

## PENSAMIENTO Y LENGUAJE: ALGUNAS PERSPECTIVAS EN PARMÉNIDES Y ARISTÓTELES

Mosè Cometta<sup>1</sup> & Ignacio Marcio Cid<sup>2</sup>

**E**n este artículo se pretende abordar, de modo limitado, la vinculación entre lenguaje y pensamiento estudiando ciertos aspectos de las propuestas de Parménides y Aristóteles al respecto, con la intención de realzar algunos aspectos interpretativos que los vinculan, todavía hoy, con el panorama filosófico actual.

El desarrollo ha de ser como sigue: en primer lugar se expondrán algunos fragmentos parmenídeos a la luz del análisis filosófico-lingüístico de Giorgio Colli, así como la tradicional definición aristotélica de 'hombre' como 'animal dotado de *logos*', tratando de explicitar el significado de éste último término con auxilio de su uso griego precedente; en segundo lugar, se procederá a abrir, o a recorrer, algunas vías de lectura que resulten potencialmente relevantes para un lector atento a la contemporaneidad.

Primeramente es necesario abordar la relación entre pensamiento, lenguaje y verdad en el poema de Parménides, figura fundamental del panorama griego. Par hacerlo, se recurrirá al auxilio de de Colli, el cual, al recuperar las categorías nietzscheanas de apolíneo y dionisiaco, intenta vincular el pensamiento presocrático a un equilibrio entre mística y política. Se trata, según nos explica, de entender que la figura del filósofo nace en el seno del espíritu griego – un espíritu indisociable de su caracterización política<sup>3</sup> – como vinculación individual a la búsqueda de un sentido cósmico: el filósofo está en equilibrio entre el místico – que encuentra y se funde con una verdad impronunciable e individual<sup>4</sup> – y el técnico de la política – que no se ocupa de pensar en el hombre y en

<sup>1</sup> Es estudiante de filosofía en la Universidad de Barcelona, autor de algunas aportaciones a libros y congresos.

<sup>2</sup> Licenciado en filología clásica y en filología hispánica; miembro de la SELL, posee el Diploma de Estudios Avanzados en filología latina, así como el Diploma Europeo de Estudios Medievales; cursa, además, los estudios de filosofía.

<sup>3</sup> VERNANT [2010].

<sup>4</sup> Esta tendencia a la mística en Parménides está testimoniada por un gran filólogo clásico como Herman Fränkel, que nos dice: “Pero hay poderosos argumentos a favor de esta hipótesis, según la cual experimentó personalmente la *unio mystica* con el verdadero ser. Si esto no hubiera sucedido, sólo hubiera postulado y argumentado en favor de la unidad y unicidad del puro ser, pero no lo habría pensado efectivamente, y no habría alcanzado el ser de Parménides la madurez plena que, según él, ha poseído desde siempre.” FRÄNKEL [2004:344-345].

su emancipación, de llevar las leyes del cosmos a la ciudad<sup>5</sup>, sino que simplemente permite el desarrollo de la *Realpolitik*. Así, el filósofo se caracteriza como aquel que, habiendo encontrado una verdad impronunciable, intenta comunicarla a los hombres para que éstos se puedan emancipar – lo cual no significa que el filósofo adopte una actitud dictatorial o determinista: el hecho mismo de que la verdad sea impronunciable y de que el filósofo no sea un técnico de la *Realpolitik* – es decir, esté siempre condenado al fracaso en sus debates políticos – fundamentan la absoluta libertad política que esa figura conlleva en su obrar.

Conviene, sin embargo, partir desde el comienzo: en el proemio Parménides habla de su llegada – toda circundada de seres míticos y femeninos, como recordando un carácter materno del conocimiento – a la morada de la Diosa, que le instruye acerca de los caminos que juntos van a recorrer.

En el poema de Parménides *Ἀλήθεια* – verdad – es presentada por primera vez en forma filosófica, y algunos llegan a afirmar su deificación. No obstante, su presentación no es en absoluto antropomórfica: en efecto, su corazón sería un órgano bien redondo y sin palpitación. Parménides, al hablar del corazón que no tiembla de la verdad bien redonda, nos pone en una situación de distancia frente a ella, de inconmensurabilidad<sup>6</sup> – y no es casual que este abismo se presente en el mismo proemio, a modo de anuncio para quienes estén lo suficientemente atentos, un nudo crucial para la teorización que sigue.

