

Rubén Sierra Mejía Hombre y Logos en Aristóteles

1. A lo largo del Mundo Romano y la Edad Media, la definición del hombre —*zoion logon ekbon*— dada por Aristóteles, tuvo una aceptación general, aunque no sin variaciones y agregados de origen ajeno al pensamiento griego. En el presente artículo nos proponemos hacer el estudio de esta definición¹, sin interesarnos por las posteriores añadiduras de procedencia hebraica introducidas por el cristianismo². El pensamiento aristotélico será, pues, el marco en el cual exclusivamente nos moveremos.

Pero antes de entrar en su estudio tenemos que hacer una advertencia. La definición aparece en Aristóteles no únicamente como el resultado de sus propias meditaciones, sino además como la consecuencia de una tradición filosófica que, aun sin haberse planteado ontológicamente la pregunta por el hombre³, había venido formándose una ima-

¹En Aristóteles halamos, además, otra definición que tradicionalmente se la ha considerado como secundaria, pero cuya importancia puede apreciarse en el estudio de la *Política*, donde el hombre es interpretado como *zoion politikon*. La exégesis de esta otra definición y sus vínculos con la *Ética Nicomaquea* (en donde parece dárse nos una interpretación del hombre en oposición a la que estudiamos en el presente artículo) será tarea de un trabajo posterior.

²El pensamiento mítico-hebraico del *Antiguo Testamento*, por ejemplo, agregó, con el relato de la creación, todo un capítulo a la concepción medieval del hombre, —aquel de su puesto singular en el cosmos. Es en este relato “en donde encontramos la expresión fundamental y casi completa de la respuesta hebrea al problema del hombre. Dios lo hizo a su propia imagen. O, como se dice en otra narración, lo formó con sus manos divinas del polvo de la tierra y alentó en su nariz soplo de vida y fue el hombre un ser viviente. Así es a la vez terrenal y de naturaleza divina. Pero debemos advertir aquí que el hebreo no encontraba en esto ninguna contradicción. Para el israelita, se trataba de una idea única y consecuente. Dios hizo también al mundo; y sobre cada una de las cosas que fue creando pronunció su juicio, diciendo que eran buenas. El mundo, al igual que el hombre, tuvo su origen en las manos del Creador, envuelto en nubes de gloria. Esta fue, siempre, la concepción hebrea” (W. A. Irwin y H. A. Frankfort: *El pensamiento prefilosófico. II Los Hebreos*. F. C. E. México, 1958. pp. 53-54). Este mito hebreo ha prevalecido, junto con la concepción aristotélica, en el pensamiento cristiano. No ha sido sin embargo esta la única añadidura. Las verdades suprarracionales del cristianismo modificaron también la concepción griega del hombre.

³El pensamiento griego no es antropológico. Su pregunta filosófica radical dice: qué es el ente? Así que la pregunta por el ser del hombre está siempre involucrada en aquella más general por el ser del ente. El estudio de la historia de la concepción griega del hombre nos da como conclusión que el problema antropológico careció de autonomía, y que aun la conciencia de tal problema apareció tardíamente con los sofistas y con Sócrates, pero no en una dirección propiamente ontológica. Algo más, en el pensamiento griego el problema no logra nunca sistematizarse y, por lo tanto, tampoco logra desarrollarse una disciplina que trate sobre la esencia del hombre. Porque ni siquiera en Aristóteles, en cuyas manos los problemas tradicio-

gen de éste, imagen que encontramos subyacente en su pensamiento gnoseológico y ético. En Alcmeón de Crotona, por ejemplo, hallamos una teoría del hombre pero ella no goza de autonomía. Si esa teoría podemos conocerla, es en la medida en que la despojemos de su capacidad gnoseológica. El fragmento 1 de la edición de Diels-Kranz ⁴ hace la distinción entre el hombre y los demás entes a partir de la distinción entre pensamiento y sensación. A Alcmeón no le interesaba, en realidad, definir al hombre. Este aparece como un problema secundario frente al problema del conocimiento que era el de su interés. Podría decirse cosa análoga con respecto a Sócrates en quien el estudio del hombre está visto desde una dimensión ética y no ontológica, dimensión que tiene su base en la concepción del hombre como un ser que puede distinguir racionalmente entre lo bueno y lo malo.

