positivo, destreza que logra algo; y pretender un saber que sería de cosa y a la vez sería uno, no particular, es pretender que hay algún plano, que sería precisamente el del saber que se pretende y por lo tanto el de lo verdadero, en el que todo es de alguna manera uno; pero esto, unidad de cosa, unidad óptica, en griego no es pensable de otro modo que como abolición de la irreductibilidad, por lo tanto abolición de lo único que el griego entiende como «ser»; noche en la que todos los gatos son pardos⁵. Cuando el Sócrates del «Crátilo» dice que él y su interlocutor no pueden seguir la vía de los sofistas porque no poseen las dracmas requeridas, y cuando también en otros lugares de diálogos de Platón la enseñanza de los sofistas aparezca conectada con las dracmas, con ello se está aludiendo a cierta manera de comparecer (o de difuminarse) las cosas en la que éstas aparecen en una tendencia a la indiferenciación, a la mera suma de lo uno con lo otro⁶. Rechazada por esta razón la vía de los sofistas, es el seguimiento de los poetas algo más que simplemente el camino

que queda; para esto acabamos de recordar que el poeta dice cosas. Estábamos –lo dijimos unas líneas más arriba– en el momento de la irrupción expresa del metadiálogo, y también acabamos de recordar cómo esto tiene que coincidir con que se empieza a hablar reclamando a la vez que lo que se dice no sea tomado en serio en sí mismo («sobredistanciamiento intradiológico») y con que se pasa a «contar historias», a hablar narrativo-descriptivamente, tal como se habla de cosas; es así con independencia de que aquí el relato sea concretamente el de una ficticia invención y/o elección de determinadas palabras; ya se ha expuesto en otros lugares⁷ cómo ese modo de hablar forma parte de la manera que Platón tiene de asumir que un decir y preguntar del juego que siempre ya se está jugando es un decir que dice su propia imposibilidad. De acuerdo con todo lo que hemos expuesto al respecto, el relato está obligado a ser un delirio y a exhibir su condición de tal. Lo que no impide que todos los detalles de él estén, como siempre, exquisitamente cuidados. Así, dado que el extravagante despliegue no puede sino exponer unas palabras a partir de otras, y que esto conduce a la ficción de algo así como unas palabras primeras, no es casualidad que dentro del relato se señale cómo los significados de esas palabras «primeras» se relacionarían con la órbita del «fluir» y de este modo se conecte el contenido del relato con aquella «antigua sabiduría» que reiteradamente en diálogos de Platón se enlaza con la pretensión sofística⁸; se hace así justicia a lo que de todos modos se reconocía como común al hecho del poeta y a la figura del sofista, a saber, el tener algo que ver con la pretensión de un saber o de una problemática que no lo sería de este o aquel ámbito particular, pretensión que, en efecto, en su asunción positiva, «sofística», comporta la abolición de la irreductibilidad y, por lo tanto, de la determinación misma, esto es, comporta el «fluir». Ocurrido esto, sin embargo, la atención del diálogo se desplaza desde que aquellos significados primeros sean el «fluir» o sean otros en dirección al hecho mismo de que la fórmula del relato, aun dentro de lo delirante, no ha hecho sino remitir la pregunta de unas palabras a otras, esto es, remitir todo a la cuestión de en qué consistiría la rectitud de aquellas designaciones primeras; aquí se anuncia el final del delirio, el relato ya no da para más. La

noción misma de unas designaciones primeras pertenece ella misma todavía al delirante relato; lo que ocurre es que, bajo la forma, perteneciente igualmente a aquel mismo delirio, de remisión de todo a la legitimidad de unas designaciones primeras, lo que se hace es recuperar la cuestión misma de la legitimidad de las designaciones en general. Se la recupera con un uso de la noción de *mimesis* que es inevitable confrontar con el libro X de «La república». En uno y otro lugares, esa noción es el artificio elegido para hacer referencia a la problemática pretensión de un saber no particular, y en ambos aparecen conectadas entre sí en esa referencia una parte que serían Homero y los poetas y otra que serían los sofistas⁹. En «La república» el peculiar carácter de la distancia del diálogo de Platón frente a esa pretensión se expresa en que, por una parte, la *mimesis* misma es objeto de rechazo y, a la vez, esto se hace no en otro lugar que en aquella forma, el diálogo, de la que quizá deba decirse que sólo ella tiene por completo, de comienzo a final y sin resto, el carácter de *mimesis* en los precisos términos en que esta noción se ha definido; parece como que la *mimesis*, llevada a cierto extremo, resulta ser otra cosa, algo así como distancia o ruptura. En el «Crátilo», el recurso para esto mismo es ligeramente diferente; aquí se contrapone frente a la *mimesis* referida a estos o aquellos caracteres de la cosa, a esto o aquello que la cosa es o no es, algo así como otra *mimesis*, referente no a lo que la cosa es, sino a esto otro: en qué consiste, en el caso de esa cosa, ser; o, en otras palabras: qué es ser A o qué es ser B; eso «otro» para cuya mención Platón frecuentemente echa mano de la palabra *eídos* y que en el punto del «Crátilo» al que ahora nos estamos refiriendo se designa sencillamente como el «ser», en griego la *ousía*. Un proyecto así implicaría entre otras cosas que se estaría haciendo presente un «qué es ser A» o «qué es ser B», esto es, que habría una *dihairesis* lograda; el problema de cómo formular los límites de la *dihairesis*¹⁰ es el problema del metadiálogo, del cual ya hemos hablado; por eso ahora se recae por unos momentos en la extravagancia, para mostrar que sólo se consiguen cosas «ridículas»; no se llega, pues, a nada, ... «salvo que Crátilo, aquí presente, diga otra cosa»; se pone entonces de manifiesto que, durante todo el diálogo, Crátilo, en silencio, ha estado tomando en serio lo que