No obstante, no sólo la *ἀλήθεια* compone el poema parmenídeo, sino que éste se ocupa también del estudio de la *δόξα*. Hay que entender, según nos parece – pese a no ser la única interpretación posible – *δόξα* como el conocimiento de lo sensible. A pesar de que se suele traducir

---

<sup>5</sup> DIELS-KRANZ [1951: 22 B 114].

<sup>6</sup> Esto es, junto al análisis de otros filósofos presocráticos, lo que hará afirmar a Colli que la filosofía nace como equilibrio entre el descubrimiento de una verdad mística – inexpressable con lenguaje humano, inalcanzable de alguna forma por la humanidad y sólo perceptible por algunos espíritus nobles e iluminados como los filósofos – y el intento, siempre frustrado, de comunicar esta verdad, de antropomorfizarla para que la justicia reine en el mundo humano. *cfr.* COLLI [2009]. Tarea filosófica será pues el intentar volver de dominio público una verdad inexpressable. Esta labor tiene un paralelo fundamental con el mito de Prometeo que – siendo un ente superior a lo humano – consiguió llevar a cabo una iluminación de la humanidad al llevarle el fuego – pero, por haber logrado su propósito, fue duramente castigado. Podemos leer en este mito el carácter necesariamente frustrado – en efecto, no se trata de sabiduría, sino de amor al saber, de búsqueda – y al mismo tiempo de vital importancia, de la tarea filosófica para la sociedad griega.

corrientemente como duda, δόξα significa principalmente afirmación – esto es, la afirmación de un conocimiento sensible, fundado en la alternancia de la luz y de la noche<sup>7</sup>. El conocimiento sensible se articula a través de la dialéctica entre los pensadores, a través del discurso filosófico, es decir, de la confrontación argumentativa entre dos planteamientos distintos. La δόξα constituye el choque del pensamiento de los hombres, tal y como afirma la Diosa en el fragmento 28 B8, 60-61 DK.

Con esto, se han perfilado los primeros dos caminos que plantea el poema de Parménides, aquellos dos caminos aceptados convencionalmente. No obstante, no deja de ser llamativo lo que Colli describe del modo siguiente:

*“In B1<sup>8</sup> DK si presenta subito la determinazione positiva della prima via, quella dell'aletheia, rispetto alla seconda via, quella della doxa, “in cui non esiste vera persuasione” (28-30). Ma nei versi 28-29 l'aletheia è presentata solo miticamente e non razionalmente, mentre al verso 30 la doxa è già determinata qualitativamente in senso negativo. [...] il πάντα, “ogni via”, del verso 28 infatti è distinto in ἤμὲν ... ἢδὲ, “sia ... sia; da una parte ... dall'altra” , mentre nel verso 31 abbiamo: “ma tuttavia tu imparerai anche queste cose...”. Ciò fa pensare appunto che i versi 31-32 non siano una specificazione della seconda via della doxa, ma che con essi venga introdotto un terzo elemento non ancora presentato, qualcosa che ancora dobbiamo interpretare. Lasciando aperta questa possibilità, si può fare l'ipotesi che la discussione sull'essere sia proprio questa terza via. In altre parole, si può pensare che la verità in se stessa non sia conoscibile (prima via) e che questo terzo elemento sia il logos*

---

<sup>7</sup> Hay referencia a la alternancia día/noche tanto en el proemio – en donde el filósofo llegaría a un lugar en donde se juntarían las dos sendas, una reconciliación de los contrarios sensibles en una situación mística, una verdad absoluta y por ello incomunicable racionalmente – y en el fragmento DIELS-KRANZ [1951: 28 B9].

<sup>8</sup> ‘Preciso es que te enteres de todo: tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda como de las opiniones de mortales en que no cabe creencia verdadera. Aun así, también aprenderás cómo es preciso que las opiniones sean en apariencia, entrando todas a través de todo’. DIELS-KRANZ [1951: 28 B1, 28-32].