No es nuestro interés detenernos en estas concepciones antropológicas anteriores a la definición aristotélica. Lo que nos interesa es destacar que cuando Aristóteles decía que el hombre es el *zoion logon ekbbon*, se movía dentro de cierta tradición filosófica que, sin pretensiones directamente antropológicas, estudiaba al hombre a partir de la distinción con los demás entes.

2. La definición está hecha siguiendo el modelo clásico aristotélico del género y la diferencia. El *logos* (que en este caso sería un sinónimo de *nous*), o en su traducción latina, la *ratio*, sirve así de diferencia específica en la definición del hombre. Para comprender su alcance, debemos tener en cuenta que en la doctrina aristotélica la definición es la expresión en palabras de la esencia del ente definido ⁵, teoría que se mantuvo vigente hasta Locke, para quien una definición sólo indica el significado de una palabra mediante términos que no sean sinónimos ⁶. Así pues, si la definición para Aristóteles expresa la esencia, en

nales de la filosofía encontraron su sistema propio, aquella pregunta llegó a ser autónoma. Ciertamente en el *Alcibiades* de Platón, parece plantearse ya ontológicamente la pregunta por el hombre, pero mirado atentamente, toda la investigación gira allí en un plano ético. Sólo al finalizar el diálogo (129e-130e), Sócrates pregunta: "Y qué es el hombre?", respondiendo que es un alma que se sirve de un cuerpo. Pero cuando se la plantea y se responde a ella, no es sino para dar claridad sobre el problema ético que estaba en discusión. Así que en 131 reaparece la orientación ética luego de haber sido dilucidada la cuestión metafísica.

⁴ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1952, T. I, 24, B, 1 a.

⁵ *Tópicos* VII, 5, 154 a 30: "La definición es una expresión que indica la esencia de una cosa".

⁶ Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro III, cap. IV, 6.

los términos —y en la aclaración de su contenido— de la definición dada por él, hallaremos la naturaleza del hombre. Es decir, que para conocer su concepción del hombre, podemos movernos, por lo pronto, en una clarificación de los términos utilizados en aquella definición. Estos términos son: *zoion* y *logos*, y en su traducción latina: *animal* y *ratio*.

La definición nos es familiar en sus palabras latinas: *Homo animal rationale*. La palabra *ratio* es gramaticalmente el sustantivo correspondiente al verbo *reor* que significa pensar, estimar, juzgar. Puede decirse, entonces, que el hombre es aquel ser que piensa o juzga. Pero si esto parece comprensible sin mayores dificultades, no nos dice en cambio nada sobre la naturaleza de aquella acción que es pensar o juzgar. Por otra parte, la definición griega —*zoion logon ekhon*— permanece oscura, pues *logos*, que en cuanto sinónimo de *nous* podemos traducirlo por *ratio*, también significa —entre otras acepciones— *verbum* y *conceptus*, y *legein*, como verbo correspondiente de *logos*, además de su acepción de decir, significa reunir. Qué quiso, entonces, decir Aristóteles cuando definió al hombre como el *zoion logon ekhon*?

Al lado de aquella definición tenemos el juicio que Aristóteles emite en la *Metafísica* (*in initio*), y que debemos ver en relación con aquella: “Todo hombre, por naturaleza, apetece saber”. Esta apetencia es para Aristóteles *physei*, dativo de causa que debemos entender en oposición a *nomoi*, o sea que se trata de una apetencia ínsita en la naturaleza del hombre, que no es nada adquirido o impuesto.

En qué relación están el *logos* como predicado propio (*katautó*) del hombre y aquella apetencia de saber que el mismo Aristóteles considera como *physei* y no *nomoi*? El primer capítulo del libro A de la *Metafísica* nos habla del saber (*eidenai*), pero este aparece como propio no sólo de la especie sino de todo el género, —del *zoion*. “Por naturaleza (*physei*), los animales están dotados de conocimiento sensible”⁷. El saber —aunque en este caso el sensible— es pues predicado del animal. Es decir, que si tratamos de conocer al hombre a partir de su apetencia de saber, no saldremos de la animalidad, del *zoion*. No obstante, el estudio de ésta, en cuanto género, puede darnos luz para clarificar la especie.