era delirio, y la confrontación con esa postura da lugar a lo que a continuación va a ocuparnos.

En el diálogo se defiende, ciertamente, que sí que hay una cuestión de rectitud de las designaciones. A la vez, la marcha del diálogo ha mostrado, en el modo en el que esto en efecto sucede en los diálogos de Platón, que el criterio así reconocido sólo comparece en el continuado fracaso del continuado intento de fijarlo, es decir: precisamente en «la marcha del diálogo». En otras palabras: la cuestión de la rectitud de las designaciones está siendo identificada con la cuestión de la *areté*. A esta última identificación tampoco es ajeno Crátilo; pero él, en línea con otra actitud frente al problema mismo de la *areté*, se mantiene en que el reconocimiento de la cuestión es el de que ha de haber un criterio del que quepa un eventual uso positivo. Pues bien, en cuanto Crátilo se ve obligado por las preguntas de Sócrates a aclarar su postura, se pone de manifiesto que lo que hay tras esa actitud suya es algo que a nosotros, en nuestra propia exposición, nos es ya conocido, pues lo hemos necesitado como interlocutor ficticio para exponer cierto paso de Aristóteles. Esa postura que ya conocemos es la siguiente: se significa aquello que se significa; lo que no se significa, sencillamente no se significa; y así no queda sitio para cosa tal como el «error». Esta actitud es, en efecto, la que se expresa en la suposición de un criterio positivo del «de suyo significar», pues, supuesto que hay tal criterio, y con independencia de que lo conozcamos o no, lo que en cada caso significa es lo que de acuerdo con ese criterio significa en cada caso, y no puedo significar «erróneamente». El verdadero interlocutor de Sócrates ha pasado, pues, a ser en el fondo aquel ficticio interlocutor en el que, exponiendo a Aristóteles, representábamos la situación frente a la cual se produce la diferencia irreductible, la ruptura o el hachazo que es *tò apophantikón*. Y, en efecto, lo que las subsiguientes preguntas de Sócrates hacen es obligar a reconocer que, si la presencia o el aparecer ha de ser relevante, si, por lo tanto, ha de ser siempre posible el despiste o el ocultamiento, entonces ha de haber una dualidad irreductible de estatutos. De hecho, hasta este momento del diálogo sólo se había hablado en general de «partes» en el decir; ello, ciertamente, dicho en griego, tenía que significar —y en esto hemos insistido— una articulación o

estructura constitutiva del decir mismo y por la que quedarían constituidas las partes; pero sólo ahora se menciona en concreto la articulación misma. Consiguientemente, esas «partes», de las que hasta aquí se hablaba en general, eran en efecto hasta aquí designadas con un nombre general; se las llamaba normalmente *onómata*, esto es, algo así como designaciones o significaciones; la consecuencia inmediata de la discusión con Crátilo a la que acabamos de referirnos es que a *ónoma* pasa a contraponerse *rhêma* y el *lógos* pasa a ser considerado expresamente como la *synthesis* de ambos en la que cada uno de ellos es lo que es¹¹.