*che riguarda la verità. In B8, 50 DK<sup>9</sup> infatti si dice: “termino il discorso persuasivo e il pensiero intorno alla verità”<sup>10</sup>”.*

A la luz de esa interpretación – seguramente original, pero no por ello menos rigurosa filológicamente – se hace posible una lectura del poema que anticipa muchos temas relevantes de la contemporaneidad – como la vinculación del hombre y su pensamiento con el lenguaje<sup>11</sup>, y la vinculación de éste con la justicia. Recuperando la figura del filósofo como político – y recordémosnos que Parménides dio leyes a su ciudad – no deja de ser llamativo que, si bien Parménides ponga evidentes señas de distancia entre el hombre y la verdad, siga apuntando a ella y no caiga en un relativismo onanista. La verdad no puede manifestarse en las palabras y en los actos humanos – el mismo hecho de que nos caractericemos como seres dotados de lenguaje y razonamiento indica y apunta a nuestra limitación – pero esto no significa que no tengamos que seguir e intentar obrar conforme a esa verdad. Por esto el discurso racional – aquel discurso que sigue la verdad, pese a no penetrar su corazón – queda el más persuasivo. La persuasión es la facultad humana que, pese a nuestra limitación, nos permite y de alguna forma nos fuerza a seguir buscando la verdad. *“La persuasione si accompagna alla teoria dell'essere nel senso che tale teoria è l'unico strumento della persuasione: l'uomo non è in grado di comunicare l'aletheia con un logos, ma è suscettibile di essere persuaso, di ricevere un discorso razionale che in qualche modo rifletta l'aletheia, quello che viene indicato nei δokoũvta (B1, 31): il “logos che riguarda la verità” (B8, 50-51).<sup>12</sup>”*

Se propone, ahora, leer el fragmento B3 DK: *efectivamente lo mismo es pensar y ser*. La Diosa comunica a Parménides una identidad básica y fundamental: lo mismo es pensar y ser. No se puede, de forma alguna, desvincular el pensar del ser. Ahora bien, si se plantean menos dudas acerca del pensar, muchas más se presentan en el momento de definir el

---

<sup>9</sup> ‘En este punto ceso el discurso y pensamiento fidedignos en torno a la verdad’.

<sup>10</sup> COLLI [2003:134].

<sup>11</sup> RORTY [1996].

<sup>12</sup> COLLI [2003: 141].

ser. Por lo tanto, es preciso preguntarse: ¿qué es el ser? Hubo diferentes lecturas a lo largo de la historia acerca de lo que Parménides entendía hablando de ser. Lo cierto es que una posición puramente lógica – ser es el verbo cópula, a través del cual se forman todas las demás frases – no es satisfactoria y es falaz en tanto que hecha a posteriori – si no a partir de la lógica hegeliana, al menos, de los planteamientos logicistas platónicos. El ser del poema es un aspecto entendido de modo existencial – es condición de posibilidad tanto del pensar como del lenguaje. Nuestra lectura consiste en que el ser sea – y en este sentido adquiere mayor profundidad el poema – la relación.

La Diosa no está hablando simplemente de la relación entre palabras – el ser como cópula verbal – sino del ser como espacio de posibilidad para que las cosas, existiendo, entren en relación entre sí, de la capacidad del hombre para establecer y entrever las relaciones y el orden que subyace a todas las cosas – su capacidad para captar y formular el logos. No es casual, pues, que el discurso acerca de la verdad, presentado en el fragmento B2 DK, se articule como una elección radical. El hombre está llamado a decidir, radicalmente, si apostar para su capacidad de relación o para su aniquilación. Recuperando el fragmento B3 DK, no podemos pensar si no apostamos decididamente por la capacidad del hombre de establecer puentes, vínculos y relaciones, para captar el orden de su Cosmos.

Finalmente, esta capacidad de relacionar no es algo totalmente libre, sino que está bajo el dominio omnipresente de la Justicia, que le controla con cadenas poderosas. La referencia a la Justicia como guardiana del Ser aparece tanto en el proemio – en donde Justicia es una figura que controla las llaves de grandes portones que se encuentran en el cruce de las sendas de la noche y del día – como en el fragmento B8 DK – en donde Justicia retiene el ser y no le permite ni nacer ni perecer.