⁷ *Metaph.* A 980 a 25. En este pasaje *aisthesis* tiene el sentido de conocimiento sensible, no siendo otra cosa que el grado inferior del saber (*eidenai*) del cual se viene hablando.

En el primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles nos habla, además, de diferentes grados de saber determinados siempre por un *plus* con respecto a los inferiores, *plus* que en manera alguna debemos entender como acumulativo⁸. Y dentro de esos grados de saber, se refiere a la filosofía como un saber de principios y causas. La dirección que debe seguirse es la de buscar la naturaleza de aquellos grados de saber, pero sólo y en la medida en que aclaremos sus relaciones con respecto al *zoion*. Pues si atendemos al saber en general, éste es propio, según Aristóteles, del género del cual el hombre es especie. Con una afirmación análoga a la que hemos citado de la *Metafísica*, nos encontramos en el tratado *Sobre el Alma* "Evidentemente, la actualidad en el sentido que la usamos ahora [*en cuanto alma*], es análoga a la posesión del conocimiento"⁹.

En el mismo tratado al saber se lo ve como función del alma, bien sea el saber sensible u otro de un grado superior. Debemos tener presente que tanto en el primer libro de la *Metafísica* como en el tratado *Sobre el Alma*, saber tiene el sentido muy general de todo entablar relación con los entes, sin determinar las finalidades de esta relación. Cuando se estudia al alma por su función de saber, es necesario entender éste en aquel sentido amplio. Pero además, en ese estudio de la función del alma, Aristóteles lo que hace es definirla: "Todas las cosas se definen por su función y sus facultades"¹⁰.

Así pues, dentro de ese estudio del alma a partir de su función de saber, la *animalitas* sería, en un sentido muy general, el sujeto de aquella función. Entonces, con respecto al *zoion* (o *animalitas*), qué es el alma? Según Aristóteles, "si hay que dar una definición que sea aplicable a toda alma, ésta sería la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos"¹¹, haciéndose luego más explícito: "es sustancia en el sentido de forma"¹². Es decir, que dentro de la filosofía hilemorfista de Aristóteles, el alma es la causa formal de los seres orgánicos, que tiene como función —no lo perdamos de vista— el saber. El *zoion* se nos presenta así como una estructura de dos elementos ópticamente insepa-

⁸ Bröcker (*Aristóteles*, Santiago de Chile, 1963), estudia el primer libro de la *Metafísica* a partir de aquel *plus*.

⁹ *De Anima* II, 1, 412 a 25.

¹⁰ *Política* I, 2, 125 a 20.

¹¹ *De Anima* II, 1, 412 a 20.

¹² *Ibidem*.

rables: un cuerpo in-formado en un alma, ésta vista como actualidad de aquél. Al *zoion*, entonces, en cuanto está in-formado por la *psykbe*, le corresponde por naturaleza (*physeis*) el saber.

Decíamos que los grados del saber vistos a la luz de la *Metafísica* estaban determinados de acuerdo con un *plus* no acumulativo. Caracterizar este *plus* y verlo en relación con el alma, es el camino que seguiremos para salir del *zoion* y determinar la especie.

Aristóteles nos habla de un conocimiento sensible y otro de causas y principios, como los extremos de aquella jerarquía de saberes que estudia en el primer libro de la *Metafísica*. Por otra parte, distingue entre un alma sensitiva y otra intelectual. Podría decirse, entonces, que aquel conocimiento que le corresponde al animal es el propio del alma sensitiva, mientras el de causas y principios sería el del alma intelectual. Al menos en apariencia, el escollo con que habíamos tropezado —o sea: el saber es función del alma, que en sentido general es la entelequia de los cuerpos organizados, no sirviendo por lo tanto como elemento para definir al hombre— habría desaparecido. Pues puede pensarse que el hombre es hombre porque está in-formado por el alma intelectual cuya función es el conocimiento de las primeras causas y los primeros principios. Pero así no habríamos avanzado mucho con respecto al pensamiento de Alcmeón de Crotona, quien ya había hecho la distinción entre sensación y pensamiento. Además todavía no tenemos claro lo que son aquellos tipos de saber.

