

# Universales *atributivos* de la filosofía helénica antigua: *Eíde*, *Tópoi* y *Lektá*

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

---

**Abstract.** *Accumulatives universals of Ancient Hellenic Philosophy: Eíde, Tópoi y Lektá*

---

In this paper we defend that Hellenistic philosophy has created two fundamentals: *scientific truths* and the *physical-rational being*. Now, to avoid dogmatisms, they have to be understood as *accumulative universals*. In this paper will be shown that this was the sense of the three main universals centralized during the Hellenistic period: *eíde*, *tópoi* and *lékta*.

**Key words:** *Eíde*, *tópoi*, *lékta*, accumulative universal, distributive universal.

---

## Resumen.

En este trabajo se defiende que la filosofía de cuño helénico ha fundamentado dos universales: las *verdades científicas* y el *sujeto racional corpóreo*. Ahora bien, para evitar el dogmatismo, estos universales han de entenderse como universales atributivos. Se mostrará que este fue el sentido de los tres grandes universales cristalizados durante el periodo helenístico: *eíde*, *tópoi* y *lékta*.

**Palabras clave:** *Eíde*, *tópoi*, *lékta*, universal atributivo, universal distributivo

---

La razón griega es la que permite actuar de forma positiva, reflexiva, metódica, sobre los hombres, no de transformar la naturaleza. En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como hija de la ciudad. J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*.

## 1. Las articulaciones naturales de la filosofía

En un trabajo anterior, *Las articulaciones naturales de la filosofía*,<sup>1</sup> trataba de mostrar el origen de la filosofía en el contexto específico de la antigua Grecia; allí defendía que la filosofía no pertenece a la experiencia privada de cada individuo, sino que se constituye en instituciones propias; que no es un discurso en el que quepa todo y que valga para todo, sino que posee una terminología específica; y que no es extensiva a un saber universal —en

---

1 F. M. PÉREZ HERRANZ, *Árthra hē péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Alicante: Universidad de Alicante, 1998.

el sentido de «universal antropológico», el tema de este congreso—, sino que está vinculada a la lengua y a las formas de vida de los griegos antiguos. Pues la filosofía rompe con las formas naturales de vivir y, vinculada a una sociedad concreta, **no es** en modo alguno ni **necesaria** ni **espontánea** ni **universal** ¿Significa esto que el saber filosófico no supera el criterio del relativismo individual o cultural? La respuesta ha de ser un «no» rotundo, sin embargo. Porque la filosofía de cuño helénico ha fundamentado, al menos, dos universales: el de las *verdades científicas* (que comporta múltiples categorías: identidad, objetividad...) y el de la *racionalidad dada a escala corpórea* (que asimismo comporta las suyas: derecho privado, ética sanitaria...), que atraviesan todas las sociedades y pueblos con los que se encuentra, sea por vía de conquista, colonización o comercio. Veamos. Por una parte, la ciencia neutraliza el punto de vista del sujeto que lleva a cabo las operaciones y procesos que conducen a la construcción de verdades o, como dice Vegetti, por «la eliminación de la subjetividad de los fines».<sup>2</sup> Por otra, la conciencia corpórea que envuelve y es envuelta por otras conciencias rompe tanto el fundamento analógico entre el hombre y el mundo, que aún dominaba en Anaxímenes (13 B 2), como los vínculos socio-político-religiosos por mediación de ritos y ceremonias, que aun funcionaban en algunos sabios griegos como Epiménides de Creta, el purificador de la ciudad por los crímenes pasados: La conciencia queda ahora enfrentada trascendentalmente a otras conciencias corpóreas. Sócrates reúne estos dos elementos en su argumentación, según testimonios de Aristóteles y Platón. Para el primer motivo: “Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia” (Aristóteles, *Metafísica*, 1078b28). Para el segundo, “busco junto con vosotros” (Platón, *Gorgias*, 506a).<sup>3</sup>

## 2. Universal distributivo: *Eide*

La cuestión se plantea en el tipo de universal que empleemos. Platón inició su «navegación» a partir del saber matemático, un sorprendente universal que obliga a reorganizar el saber de su tiempo. Las matemáticas, un universal atributivo en el ascenso de las partes al todo, permite conjugar otros universales como los de justicia, bien o belleza, cuyas relaciones conflictivas y aun contradictorias se resuelven por catábasis en un universal distributivo, tal como queda formalizado en la teoría de las Ideas. Un universal que se encuentra ya en el planteamiento del diálogo preparatorio, el *Menón*: el hecho de que Sócrates pida un esclavo para resolver un problema matemático («doblar el cuadrado») supone aceptar

2 M. VEGETTI, *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*, Barcelona: Península, 1981. Véase también nuestro: “La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas” in *Eikasía*, nº 12 (extraordinario - Platón), agosto, 2007, pp. 203-236.