Que la Justicia se haga cargo de controlar el ser es, intuitivamente, paradigmático. Uno no puede apostar por la esencia del hombre – su capacidad de establecer vínculos y relaciones – sin caer bajo el dominio de la Justicia – que apela al mismo tiempo a la Ética, confirmando así la

humanidad y politicidad del pensamiento parmenideo<sup>13</sup>. Muchos estudiosos del mundo griego comparten la idea de que la política es una cuestión esencial no sólo en todo planteamiento filosófico – al menos hasta Aristóteles – sino en todas las actividades humanas. “*Attività politica per il Greco non è semplicemente l'occuparsi direttamente degli affari dello Stato, ma significa in senso amplissimo ogni forma di espressione, ogni estrinsecazione nella pólis della propria personalità. [...] Politiche diventano quindi tutte le attività spirituali dell'uomo; arte, religione e filosofia. [...] Lo Stato stesso riconosceva all'arte questa funzione politica: Atene pagava i suoi cittadini perché assistessero alle tragedie.*”<sup>14</sup> No sólo Colli vea este carácter político de los griegos, sino que esa interpretación también está apoyada por Vernant<sup>15</sup>, Lloyd y Sassi<sup>16</sup> entre otros.

Se ha esbozado hasta aquí la posibilidad de que el discurso acerca de la verdad sea un tercer elemento del poema de Parménides – además de una verdad mística sobre la cual no se puede formular discurso alguno y de una δόξα que hay que entender como discurso sobre el conocimiento sensible, y que se articula como batalla argumentativa de diferentes planteamientos. Finalmente, hemos dado algunas pautas para entender a qué se estuviese refiriendo Parménides en su discurso acerca de la Verdad – un discurso que no trata sino de la esencia política y relacional del hombre, la cual precisa un desarrollo ético y justo para no caer en la inhumanidad. Así pues, no podemos desvincular el pensamiento y el lenguaje de la ética, y de una apuesta radical por la esencia del hombre – justamente, la capacidad de establecer relaciones y vehicular discursos. Esto significa que, al pensar, estamos reconociendo la necesidad del pensamiento: la capacidad siempre frustrada de que el hombre busque una Verdad – no por la verdad en sí, sino por su aplicación imperfecta en el ámbito político, que da paso a la discusión y a la democracia.

---

<sup>13</sup> Esta politicidad de Parménides encuentra una confirmación clave en el fragmento DIELS-KRANZ [1951: 28 A1], en donde se explica como el filósofo “[...] *abbia dato le leggi ai suoi concittadini, come dice Speusippo nel suo scritto Intorno ai filosofi.*”

<sup>14</sup> COLLI [2009: 23-24].

<sup>15</sup> VERNANT [2007].

<sup>16</sup> SASSI [2009: 137].

Por lo que hace a Aristóteles es obligado señalar que no existe, en su obra, una designación griega literal ‘ζῶον λόγον ἔχον’, sino formulaciones, como ‘λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων’<sup>17</sup> o ‘ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ: μόνος γὰρ ἔχει λόγον’<sup>18</sup>. Se impone entonces rastrear los usos y valores precedentes, especialmente los filosóficos, de tan importante término, con el fin de comprender cabalmente la propuesta aristotélica. ‘λόγος’ es nombre sustantivo deverbal procedente de λέγω<sup>19</sup>, cuyo significado primario parece ser, según Boisacq, el de ‘juntar, recoger, escoger’; posteriormente el de ‘enumerar, contar’. A su vez, el nombre antedicho significa ‘declaración, palabras’ y, en progresiva especialización, ‘discurso, cuenta, consideración, explicación, razonamiento, y palabra’ en oposición a ἔργον (realidad), con el valor último de ‘razón en cuanto capacidad intelectual humana suprema’. Si se atiende a su uso entre los físicos griegos conviene tener presente a Heráclito, en especial los fragmentos 1, 45 y 50 recogidos en Diels-Kranz<sup>20</sup>, es decir:

fr. 1 Sexto, *adv. math.* vii 132

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόσασιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται.

fr. 45, Diógenes Laercio, ix 7

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

fr. 50, Hipólito, *Ref.* ix 9, 1

<sup>17</sup> ARISTÓTELES [1978: 1253a 9-10].

<sup>18</sup> ARISTÓTELES [1978: 1332b].

<sup>19</sup> FRISK [1991]; HOFMANN [1971]; BOISACQ [1950], s. u. ‘λέγω’.

<sup>20</sup> DIELS. & KRANZ [1951: 150-182. fr. 1-139].



Ἡ. μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι ὁ Ἡ. φησι.