El «Crátilo» es uno de aquellos diálogos de Platón en los que la complejidad estructural tiene que ver con el hecho de que la pregunta dialógica se formula ya de entrada en términos que encierran una vocación metadialógica y esta inicial tendencia es llevada por la propia marcha del diálogo a metadiálogo efectivo, cuya viabilidad —como ya sabemos— comporta una problemática que desata las peculiaridades de expresión a las que ya se ha hecho referencia. En efecto, la tendencia metadialógica está anunciada ya en el comienzo mismo por el hecho de que la pregunta, el «¿qué es ser ...?» o «¿en qué consiste ser ...?», en este caso «¿en qué consiste la rectitud de las designaciones?», aparezca no sencillamente como esa pregunta misma, sino como la pregunta de si eso es o no una verdadera pregunta, de manera que la cuestión no meramente se desarrolla o tiene lugar, sino que es materia en su carácter mismo de cuestión. Esa tendencia se cumple en el hecho de que, cuando (más allá de la pregunta sobre la pregunta) se llega a la pregunta misma, ésta se despliegue con carácter metadialógico marcado por los recursos específicos para la expresión del metadiálogo, en concordancia con el hecho de que entretanto se ha visto cómo es en el operar del *dialektikós* en cuanto tal, y no en ninguna otra parte, donde la rectitud de las designaciones se reconoce como tal; todo lo cual significa también que la identificación con la cuestión de la *areté* no sólo está ocurriendo por el hecho del diálogo, sino que de alguna manera se está diciendo. La secuencia metadialógica iniciada y continuada del modo que hemos esbozado conduce, ya cerca del final, al punto al que, como formulación de lo que en el diálogo mismo acontece, puede y debe conducir, a

aquello que es la substancia del diálogo, a saber, a la irreductibilidad de la diferencia de los dos estatutos, al *eídos* en cuanto rehusar la onticidad. Eso no es cierta problemática que aparece en cierto punto; eso es, en el caso de Platón, todo Platón; tal como, en el caso de Aristóteles, aquella dualidad del «de ... a ...», con el carácter que exponíamos comentando cuatro capítulos del *De interpretatione*, no queda efectivamente expuesta de otro modo que interpretando todo Aristóteles.

NOTAS

¹ Cfr. mi *Ser y diálogo. Leer a Platón* (Madrid, 1996).

² *Ibid.*

³ De hecho nuestro hablar de «los poetas» y «la poesía» con referencia a Grecia es sólo un pobre recurso con el que a veces no tenemos más remedio que conformarnos. En griego (arcaico o clásico) no hay propiamente una palabra para «poeta» o «poesía». Las palabras de la familia de *poieîn*, como es sabido, significan el hacer aparecer, llevar a cabo, *pro-ducere*; su uso para referirse a lo que nosotros llamamos «poesía» responde a ese significado general y, cuando no es meramente subsuntorio bajo la noción general, sino que designa especialmente la operación del que nosotros llamamos «poeta», entonces hay que entender que no se refiere en primer término a la «producción» del «poema», sino al hacer aparecer las cosas. Píndaro emplea, para designar su propia condición y la de aquellos a los que reconoce como congéneres, sencillamente la palabra *sophós*.

⁴ Sobre los varios niveles de significado de la palabra *sophistês*, véase mi ya citado *Ser y diálogo. Leer a Platón*, pp. 109-112.

⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 135-139.

⁶ En rigor no debe hablarse de «dinero», porque no hay ningún concepto que, siendo aplicable en común al fenómeno moderno así llamado y al antiguo que así se pretendería designar, sea a la vez suficiente para un interés teórico. Por similar razón, cuando se trata de cambio de cosas, debería evitarse decir «de mercancías». Esto, evidentemente, no puede discutirse aquí. Limitémonos, pues, a reconocer que ciertos lexemas, cuyas traducciones convencionales suelen ir en la línea de «riqueza» y relacionarse con el cambio, sirven a menudo para mencionar las cosas en una cierta tendencia a la indiferencia y a la mera suma.

⁷ Cfr. mi ya citado *Ser y diálogo. Leer a Platón*.

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 135-139.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 108-112.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 25-33.

¹¹ 431b-c. Recuérdese que también Aristóteles dice que los *rhémata* mismos, considerados al margen de la articulación, son *onómata*.

9. Lo lingüístico y lo «meramente» lingüístico

Cuando, interpretando a Aristóteles, descubrimos (en el capítulo 3 y varios posteriores) ciertas estructuras, no rehusamos decir que las mismas lo son «del decir», y, sin embargo, hubimos de hacer notar que hubiera estado fuera de lugar una pretensión de optar entre que el «algo de algo» significase que de algo se dice algo y que fuese más bien que a propósito de algo acontece o tiene lugar algo. Tal consideración se apoyaba mutuamente con esta otra, también allí formulada: si quizá del análisis de Aristóteles resulte de alguna manera la noción del enunciado, ello es posible precisamente porque lo que en ese análisis se analiza no es todavía el enunciado, sino que, siendo en efecto el decir, es el decir como la articulación del «andar con» y «habérselas con»; sólo así podemos entender que el decirse algo de algo, el decirse algo como algo, sea a la vez el que algo acontezca o tenga lugar por lo que se refiere a algo, el que algo acontezca o tenga lugar como algo. El hecho de que Aristóteles ilustre o ejemplifique citando palabras y secuencias de palabras pudiera estar siendo erróneamente interpretado (de eso, entre otras cosas, vamos todavía a ocuparnos) si lo tomamos desde una situación —la nuestra— en la que desde hace mucho tiempo es delimitación obvia la de una esfera específica de lo «meramente» «lingüístico» o de la «mera» secuencia de palabras. Similar consideración podemos hacer extensiva a lo que hemos encontrado en Platón. No cabe duda de que también aquí la referencia expresa en ilustraciones y ejemplos lo es a palabras. Y, sin embargo, es imposible entender qué pasa con el *ónoma* en todo el «Crátilo» sin tener a la vista en el fondo todo lo que hay implicado en el referirse a una cosa haciéndola comparecer; y, si cerca del