Dentro de aquellos dos extremos de conocimiento que Aristóteles llama *aisthesis* y *episteme* (o bien, la filosofía primera, como *episteme* por excelencia), reconoce otros grados de saber: *mneme* (memoria), *empeiria* (saber empírico) y *tekne* (arte). Ahora, si bien cada uno de estos grados sigue una escala ascendente, el paso de la *empeiria* a la *tekne* es además el paso que marca la diferencia entre el hombre y el animal. Los tres primeros grados o formas de saber, se encuentran presentes, en mayor o menor escala, en el *zoion*, y la relación entre *mneme* y la *aisthesis* y aquella y la *empeiria*, es una relación de sobreconformación. Podría aun decirse que la *empeiria* y la *mneme* siguen siendo fundamentalmente *aisthesis*. Una caracterización general de este primer grupo del saber podemos darla diciendo que es siempre un saber de las cosas en cuanto estas son un haz de cualidades sensibles. Es, visto desde la dimensión del hombre, un saber ingenuo o precientífico que opera dentro de la actitud cotidiana y que precede a la manipulación de los

objetos. La dirección, pues, de todo este saber que podemos llamar *aesthético* es hacia las cosas; es, en palabras aristotélicas, un saber de lo particular (*ton kath'hékaston*), del qué (*boti*) y no del por qué (*dioti*). O sea, que se queda en una simple constatación de los datos de los sentidos, sin determinar sus causas y sus principios.

Un texto aristotélico pone en claro la naturaleza de este saber que hemos llamado *aesthético* o sensible: "Hemos de entender, en general, como verdadero para cada sentido, que el sentido es lo que recibe la forma de los objetos sensibles sin recibir la materia, igual que la cera recibe la impresión del sello de un anillo sin el hierro o el oro, y recibe la impresión del oro y del bronce, pero no en cuanto oro o bronce; así, en todo caso, el sentido es afectado por lo que tiene color, sabor, sonido, pero no en cuanto es considerado cada uno de estos entes, sino en cuanto posee una determinada cualidad y en virtud de la forma"¹³. En este pasaje son claras dos cosas: 1º que el conocimiento sensible se queda en la superficie de las cosas, y 2º que es un saber pasivo que se limita a recibir datos de las sensaciones. El pasaje, además, está dentro de un contexto que viene hablando de la función del alma sensitiva, como un conocimiento que requiere de órganos del cuerpo propios para recibir los datos que le proporcionan las cosas. Esta alma sensitiva es la propia del animal, del *zoion*. Es decir, que el conocimiento sensible es compartido por el hombre y el animal. Si a partir, pues, de tal saber fuéramos a definir al hombre, sólo tendríamos una diferencia puramente gradual frente a los animales.

La *tekne* supera, en cambio, lo particular para ser un saber del *eidos* o de lo *katholou*¹⁴. Por eso nos está impedido decir que también la *tekne* esté sobreconformada sobre los saberes anteriores. Se trataría más bien de una sobreconstrucción. "El arte nace cuando de muchas nociones de la experiencia, surge un único juicio universal aplicable a todos los casos particulares"¹⁵. Este cambio de dirección en este nuevo estadio del saber, de la cosa al *eidos*, determina el *plus* con que se lo caracteriza. El objeto de conocimiento es pues ahora algo que no se ofrece a los sentidos y por lo tanto que supera las posibilidades de saber del alma sensitiva. Lo que quiere decir, que hemos dejado los límites del *zoion*.

¹³ De Anima II, 12, 424 a.

¹⁴ Para el sentido de *eidos* en este pasaje, consúltese la obra de J. Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1951 Pp. 80-82.

¹⁵ *Metaph.* A, 1. 981 a 5.