Al indagar sobre el valor del vocablo en Heráclito, es oportuno referirse a la reflexión heideggeriana sobre él:

‘Desde la Antigüedad se interpretó el Logos de Heráclito de distintas maneras: como *ratio*, como *verbum*, como ley del mundo, como lo lógico y la necesidad de pensar, como el sentido, como la razón.’<sup>21</sup>

Tal es la concepción usual, escolar, del logos heraclíteo, una especie de razón cósmica, armonía universal, ley o discurso de todas las cosas, trascendente de la guerra de los opuestos al ser principio de orden y vida subyacente. Sin embargo, Heidegger, al margen de presentarla, ahonda en la semántica de la palabra y la relaciona, filosóficamente, con ‘poner, componer, recoger, reunir, elegir, preservar’. Lo reseñable radica, empero, en el vínculo, puesto de manifiesto por Heidegger, entre la cita aristotélica, ‘ζῷον λόγον ἔχον’, su traducción latina, *animal rationale*, y el humanismo:

“El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego ζῷον λόγον εχον, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica.”<sup>22</sup>

Así, la locución latina ‘*animal rationale*’ apela a la *ratio*, esto es, al término que procede de *reor*, que, en sentido, estricto, significa calcular; *ratio* significa cuenta (matemática), facultad o modo de calcular, de dónde, cálculo, juicio, método, doctrina, razón determinante. Los conceptos antedichos enmarcan, desde la Antigüedad,

<sup>21</sup> HEIDEGGER [1994: 179-199].

<sup>22</sup> HEIDEGGER [2009: 25].



pasando por el Renacimiento y alcanzando, en parte, hasta la actualidad, el valladar metafísico insalvable que aglutina a los seres humanos y en cuya virtud se hace referencia al humanismo o a la *humanitas* (las humanidades).

Interesa, ahora, aproximarse de nuevo a Aristóteles en la materialidad de sus citas para tratar de esbozar una concepción del pensamiento-lenguaje que resulte menos metafísica y que enriquezca, si es posible, su interpretación. He aquí, pues, los pasajes aristotélicos:

‘La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra [logos]. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto.’<sup>23</sup>

‘He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana...’<sup>24</sup>

‘Los demás animales viven principalmente guiados por la naturaleza; algunos, en pequeña medida, también por los hábitos; pero el hombre además es guiado por la razón; sólo él posee razón, de modo que es necesario que estos tres factores se armonicen uno con el otro’<sup>25</sup>

En primer lugar, es oportuno señalar la vecindad muy próxima de la sociabilidad y la lingüisticidad en Aristóteles. El pensamiento y su reverso, el lenguaje, entendido como generalización operativa de una acción fáctica y potencial individual constatada que permite el intercambio informativo-afectivo por medio oral u escrito, tiene lugar en sociedad, con la socialización, en la *ciuitas* (*πόλις*) en cuanto conjunto organizado al que pertenecen, por su origen o por adopción, una serie individuos libres, y cuyo correlato físico-espacial es la *urbs* (*ἄστυ*). En

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, [1997: 16-17].

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, [1997: 17n]. Alude a *Ética a Nicómaco*, 2, 8, 1098 a, 4.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, [1997: 401].

la ciudad impera la ley, un código que regula, con la fuerza del derecho, las relaciones de los conciudadanos; para la producción, interpretación y recepción de esa *lex* se necesita, inexcusablemente, el lenguaje, como evidencia la propia *lex*, cuya etimología se basa en *lego*, hermanado, a su vez, con su homónimo griego *λέγω*. Conforme a esto, el lenguaje deviene primera *domesticación* o primera manera de ‘estar en casa como un hombre’ y entrar, razonando, en el diálogo de la pluralidad de hombres. La exterioridad de esa domesticación si es anterior e inhumana, se define, con Aristóteles, como ‘una bestia o un dios’<sup>26</sup>, y, si es posterior y humana, con Wittgenstein, místico<sup>27</sup>-silenciosa: ‘De lo que no se puede hablar, hay que callar’<sup>28</sup>. El espacio natural de cada hombre parece, entonces, la cohabitación con los iguales y el uso del lenguaje. Esa comunicación remite, al propio tiempo, a la idea de *διάλογος*, formado por la preposición (preverbio) *διά* + *λόγος*. Esta información aclara que la palabra en cuestión no procede lexicológicamente del numeral griego *δύο*, sino la preposición antedicha. *διά* puede traducirse como “a través de, entre, *por entre*” con equivalentes latinos “*per*” e “*inter*”, los cuales aluden todos al “a través” y al “entre” en cuanto penetración separadora o separación penetradora en dos partes: esta evolución semántica, relacionada con el dos, parece quedar confirmada por los paralelos de otras lenguas; así, en inglés existen dos términos para referirnos a “entre” *among* (entre más de dos) y *between* (entre dos); éste último importa aquí: está relacionado con *twin*, que significa “gemelo, doble”. El alemán *zwischen*, por su parte, según informa Kluge<sup>29</sup>, tiene como étimo *zwei* (dos); significa concretamente “entre dos”, frente a *unter* “entre más de dos”. A la vista de todo lo expuesto más arriba, importa concluir que el principio de “existencia y esencia”, de vida del hombre, radica en la intersubjetividad y que el *diálogo*, o *interlocución* – en traducción literal latinizante –, se puede definir como palabra razonadora, verbo que recoge y junta ordenadamente el pensamiento, que lo estructura, un decir que, además, fluye, se abre paso a través de al