final del diálogo ya no hay simplemente y en general *onómata*, sino *ónoma* y *rhêma*, la distinción que ha surgido, digamos entre, por una parte, el referirse-a y, por la otra parte, el contenido-de-decir, es ni más ni menos que la distinción en virtud de la cual cabe también echar mano de la tiza no para escribir con ella en el encerado, sino –por ejemplo– para llevarla a la boca; el «como qué» es algo así como la opción de trato, y ello está –y así se ha expuesto reiteradamente– en la base de cualquier interpretación del *eidos* que haya de permitir entender cómo la percepción del *eidos* es el saber qué hacer con la cosa y saber hacerlo.

Resumámoslo así: todavía en el tiempo de Platón eso del «mero» texto, de la secuencia «meramente» «lingüística», no es lo que hay. Desde comienzos del Helenismo es, en cambio, obvio, y esa obviedad determina incluso toda la recepción de la literatura griega; la reducción a texto abarca incluso la pérdida material de lo que no entra en ese concepto. Así, las odas de Píndaro son para nosotros mero texto; a lo sumo podemos mediante penoso y a menudo problemático análisis métrico describir un ritmo, ciertamente sólo en el sentido de una descripción conceptual, nunca de percepción sensible; pero aun eso no es nada si se lo separa de otros aspectos definitivamente perdidos (incluso físicamente) ya desde el Helenismo. Por así decir: lo que Píndaro hacía no era componer un texto, sino poner a cierto conjunto de gente a actuar de cierta manera; el texto es el resultado de una operación abstractiva realizada en época posterior. Efectuada esa operación, es precisamente el texto lo que queda como interpretación de la noción de «decir». En el espacio de origen, en cambio, el decir es precisamente aquello indivisible que Píndaro hacía o, si se prefiere, hacía hacer a su coro. La diferencia a este respecto entre Píndaro y un dicente trivial de su mismo entorno es lo que en momentos anteriores hemos invocado al referirnos a un decir experto o excelente, al decir del maestro en decir; Píndaro es ese experto o maestro, y por eso su decir está cuidado en todo lo que para nosotros son todos y cada uno de esos para nosotros distintos aspectos, como las palabras, el ritmo, la melodía, el gesto, el movimiento. Para ser exactos, hay más de un modo de decir relevante o excelente, lo cual hace que esa descripción moderna que

considera diversos aspectos pueda tener una lista diferente de aspectos a considerar según cuál sea el «género» que describa; puede, en parte, no tratarse de los mismos aspectos en el caso del canto coral (Píndaro) que en el del *épos* o en el de la elegía o el yambo o la monodia lesbia. Ocurre incluso que la coexistencia, interdependencia y sucesión de esos «géneros» se produce en términos que son relevantes para una efectiva descripción de eso a lo que en capítulos anteriores y en anteriores ocasiones hemos aludido como la ruptura o el vuelco característicos del fenómeno griego; desarrollar esto comportaría, entre otras cosas, hacer toda una teoría de los «géneros» en la Grecia arcaica y clásica, cosa que no es posible en el presente contexto.

No estará de más, sin embargo, reforzar lo que hemos sugerido sobre la consistencia propia de los «géneros» recordando algo referente a la composición material del *corpus* griego arcaico y clásico¹ tal como aparece ya de entrada ante los ojos del lingüista que ha de estudiarlo. Se compone de dos tipos bien diferenciados de materiales. Por una parte textos que en su origen fueron fijados por escrito sobre materia dura y que han llegado a nosotros en aquel mismo soporte en el que se fijaron, esto es, lo que llamamos «inscripciones». Por otra parte textos que fueron reiteradamente copiados y que gracias a ello han llegado hasta «nosotros», es decir, hasta el momento de la recepción moderna. Esta distinción no es sólo lo que de entrada suena, sino algo más profundo. Por de pronto uno y otro de los dos citados bloques de textos se agrupan, desde el punto de vista de la uniformidad y la diversidad lingüística, según principios bien diferentes. Las inscripciones hacen conjuntos que tienen definición territorial, aunque con un mapa bastante complicado; llamamos «dialectos» precisamente a estos conjuntos. En cambio, la variedad en el otro tipo de textos que hemos mencionado ni se corresponde con la de los dialectos ni tiene definición territorial; es más bien una diversidad correspondiente a eso que hemos encontrado ya designado como «géneros», y a los términos de esta diversidad no los llamaremos «dialectos», sino «hablas de género». Sucede que, en general, cada dialecto es coherente desde el punto de vista «comparativo», esto es, que cabe decir que a esta o aquella secuencia de fonemas indoeuropeos