3. El estudio del alma en Aristóteles culmina con la doctrina del *nous*, que no es otra cosa que la parte superior del alma, de la *psyche*. Este *nous* también está visto desde la dimensión del saber. Es lo que caracteriza al hombre, en cuanto cognoscente. A su estudio está dedicado el capítulo IV del libro III del tratado *Sobre el Alma*. Veamos algunas de sus notas características: 1º la función del *nous* no es sólo la de saber en el sentido amplio que hemos indicado de todo entablar relación con los entes, sino además la de pensar; 2º el pensar está entendido como juzgar o emitir un juicio; 3º por lo tanto, frente a la pasividad del saber sensible, nos encontramos con el carácter activo de la función del *nous*; 4º la actualidad del *nous* está determinada por el pensar; 5º a diferencia de las sensaciones que tienen su objeto de conocimiento propio, que es recibido por un órgano corporal propio, el *nous* no tiene un único objeto de conocimiento ni cuenta con un órgano corporal, o sea, que el objeto de conocimiento del *nous* es la totalidad del ente, y 6º el *nous* es algo heterogéneo con respecto al cuerpo y por lo tanto separable de él¹⁶. Todas estas notas están en mutua relación y, en última instancia, explican la definición *zoion logon ekbhon*.

Primero que todo, debemos advertir que no se trata de una simple sustitución de términos, de sustituir *logos* por *nous* de acuerdo con la sinonimia que hemos reconocido al comienzo, si decimos que la teoría aristotélica del *nous* explica su definición del hombre. La definición habla del *logos* del hombre, y en el estudio del alma nos encontramos con el *nous* como elemento que caracteriza al hombre en cuanto cognoscente. Los romanos, además, tradujeron *logos* por *ratio* que, como hemos dicho, es el sustantivo correspondiente del verbo *reor*, cuya significación es pensar, juzgar. O sea, que en la traducción latina se atiende a aquel sentido de *logos* que, como sinónimo de *nous*, está caracterizado en el capítulo IV del libro III del tratado *Sobre el Alma*

¹⁶ Con esta última caracterización que hemos enumerado en sexto lugar, supera Aristóteles el monismo antropológico que hallamos en su estudio del alma como entelequia del *zoion*. Ahora nos encontramos con dos elementos heterogéneos, y si bien el *nous* como parte superior del alma sigue teniendo el carácter de entelequia, tiene además la característica de poder subsistir independiente del cuerpo. Es decir, que con el *nous* Aristóteles recupera el dualismo imperante en la filosofía griega, que ya aparecía tan claramente expresado en el *Alcibiades* de Platón. Pero debemos advertir que este dualismo es propio del pensamiento filosófico y no una idea que —con todos sus contenidos— encontremos también en la religión griega. Esta no tenía una imagen unitaria del alma, siendo, por lo tanto, su concepción del hombre, una concepción amorfa.

como el sujeto que tiene la función de pensar, y cuyo verbo correspondiente *noein*, además de percibir, significa pensar racionalmente.

Por el *nous* o el *logos* se define al hombre, y por el *nous* y el *logos* se determina la naturaleza del conocimiento humano. No se trata aquí de un conocimiento acumulativo, que se sepa *más* con respecto al saber sensible, sino de un conocimiento esencialmente diferente. Se trata menos del conocimiento pasivo de las sensaciones, sino de la actividad del pensar propia del *nous*¹⁷.

4. *Logos* también quiere decir, empero, palabra, *verbum*, lenguaje. Se puede entonces traducir la definición diciendo: El hombre es el animal que posee lenguaje. Esta es la interpretación que en el siglo XIX hará del hombre W. von Humboldt. En la traducción latina se pierde este aspecto. Sin embargo en Aristóteles el sentido de *logos* como lenguaje es fundamental para definir al hombre¹⁸. Heidegger critica, por eso, aquella traducción e insiste en este segundo aspecto del *logos*. "La posterior interpretación de esta definición del hombre (*zoion logon ekkhon*) en el sentido de *animal rationale*, 'ser viviente racional', sin duda no es 'falsa', pero encubre el campo de fenómenos a que está tomada esta definición del Dasein. El hombre se manifiesta como un ente que habla. Esto no significa que le sea peculiar la posibilidad de la fonación, sino que este ente es en el modo del descubrir el mundo y del Dasein mismo"¹⁹.