---

<sup>26</sup> ARISTÓTELES [1997: 18].

<sup>27</sup> de *μύω*, guardar silencio como iniciado en secretos religiosos.

<sup>28</sup> WITTGENSTEIN [2009: 183].

<sup>29</sup> KLUGE [2002: CD – ROM], s. u. ‘*zwischen*’.

menos dos emisores y receptores que se afectan mutuamente. En este sentido, merece señalarse que el hombre, en cuanto ser social y dotado de lenguaje (la capacidad específicamente humana e individual de articular un inventario limitado de unidades mínimas y de crear con ellas un conjunto ilimitado de unidades mayores para expresar reflexiones o emociones oralmente o por escrito), está abocado hacia el diálogo, hacia el intercambio de palabras. Amén de ser una forma literaria, el diálogo ha servido como cauce expresivo de la filosofía y de la ciencia; se caracteriza por ser lo que últimamente se conoce como un proceso de generación de conocimiento – de ilustración o elucidación sobre lo ignorado o confuso – basado en la interacción (el vaivén de afirmación y refutación), en la confrontación (ora constructiva, ora combativa) y en la mancomunidad. En el diálogo, marco de respeto que permite el intercambio, se contraponen, al menos dos *logoi* (decires inteligibles), dos posiciones, de modo que produce un conocimiento no unívoco, ni dogmático, que da cabida a la alteridad. Condición de posibilidad para el pensamiento y el lenguaje, la socialización está emparentada con la idea de *educatio: ex duco*, como *erziehen* y *Erziehung*, que significa “sacar de sí”, “conducir o guiar fuera de”, se refiere, pues, a reconocer la legitimidad y la presencia del otro, a aceptar una igualdad ontológica pese a su diversidad óptica, y conlleva, lo que es más importante, salir del ensimismamiento animal, salir del autismo (de *αὐτός*, uno mismo), o, como decían los medievales, de la autía (modalidad de la locura), supone, igualmente, entrar en el ámbito del compartir, de la conciencia, la objetividad y la libertad. Cosa distinta es, sin embargo, el hecho de que en ese proceso de hacerse ciudadano y hombre sea necesario aceptar una formación, una conformación y amoldamiento a una serie de paradigmas, cánones y clásico que cobran importancia sólo en la subjetividad consensuada de la sociedad educadora. El lenguaje es, desde ese punto de vista pesimista, el primer amaestramiento, un precio por conocer, comunicar y ejercer la libertad. Es por lo demás, evidente, que todo proceso de criación conlleva un proceso de creación o recreación

según el modelo y la ideología relativa y no universal (por presencia o por ausencia) de quien educa.

Lo que se ha pretendido poner de manifiesto, en esta parte del artículo, es la necesidad del otro plural en el afloramiento del pensamiento y del lenguaje, que no son universales metafísicos con claridad y distinción cartesianas, adquiridos en soledad, cuanto razón lingüística que aspira a la efabilidad, pese a su insuficiencia, desde la linealidad sumativa, y en un ejercicio de justificación en confrontación con la alteridad que también habla. De hecho, el pensamiento propio de los procesos mentales conceptuado a modo de monólogo interior o diálogo del cavilar, pero carente de la exteriorización social que supone el lenguaje, podría concebirse, tomando como punto de partida al propio Aristóteles, como reproducción del diálogo exterior, y su condición de posibilidad para que se origine aquél. De ahí, pues, la presentación de pensamiento y lenguaje como praxis, como práctica, y a guisa de propiedad ideal, metafísica e inherente del 'hombre'. Todo ello casa, al parecer, con el interés aristotélico por la lógica y la retórica, que están más allá de la mera verdad formal<sup>30</sup>, y se adentran en el ámbito de lo argumentativo-comunicativo.