corresponde tal resultado en este dialecto y tal otro en aquel otro, etcétera; dado que este tipo de constatación desempeña un papel ineludible, es inevitable entonces que se parta de los dialectos al estudiar las hablas de género. Tenemos un concepto (elaborado en parte él mismo desde consideraciones lingüísticas) de qué es lo que debe entenderse por «Homero»; ese concepto envuelve cierta prehistoria en la cual desempeñan un papel tanto situaciones dialectales diferentes como diversas razones de la posibilidad o imposibilidad de que cierta secuencia nacida en una situación dialectal se adaptase a (o se conservase en) otra, más la oportunidad de un ulterior uso poético de la propia compleja situación resultante, etcétera. A su vez, y en virtud de la muy peculiar posición del *épos* en la antes aludida interdependencia y sucesión de los géneros, el habla épica, una vez constituida, desempeña un papel como punto de referencia en la ulterior historia de las hablas de género. Todo esto es, en efecto, indispensable; ahora bien, el detalle mismo de la manera concreta en que ese trabajo se realiza confirma que sería una falacia interpretarlo en el sentido de que el habla de Homero «es» una «mezcla» de dialectos. Más bien, lo que aquella descripción abona es la consistencia propia de un habla de género, su condición de entidad de habla con un carácter propio, irreductible al de, por ejemplo, dialecto o mezcla de dialectos. Se insiste con ello en el especial estatuto del «género», ya antes caracterizado como una en cada caso peculiar selección y conjunción de aquellos que en nuestra recepción (y ya en la recepción helenística) aparecen como distintos aspectos, a saber, las palabras, el ritmo, la melodía, el gesto, el movimiento. Insistíamos en que en el espacio de origen todo eso está en la indivisible unidad del decir; ello se confirma al constatar que de la misma figura, llamada «género», forma parte la opción de habla, hasta tal punto que ésta no es ni uno ni otro dialecto ni mezcla de dialectos, sino habla de «género»².

Interpretando en capítulos precedentes cierto texto de Aristóteles, decíamos que el enunciado podría ser a lo sumo algo que resultase de aquel análisis, pero en ningún modo el analizando del mismo. Todo lo que entretanto hemos dicho introduce cierta precisión en eso de que el enunciado puede resultar de aquel aná-

lisis. La noción de enunciado, la cual contiene la articulación dual y la alternativa de verdadero y falso, difiere de lo que aquel análisis nos manifestaba en que para aquel análisis hemos asumido, al interpretar a Aristóteles, que el mismo no analiza una articulación dual, sino que para analizar algo se ve obligado a aceptar una articulación dual; se ve obligado a ello porque lo que se pretende analizar o hacer relevante ha de contener una alternativa; así, pues, no es la articulación dual lo que se analiza y no es en la articulación dual donde de entrada hay que reconocer la alternativa. En cambio, al enunciado es inherente el que es a él mismo a quien se atribuye la alternativa, ahora la condición de verdadero o falso; el enunciado es aquello en lo que la articulación dual se ha convertido tan pronto como ella no es ya algo que se descubre en el análisis de lo que hay, sino que es ella misma lo que hay. Según esto, el enunciado es el resultado del análisis de Aristóteles si y sólo si ese resultado se produce con olvido del propio análisis, es decir, si ya no es el resultado de un análisis, sino que es pura y simplemente lo que hay. Por eso el propio texto de Aristóteles será leído de manera tal que ya no sea una averiguación y descubrimiento, sino un mero poner nombres a lo obvio. Pero no debe ser en la recepción de Aristóteles en lo que ahora nos centremos, porque reiteradamente hemos insistido en que eso que aquí ha aparecido como la pregunta *le Aristóteles*, o como la de Platón, es lo mismo que hay en el fenómeno *pólis*, en las artes plásticas, en ciertos aspectos de la situación lingüística. Aquí no se trata, pues, de Aristóteles y su recepción en particular, sino de Grecia y el Helenismo. Y lo que ahora estamos diciendo del paso del enunciado a la condición de elemento rector es lo que antes ha aparecido en este mismo capítulo bajo la figura de que la recepción de eso que ejemplificábamos con las odas de Píndaro se produjo en el sentido de reducir las a lo que llamábamos «mero texto», lo que no era sino un modo elusivo de llamar a lo que está regido de una manera u otra por la noción de enunciado o de oración; la gramática, que no es sino el desarrollo de la noción de enunciado, surge precisamente en ese momento y con el exacto sentido de asegurar la recepción del decir griego arcaico y clásico. Junto con la reducción a «mero texto» va el que los «géneros», incluso en aquello que de ellos se conserva, es