3 “Sócrates fue el primero que bajó del firmamento a la filosofía, la situó en las ciudades e, incluso, la introdujo en las casas, y la obligó a considerar la vida y la moral, el bien y el mal”, CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, v, 4, 10, etc.

al esclavo como un sujeto gnoseológico que participa como *cualquier otro* individuo de la Idea de Número.<sup>4</sup> A este universal se llega por un método unívoco —sus inferiores realizan una misma razón formal de ser—, como se muestra en la *República*, VII, 521c y ss. El método llamado *dialéctico* sienta las bases de toda discusión posible, tanto de los discursos científicos como de los discursos retóricos, cuya racionalidad se da en la escala de los individuos corpóreos, cualesquiera que sean, y discutan en casa de Menón o en el ágora (*Fedro*, 265d ss). La verdad se sitúa, más allá del plano de la comunicación, en el plano de la referencia.<sup>5</sup> Aunque enseguida el propio Platón cuestiona en el *Parménides* y en el *Sofista* la distributividad absoluta de la Idea, y no cierra la posibilidad de otros principios que hubieran de regir este segundo mundo inteligible, un matiz que ha visto con mucha inteligencia Josep Montserrat. Pero es Aristóteles quien combate abiertamente este universal distributivo numérico, defendiendo el continuo, como ha mostrado René Thom y ha contado espléndidamente Víctor Gómez Pin en *la Tentación pitagórica*.<sup>6</sup>

### 3. Intermezzo: los hilos de la filosofía

Si *Las articulaciones naturales de la filosofía* se movía en la ordenada sincrónica, estructural, más adelante, en “El tercer hilo de la trama”<sup>7</sup> incorporé el eje de la abscisa, diacrónica, al tratar de comprender las hiper-Ideas que habían sido dominantes y decisivas en diferentes momentos de la historia. En aquel artículo sugerí que al *Lógos* de cuño heleno se le habían añadido primero el concepto de Sujeto Moral de la tradición hebrea y después los conceptos Amor/Guerra de la tradición cristiana. Estas ideas desbordan la estructura del sujeto heleno, tanto la del sujeto de la polis griega como la del sujeto del imperio romano.<sup>8</sup> (Más tarde, con la ciencia moderna, se añadirá otra hiper-Idea, la de la TecnoCiencia o ciencia tecnificada, que ahora no viene al caso).

Que la filosofía se asemeje, más que a un líquido que uniformiza los componentes mezclados, a un tejido compuesto de diversos hilos, puede defenderse, *a contrarii*, desde las filosofías de Heidegger,<sup>9</sup> Ortega<sup>10</sup> o Deleuze,<sup>11</sup> que tratan de deconstruir la filosofía

4 Suavizando el concepto, claro está, toda vez que ese esclavo ha de “saber griego”.

5 Cf. Q. RACIONERO, “Introducción” a la *Retórica* de Aristóteles, Madrid: Gredos, 1990, pp. 7-152.

6 V. GÓMEZ PIN, *La tentación pitagórica*, Madrid: Síntesis, 1998, especialmente cap. 4.

7 F. M. PÉREZ HERRANZ, “El tercer hilo de la trama: El guerrero cristiano medieval contemplado desde *El Quijote*” in *Res Publica. Revista de filosofía política*, nº 18, 2007, pp. 247-266.

8 Es la obra de DIÓGENES LAERCIO *Vida de los filósofos más ilustres* la que fija el canon filosófico, y en la que está ausente cualquier atisbo de pensamiento no heleno.

9 M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, traducción de J.E. Rivera, Madrid: Trotta, 2003; “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos*, traducción de E. Burjau, Barcelona: Serbal, 1994, “El final de la filosofía y la tarea de pensar” ...

10 J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica* (1940), *Origen y epílogo de la filosofía* (1946), *Apuntes sobre el pensamiento, su teúrgia y su demiurgia* (1941)...

11 G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *Qué es filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993, p. 99.

occidental en busca de sus raíces: bien porque fueron pervertidas por elementos externos, bien porque han agotado sus capacidades, bien porque son meras contingencias. La «depuración» del hilo judeocristiano de la filosofía por parte de Heidegger parece muy claro y poco hay que añadir a los estudios ya clásicos de Otto, Farías, Faye, etc.<sup>12</sup> Ortega, por su parte, supone que puede afrontarse el universo intelectualmente desde formas diferentes a la filosofía, sustituida por otras posibilidades permanentes del hombre: el arte, la poesía o, quizá, la religión.