Con las dos perspectivas lanzadas se ha procurado realzar el vínculo que todavía hoy nos une con el pensamiento griego, con esos clásicos que son capaces de sacudirse el polvillo de sus interpretaciones actualizadoras; así, el pensar y el decir griegos (como los encarnados, en diferentes épocas, por Parménides y Aristóteles), si bien constituyen una alteridad de lo occidental en comparación con lo romano, guarda todavía hoy elementos de gran significación proyectiva para el presente: la lingüisticidad, el espacio público compartido, el diálogo como expresión mancomunada de la intersubjetividad crítica y constructiva, la politicidad, la sociabilidad en la apertura y la necesidad de la relación, especialmente de los seres humanos con seres humanos, y no sólo con las cosas (como ocurre en ocasiones con la ciencia tecnificada), para construir un mundo singularmente plural o pluralmente singular,

---

<sup>30</sup> TOULMIN [2007: 17-28].

plurívoco, queacoja en sí no tanto el solipsismo postmodernista y nihilista, sea éste individual o gremial, cuanto un afán de comensurabilidad, una cierta voluntad de intercomprensión, de modo que se mantenga la conversación de Occidente, como dice Rorty<sup>31</sup>, aun desde la conciencia de que "Cuando el saber se especializa, crece el volumen total de la cultura. Esta es la ilusión y el consuelo de los especialistas. ¡Lo que sabemos entre todos! ¡Oh, eso es lo que no sabe nadie!"<sup>32</sup>, de modo que, al margen de la discrepancia, la comprensión de los mensajes propios y ajenos propios de la reflexión queden condenados a un fracaso anticipado como el que describe Apel al señalar: "Todo el que haya asistido a algún moderno congreso de filósofos (o leído de un tirón alguna revista filosófica un tanto tolerante) conocerá el sentimiento de resignación o aún la tentación de cinismo que se experimenta a la vista de la indiferencia manifiesta entre unos y otros, cuya causa podría estar en la parquedad de lo que ahí entra en juego para la praxis vital quedando cada cual a sus anchas simplemente con reconocer la humanidad del otro, para decirlo con Gehlen"<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> RORTY [2009:355].

<sup>32</sup> MACHADO [1981: 44].

<sup>33</sup> APEL [1985: 212] citado por SÁEZ [2002: 9].

## BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía I: análisis del lenguaje, hermenéutica, semiótica*, Taurus: Madrid, 1985.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Planeta de Agostini, 1997.
- ARISTÓTELES, *Política*, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto, *Fragmentos Presocráticos*, Madrid: Alianza, 2008.
- BOISACQ, Émile, *Dictionnaire étymologique de la langue grècque*, Heidelberg: Winter, 1950.
- COLLI, Giorgio, *Filosofi sovrumani*, Milano: Adelphi, 2009.
- COLLI, Giorgio, *Gorgia e Parmenide*, Milano: Adelphi, 2003.
- DIELS, H. & KRANZ, W., “Fragmenta”, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann, 1951, vol.1 [repr. Dublin/Zurich: 1966].
- FRÄNKEL, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid: La balsa de la Medusa, 2004.
- FRISK, Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Winter, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza, 2009.
- HOFMANN, J. B., *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Darmstadt: W. B. G., 1971.
- KLUGE, Friedrich; *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [CD – ROM], Berlin: Gruyter, 2002.
- MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo, 1936 : precedido de Apuntes inéditos, 1933-34*, Madrid: Alianza, 1981.
- REALE, Giovanni [ed.], *I presocratici*, Milano: Bompiani, 2008.
- RORTY, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996.
- RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 2009.
- SÁEZ RUEDA, Luis, *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 2002.
- SASSI, M. Michaela, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino: Bollati Boringhieri, 2009.
- TOULMIN, Stephen, *Los usos de la argumentación*, Barcelona: Península, 2007.
- VERNANT, Jean-Paul [ed.], *L'uomo greco*, Roma, Laterza, 2010.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2009.