decir, en la entidad que como formas de mero texto mantienen, sean entendidos a partir de una especie de forma cero, que sería lo que podríamos designar como la prosa enunciativa.

Ahora bien, antes de la reducción a «mero texto», esto es, antes de los comienzos del Helenismo, todavía dentro de Grecia en sentido estricto, pero después de los «géneros» que antes hemos citado, hay otras cosas. Nuestra palabra «prosa» es muy equívoca. Es cierto que esos decires a los que ahora queremos referirnos son algo distinto de los «géneros» antes citados, pero también hay que decir que no tienen nada que ver ni, por una parte, con un coexistente decir menos cuidado o menos ligado a una maestría en el decir, al cual en efecto contrapusimos el decir de los «géneros» cuando mencionamos ocasionalmente al dicente «trivial», ni tampoco, por la otra parte, con aquello que, según dijimos, opera como forma cero desde comienzos del Helenismo; más aún: ni siquiera el añadir a «prosa» el adjetivo «artística» u otro parecido nos vale, pues esa adición se hace por cuanto se supone que «prosa» a secas designa lo obvio, obviedad que no es sino la de la forma cero o enunciativa que hemos reconocido a partir del Helenismo. Dentro del coniuunto al que ahora, en cambio, pretendemos referirnos, el tipo más reciente (aunque no el más reciente bloque de textos) es el de los diálogos de Platón; la obra importante más antigua es la de Heródoto. La distancia que en esa serie se representa frente al decir de los «géneros» es, a diferencia de la ulterior obviedad, distancia relevante. Así, los diálogos de Platón son ya texto no adecuado para tipo alguno de «ejecución», o, lo que es lo mismo, la escritura ya no es sólo la guarda y custodia de una vez para otra, sino que de alguna manera el texto mismo es ya texto escrito y para simplemente leer³; de Heródoto todavía no es cierta ninguna de estas dos cosas, pero se ha iniciado un movimiento en esa dirección; ahora bien, incluso por lo que se refiere a Platón, la particularidad que acabamos de mencionar se distingue de lo que nosotros espontáneamente vinculamos con ella en que ella, en Platón mismo, es relevante, es opción marcada; por lo cual tenemos que decir que esa situación nada tiene que ver todavía, en Platón mismo, con la ulterior (helenística) reducción a «mero texto», de la que hemos hablado.

Desde el capítulo 1 de este libro quedó interpretada de cierta manera cierta definición, procedente de la investigación lingüística contemporánea nuestra, de una «forma» que sería la lengua misma frente a una llamada «realidad» «extralingüística». Se insistió en que esa definición implica todo lo contrario de un uso positivo del concepto de una «realidad» «extralingüística»; en que la posibilidad misma de la referencia a esa «realidad» depende de una peculiar configuración («moderna», decíamos) de lo lingüístico; en que tales referencias a una «realidad» «fuera» del campo de análisis significan el reconocimiento de que el análisis emerge siempre cuando de todos modos hay ya un concepto obvio, acrítico y extraanalítico de «realidad», de manera que la distancia es en verdad la del propio análisis frente a ese concepto; en que el referirse a esa «realidad» es necesario para «ponerla entre paréntesis». Todo eso sigue en pie, y lo que entretanto hemos dicho, incluidas las alusiones a cosas que ya estaban dichas, sirve para medir mejor el alcance de aquellas consideraciones iniciales. Cuando la delimitación de cierta esfera, como allí la de lo «lingüístico», se hace con esas peculiaridades que acabamos de recordar, entonces no se está haciendo una delimitación material, de contenidos, sino que en la esfera «nueva» que se está definiendo habrá de reaparecer, ciertamente en una «nueva» manera, cuanto de un modo u otro aparece. Por lo cual ha resultado, y finalmente se ha hecho expreso en este mismo capítulo, que lo «lingüístico» del capítulo 1, a lo que en verdad resultan referirse las consideraciones allí hechas, ha de ser algo bien distinto de lo «meramente» «lingüístico» en el sentido del «mero texto» del que en el capítulo actual hemos hablado. Se ha visto que sólo hay el «mero texto» en la medida en que hay también el enunciado, esto es, la obviedad del modelo oracional, y todo lo que hemos relacionado con ello. Así, pues, si los decires que pretendemos entender e interpretar, por ejemplo los decires de la Grecia arcaica y clásica, son en efecto para nosotros meros textos, ello es por lo mismo por lo que nunca podríamos recibir esos decires sin las categorías de oración, nombre y verbo, sujeto y predicado; lo uno y lo otro son problema nuestro, problema de quién somos nosotros.