Pero una vez lograda puede aprovecharse esa contraposición para aclarar diferencias menos acusadas. Por otro lado, nos permite mirar por dentro, con una intimidad hasta ahora no conseguida, otras formas pretéritas del Pensamiento que han quedado siempre inasequibles para el hombre moderno, como es el pensamiento religioso, la mitología, la magia, la «sapiencia» o «experiencia de la vida».<sup>13</sup>

O, en fin, el planteamiento de Deleuze y Guattari que entienden la filosofía como un saber contingente; la filosofía no encuentra en Grecia un origen (histórico) sino un medio, un ambiente, como ya decía Nietzsche. Y a partir de ese ambiente despliega más un devenir (contingente) que una historia (teleológica). No hay continuidad necesaria de Grecia a Europa por mediación del cristianismo, sino un recomenzar contingente de un mismo proceso que es asimismo contingente.

Lo que va de Grecia a Europa a través del cristianismo no es una continuidad necesaria, desde el punto de vista del desarrollo de la filosofía: es el recomienzo contingente de un mismo proceso contingente, con otros datos.<sup>14</sup>

Ahora bien, aunque defendamos que la verdad científica y la conciencia corpóreo-racional no son universales distributivos —que, en el límite, son normativos y de ahí el gran error en el que caen todas las escolásticas dogmáticas que pretenden imponerlos como ciencia primera, curiosidad crítica, metateoría de la cultura..., junto con todas sus implicaciones: categoriales, trascendentales, individualización..., a las demás formas de pensamiento—, esto no significa que haya que retirar la universalidad de la filosofía griega. Habrá que entender esos universales como universales *atributivos* con capacidad de fertilizar (por contigüidad) otros pensamientos.<sup>15</sup> Un acontecimiento que puede servirnos de caso

12 H. OTTO, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag: Fráncfort-Nueva York, 1988; V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: Muchnik, 1989; A. Münster, *Heidegger, la «science allemande» et le national-socialisme*, París: Kimé, 2002; P. Lacoue-Labarthe y J.L. Nancy, *El mito nazi*, Barcelona: Anthropos, 2002; E. Faye, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal, 2009...

13 J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Madrid: Alianza, 1983, v, p. 537.

14 G. DELEUZE Y F. GUATTARI, *Qué es filosofía?*, op. cit., p. 99.

15 En la filosofía analítica, el universal tiene que ver con el cuantificador acumulativo [atributivo] «todo» y con el cuantificador distributivo «cualquier»: "... una vez aceptado el principio del círculo vicioso como regulador de la posibilidad de considerar de modo definitorio totalidades, pasa a ser crucial

ejemplar es el de la fertilización que Grecia realiza en el mundo judeo-cristiano: Filón, padres de la iglesia, herejes...; un acontecimiento que se repite al fertilizar filosóficamente a otras formas de pensamiento desde el cristianismo helenizado.<sup>16</sup>

#### 4. Universal atributivo

¿Cómo pudo realizarse este trenzamiento (que no síntesis) de los diferentes hilos? En esta época —y quizá como uno de los «temas filosóficos» de nuestro tiempo—, empieza a aparecer la hibridación de la filosofía de tradición helénica con saberes y prácticas de otras tradiciones: china (confucianismo, taoísmo...), africana, amerindia... La tesis que se propone en este trabajo es que esta propiedad de «atribución» de la filosofía fue una aportación decisiva de Aristóteles —iniciada en los *Tópicos*—, al destruir el dogmatismo que comportaba la estructura distributiva de las Ideas de Platón (al menos de los diálogos centrales) y que trata de superar la aporía del doble compromiso: por una parte, compromiso con la estructura política que hace posible la ciudadanía y la vida teórica; y, por otra,

---

establecer una distinción entre «todos» (en inglés «*all*») y «cualquier» (en inglés «*any*»), o si se quiere entre «todos» entendido en sentido acumulativo y «todos» entendido en sentido distributivo (cada). Es obvio que sólo la primera acepción tiene poder totalizante y puede llevarnos a antinomias al violar el principio del círculo vicioso, y que esto, por el contrario, no sucede si se habla distributivamente de un elemento cualquiera en sentido genérico. En términos técnicos esta distinción se corresponde con el uso del cuantificador universal para la primera acepción, totalizante (...) y con el empleo de variables libres, no vinculadas a cuantificadores (...) en el segundo caso. C. MANGIONE, «La lógica en el siglo XX» en L. GEYMONAT, *Historia y pensamiento filosófico y científico*, Barcelona: Ariel, 1985, p. 237. Esta distinción se encuentra en Duns Escoto, que distingue dos cuantificadores de generalidad: 1) todo («**omnis**») en el sentido de «cada» —tomándolo todo consecutivamente [distributivamente]; 2) cualquiera («**unusquisque**») en el sentido de «tomemos lo que tomemos» (tipo más elevado de abstracción) [acumulativamente].