Cicerón por su parte, en un esfuerzo por traducir fielmente, acuña la unidad *ratio et oratio* con el fin de dar un sentido más aproximado a la palabra *logos* de la definición aristotélica. En *Los Deberes* dice que

¹⁷ También en Platón el hombre está definido a partir de su función de conocer. Su teoría del alma en el *Menón*, no es otra cosa que una teoría del hombre, y allí el alma se estudia desde el horizonte de la naturaleza del conocimiento. Ya hemos dicho que en el *Alcibiades* se lo define como un alma que se sirve de un cuerpo. El estudio de la naturaleza del alma será pues en Platón el estudio de la naturaleza del hombre. Platón no se ocupa propiamente de antropología. Esta ocupación es, como ya lo hemos dicho, ajena al pensamiento griego. Pero sus investigaciones sobre el alma y el conocimiento, nos ofrecen subyacente una teoría del hombre. Esta puede ser reconstruida en la exégesis de algunos de sus diálogos como el *Alcibiades*, el *Menón* y la *República*.

¹⁸ Cfr. *De la Generación de los Animales*, 786 b 20.

¹⁹ M. Heidegger: *Ser y Tiempo*. México, 1951, p. 191. Hemos restituído la palabra alemana *Dasein* que en Heidegger tiene el sentido de existencia humana y que Gaos traduce por ser-ahí.

ratio et oratio son el vínculo de la sociedad del género humano²⁰. Este pasaje no es otra cosa, en realidad, que una paráfrasis de un texto de la *Política* de Aristóteles, en el cual se le da al *logos* —también— el carácter de vínculo de la sociedad humana: “La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social, es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra”²¹. Al traducir Cicerón *logos* por *ratio et oratio*, recupera para el latín la doble significación de la palabra griega perdida en la traducción del *zoion logon ekhon* por *animal rationale*.

Esa bisignificación de *logos* es la que también —ahora en la época contemporánea— se propone recuperar Jaspers: “Sólo somos hombres en cuanto somos sustancias pensantes. Sólo con el lenguaje podemos pensar. De allí que Aristóteles diga que el hombre es el *zoion logon ekhon*. Logos es a la vez lenguaje y pensamiento. El lenguaje es un hecho sensible que se hace espiritual. Señala la indisolubilidad de nuestro pensamiento y la sensibilidad. El pensamiento puro necesita sin embargo de un minimum de materia sensible que le es suministrado por el lenguaje”²².

Las relaciones entre lenguaje y pensamiento, en la definición aristotélica, se hacen claras con la explicación de Jaspers. Pensamiento y lenguaje forman así una unidad que sirve para especificar —en la definición— al hombre. Pero si las relaciones son claras, nada sabemos, en cambio, de la naturaleza del *logos* en cuanto *oratio*, según la versión de Cicerón.

En *De Interpretatione* (1, 16 a 3) el lenguaje es definido como símbolo. Pero Aristóteles se apresura a afirmar que este símbolo no establece una relación directa con las cosas, sino a través de los *pathemata tes psykhes* (las afecciones del alma)²³. Sin embargo, no por esto

²⁰ *Los Deberes* 1, 16, 50. El texto dice: “Est enim primum, quod cernitur in uniuersi generis humani societate: ejus autem uinculum est *ratio et oratio*”.

²¹ *Política* I, 2, 1253 a. La traducción es de Julián Marías (Madrid, 1951). Gómez Robledo también traduce, en este pasaje, *logos* por palabra (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana). El texto dice: *logon de monon anthropon ekhei ton zoion* (de los animales el hombre es el único que tiene *logos*).

²² Karl Jaspers: *Die Sprache*. Munich, 1964. p. 37.

²³ El texto fundamental para la concepción aristotélica del lenguaje es el tratado *Sobre la interpretación*. Véase las páginas dedicadas al respecto en la obra de P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, 1966. pp. 106 ss.