¹ Recuérdese que, tal como hemos venido empleándola, la delimitación «arcaico y clásico» deja fuera no sólo el Helenismo, sino también el «micénico».

² Esto no se opone a que pueda haber algún caso (que, de todos modos, habría que discutir) de algo parecido a coincidencia material entre un dialecto y el habla de un género; se vería cómo ni siquiera eso haría que fuesen (ni siquiera en ese particular caso) lo mismo.

³ Sobre la conexión entre el carácter alfabético de la escritura y el que ésta sea indispensable y, a la vez, lo sea como guarda y custodia, es decir, sin ser el elemento en el que el texto tiene lugar, cfr. mi *Lengua y tiempo*, capítulo 11.

10. Observación final

Las expresiones «fenomenológico» y «fenomenología», aunque apenas las hayamos empleado, han podido tener en todo momento de la precedente exposición algún sentido marcado; sentido posible que, como corresponde, ha ido evolucionando internamente según la marcha de la exposición misma. Lo que en el capítulo 9 se ha hecho notar acerca de cierto concepto del capítulo 1 influye tanto en el uso de «fenomenología» y «fenomenológico» como en la relación entre sustantivo y adjetivo en el sintagma «lingüística fenomenológica».

En el capítulo 1, y en parte en el 2, un posible sentido marcado de «fenomenología» quedó definido por el hecho de que allí la «irrealidad» de lo lingüístico, al ser interpretada (con las consecuencias que se vieron) en el sentido de distancia frente a lo que opera como significado obvio de «realidad», constituía el rechazo de someter la observación de lo lingüístico a la condición de que ello haya de poder «expresar» una «realidad» entendida como tal en virtud de exigencias categoriales venidas de alguna parte. La abstención con respecto a la afirmación de realidad aparecía así como exigencia de atenerse estrictamente al fenómeno. Con todo esto, «fenomenología» adquiriría un sentido ya concorde con nuestra tradición filosófica reciente, pero en un uso todavía muy limitado; las posibilidades de esa tradición se estaban haciendo valer en medida aún muy escasa, y en consonancia con ello aún cabía quizá entender que el carácter de lo «fenomenológico» se atribuiría a la lingüística en su relación con lo que se supondría ser cierto campo particular de fenómenos, constituido por la «lengua». Sin embargo, la noción misma de «fenomenología» empleada

hasta aquí, empleada ya entonces, envuelve la vocación de dar un paso más. En efecto, si el atenerse a los fenómenos es lo mismo que la abstención frente a la suposición de «realidad», ello se debe a que esta última suposición no es sino el sometimiento acrítico a un concepto de «realidad» o de «ser» que opera como obvio. Así, la noción «fenomenología» resulta ser inseparable de que la noción misma de «ser» se vuelva cuestión; la mencionada «irrealidad» no constituye una región aparte, que sería entonces una región particular y, por lo tanto, por definición ni más ni menos real que las otras, yuxtapuesta a las otras, coexistente con ellas, y que, por lo tanto, acabaría necesitando de una definición –se quiera o no– en el campo de la «realidad»; en la medida en que con aquella «irrealidad» se constituye en efecto algo así como un ámbito o una esfera, ésta no podrá ser sino aquel ámbito o juego, sólo mencionado como problema, en el que aparezca cada cosa que de un modo u otro aparece. En nuestra precedente exposición este nexa se ha puesto de manifiesto a través del hecho de que, sin que en ningún momento hiciésemos valer como argumento lo que ahora acabamos de esbozar, simplemente porque hiciésemos algunas consideraciones sobre lenguas y sobre textos, desde la presentación de lo lingüístico en el capítulo 1 (y en parte en el 2) hemos llegado hasta enfrentar (final del capítulo 9) esa misma noción de lo lingüístico con la de lo «meramente lingüístico» del «mero texto», etcétera.

Bibliografía

I. Sobre lenguas y lingüística

- ✧ Bergsträßer, G.: *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1918-29, reimpr. Darmstadt, 1995.
– *Einführung in die semitischen Sprachen*, 1928, 5.ª ed., Ismaning, 1993.
- Blachère, R., Gaudefroy-Demombynes, M.: *Grammaire de l'arabe classique*, París (3.ª ed., reimpr.) 1975.
- Blau, J.: *A Grammar of Biblical Hebrew*, Wiesbaden (2.ª ed.) 1993.
- Buck, C. D.: *The Greek Dialects*, Chicago y Londres (4.ª ed.) 1968.
- Burrow, T.: *The Sanskrit language*, London (3.ª ed.), 1973.
- Chantraine, P.: *Grammaire homérique*, París, 1958-1963.
– *Morphologie historique du grec*, París (2.ª ed.), 1967.
- Chomsky, N.: *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, Massachusetts, 1965 (hay traducción castellana: *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, 1970, reed. Barcelona, 1999).
- Fischer, W.: *Grammatik des klassischen Arabisch*, Wiesbaden (2.ª ed.), 1987.
- Hjelmslev, L.: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (traducción), Madrid, 1971.
- Meier-Brügger, M.: *Griechische Sprachwissenschaft*, Berlín/Nueva York, 1992.
- Meyer, R.: *Hebräische Grammatik*, Berlín/Nueva York (3.ª ed.) 1969-1982 (hay traducción castellana: *Gramática de la lengua hebrea*, Barcelona, 1989).

- Palmer, L. R.: *The Latin Language*, Londres, 1961 (hay traducción castellana: *Introducción al latín*, Barcelona, 1974).
- El mismo: *The Greek Language*, Londres, 1980, reimpr. 1999.
- Rix, H.: *Historische Grammatik des Griechischen*, Darmstadt, 1976.
- Rosenthal, F.: *A Grammar of Biblical Aramaic*, Wiesbaden (6.ª ed.), 1995.
- Saussure, F. de: *Cours de linguistique générale*, París, 1916 (hay traducción castellana: *Curso de lingüística general*, Madrid, 1980).
- Schmitt, R.: *Einführung in die griechischen Dialekte*, Darmstadt, 1977.
- Schwyzler, E.: *Griechische Grammatik*, Erster Band (1934-39), 3. Auflage, München 1953; zweiter Band, mit A. Debrunner (1950), 3. Auflage, München 1966; Register, v. D. J. Georgakas, 1953; Stellenregister, v. S. u. Fr. Radt, 1971.
- Segert, S.: *Altaramäische Grammatik*, Leipzig (4.ª ed.), 1990.
- Soden, W. v.: *Grundriss der akkadischen Grammatik*, Roma (3.ª ed.), 1995.
- Ungnad, A., Matouš, L.: *Grammatik des Akkadischen*, Múnich (5.ª ed.), 1969, reimpr. 1979.
- Wackernagel, J., Debrunner, A.: *Altindische Grammatik*, 1896-1954, reed. Göttingen, 1957 ss.

II. Ediciones de textos

- Aristotelis Categoriae et liber de Interpretatione*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Oxford, 1949, reimpr. 1966.
- Aristotelis Opera*. Ex recensione I. Bekkeri Editio altera, quam curavit O. Gigon. Berlín, 1960-1987.
- Aufrecht, Th. (ed.): *Die Hymnen des Rigveda*, Berlín, 1861-1863, 3.ª ed. Berlín, 1955, reimpr. Wiesbaden, 1973.
- Elliger, K.-Rudolph, W. (edd.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5.ª ed., 1997.
- Herodoti historiae*, ed. H. B. Rosén, Stuttgart-Leipzig, 1987-1997.

- Homeri Opera*, edd. D. B. Monro y Th. W. Allen, Oxford, 1902 ss., numerosas reimpresiones.
- Kangle, R. P. (ed.): *The Kauṣīlīya Arthaśāstra*, Bombay 1960, 2.ª ed. 1969, reimpr. Delhi 1997.
- Olivelle, P. (ed.): *The Early Upanisads*, Nueva York y Oxford, 1998.
- Pindari carmina cum fragmentis*, edd. B. Snell et H. Maehler; pars I, Epinicia, (8.ª ed.) Leipzig, 1987; pars II, Fragmenta, Indices, Leipzig, 1989.
- Platonis Opera*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Burnet. Oxford, 1900-1907, y numerosas reimpresiones.

III. Otros conceptos

- Snell, B.: *Griechische Metrik*, (4.ª ed.) Göttingen, 1982.
- West, M. L.: *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.

Índice

	<i>Págs.</i>
Prólogo	9
1. Estructura y «realidad»	11
2. Un ejemplo no casual	17
3. Articulación dual y «tiempo»	23
4. «Tiempo» y lenguas	29
5. «Tiempo» y ser	39
6. El <i>lógos</i> sin más	47
7. De nuevo sobre «otras» situaciones lingüísticas	51
8. Aspectos del «Crátilo»	59
9. Lo lingüístico y lo «meramente» lingüístico	71
10. Observación final	79
Bibliografía	81