quedan las cosas suprimidas. La relación con éstas persiste, siendo justamente las cosas las que están simbolizadas. El lenguaje aparece así como expresión significativa²⁴. La caracterización primaria del lenguaje en Aristóteles está hecha pues a partir del símbolo y la significación, es decir, como *logos semántico*. Esta significación, por otra parte, es convencional (*kata syntheken*). Lo que deja en claro que no existe ninguna relación de necesidad entre el *logos semántico* como símbolo y la cosa. La relación de necesidad sólo existe entre ésta y la efección del alma. De acá que Aristóteles niegue que pueda hablarse de verdad o falsedad con respecto al *logos semántico*. La verdad o falsedad se da cuando el *logos* deja de ser simplemente *semántico* para serlo también *apofántico*, cuando afirmamos o negamos. Por consiguiente, el juicio aparece como el receptáculo de la verdad, ya que el *logos apofántico* es visto como juicio o proposición. El *logos semántico* será en cambio el receptáculo del concepto. "Los conceptos, tal como los vio Aristóteles, dice Coseriu, pertenecen propiamente al *logos semántico*"²⁵. Y más adelante: "En efecto, el lenguaje es el 'mediador' necesario para la formación de los conceptos y la primera universalidad, así como las primeras distinciones necesarias para la estructuración del pensamiento lógico se dan, justamente, en el lenguaje y en sus categorías"²⁶.

Tenemos, a grandes rasgos, la concepción aristotélica del *logos*, en cuanto *oratio*, que opera dentro de su definición del hombre. Esta concepción arroja, por otra parte, claridad sobre la relación entre el *logos* como *ratio* y el *logos* como *oratio* o lenguaje. Se decía que la función del *nous* es la de pensar o emitir un juicio, es decir, la afirmación o negación propia del *logos apofántico*. Se trata entonces de una función puramente racional que ha superado el mundo sensible. Pero además una función que no es posible sino a partir de ese estadio primario del lenguaje que Aristóteles llama *logos semántico*. Y a su vez, el carácter semántico sólo se obtiene por medio de la abstracción de los datos del conocimiento sensible, para referirse a los contenidos de conciencia, como libre, pero fielmente, podemos traducir los *pathemata tes psykhes*.

²⁴ *Logos de esti pnone semantiké (De Interpretatione, 4, 16 b)*.

²⁵ E. Coseriu: "Logicismo y antilogicismo en la gramática" (*Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid, 1969). P. 241.

²⁶ Coseriu, *loc. cit.*

La filosofía griega, se ha insistido, es una filosofía del ente desde el horizonte del *logos*, entendido éste en esa doble significación de *ratio et oratio*. Por eso la palabra adecuada para aquella filosofía es la de ontología. La filosofía aristotélica no sólo es la culminación de la filosofía griega, sino además la que lleva hasta sus últimas consecuencias su orientación ontológica. Y en esta orientación ve al lenguaje como el medio en el cual se da la verdad o falsedad sobre el ente. Ya en Platón nos hallamos con una concepción del lenguaje como medio de conocimiento. Pero Platón plantea el problema en base a la rectitud de los nombres. Se parte pues de una relación entre el nombre y la cosa o su *eidos*. Teniendo esta relación, el conocimiento del *eidos* es posible a partir del nombre²⁷. Aristóteles, en cambio, no parte de aquella presunta relación. En cuanto el *logos semántico* carece de verdad o falsedad no nos dice nada sobre la esencia de las cosas. Para encontrar ésta, Aristóteles parte del *logos apofántico*, pero sólo en tanto éste constituye una definición. La definición no es más que un juicio que, al determinar el género y la diferencia, expresa la esencia del ente definido²⁸. Y esa síntesis de conceptos en el juicio sólo es posible en el *logos* a partir del *logos*.

Al término de estas consideraciones habría que preguntar si la concepción aristotélica del hombre que hemos delineado como explicación de la definición *zoion logon ekhon*, no entra en oposición con el estudio del hombre expuesto en la *Ética Nicomaquea*, donde se lo interpreta desde el horizonte de la praxis. La respuesta no podría darse sino en base a la exégesis de esta obra, vista en relación con la *Política* y el tratado *Sobre el Alma*. Pero si tomamos como punto de partida el texto aristotélico de la *Política*²⁹ donde se define al hombre como *zoion politikon*, encontramos que éste tiene su ser en el *logos* en cuanto vínculo de la sociedad del género humano. Pero aún quedaría otra pregunta por resolver: La relación en que está el hombre con el mundo es primariamente una relación teórica o práctica? O dicho en otra forma: es también esta relación a partir del *logos*?

²⁷ Cfr. el *Cratilo* de Platón.

²⁸ Cfr. *Tópicos* VII, 154 a 31, y *Analíticos posteriores* II, 919, 1.

²⁹ *Política* I, 2, 1253 a.