En la teoría clásica de los universales, el universal atributivo tiene que ver con la analogía de proporcionalidad y la analogía de proporción o de atribución (cf., TOMÁS DE VÍO CAYETANO *De nominum analogia* (1598), estudio, traducción y notas de Vicente Igual, Barcelona: PPU, 1989); en el límite, corresponde a los predicados que son «parte de» la totalidad defendidos por el nominalismo, de manera que destruye la analogía y las partes configuran un mundo totalmente contingente y en el que las cadenas causales pueden estar indeterminadas; el universal atributivo se define por las relaciones de «ser parte de», partes homogéneas o heterogéneas; y define los procesos de emergencia, anamorfosis, composición de diferentes series, etc. Por su parte, el universal distributivo corresponde a los predicados que «comparten algo» y que, en el límite, configura un cosmos armónico; el universal distributivo se define por las relaciones que mantienen entre sí los particulares con el universal: de género a especie o individuo; de pertenencia y de inclusión; clónicas o indiscernibles entre particulares, etc.

En la filosofía dialéctica, hegeliana, el universal acumulativo tiene que ver con universal concreto en acto y el universal distributivo tiene que ver con el universal «*mudo*», el universal abstracto positivo, y el universal atributivo.

16 Cf., por ejemplo, P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2003.

compromiso con la realidad, que lo lleva al terreno de lo desconocido —el mundo bárbaro del esclavo—, y que Aristóteles remite al mundo de la naturaleza.<sup>17</sup>

¿Qué significa *atributivo* en este contexto? Que la filosofía no se despliega desde un *Lógos* común «verdadero», dado de alguna manera apriorística o en su formulación más actual y crítica, en el lenguaje. Las lenguas son construcciones a partir de unos núcleos semánticos universales, tal como he defendido desde la Semántica Topológica. Pero lo que es universal es el significado, la semántica (como defienden de manera *sui generis* los estoicos), no las verdades que se contienen en instituciones específicas de las sociedades: artes, mitos, epopeyas, leyendas, creencias, ciencias, etc.

Grecia fertilizó con elementos específicos propios otras formas de concebir la sociedad, seguramente debido a la «expansión macedónica», y también por la «atracción» de las escuelas filosóficas atenienses sobre pueblos y culturas contiguas. Por eso, como ha mostrado Eugenio Frutos en un precioso libro sobre Aristóteles, se produce una desconexión entre el lenguaje político de Aristóteles y los saberes «científicos» que se han desplegado en la Academia y luego en el Liceo:

En este sentido, la ciencia emerge sobre el cadáver del discurso político: el interés científico no es sino el interés residual de quien no puede abordar los temas propios del discurso común, del *lógos*.<sup>18</sup>

Precisamente la aporía en la que se mueve Aristóteles, y que ha sido puesta de relieve por prácticamente todos sus comentaristas con nervio, procede, según mi interpretación, de la imposibilidad de incorporar a los esclavos como seres humanos—políticos. La consideración del esclavo como ser natural tiene que ver en Aristóteles con la configuración del sistema energético de la polis, al cruzar la *politeia* con la expansión colonizadora de la monarquía macedónica. Ahí se encuentra la **aporía real**, el desgarramiento imposible de superar en el que se mueve Aristóteles: las normas de democracia y moralidad de la clase media, de la *isonomía* o *nomos* común, de la igualdad, de la *omónoia* (unidad griega) son incompatibles con el poder del uno, del monarca, del rey, de lo que está plagada su *Política* (v. gr., 1288a5).

Aristóteles defiende la esclavitud, desde las coordenadas mismas de la ciudad, de la polis, de la Grecia civilizada, desde las comunidades de lengua griega que viven en las polis, frente a los bárbaros. El macedonio Aristóteles defiende que hay esclavos por naturaleza, esclavos que no forman parte de una clase social, sino natural, lo que hoy nos puede parecer un retroceso (político y social) respecto del *Menón* de Platón. Sin embargo ese concepto sirvió como un mediador necesario para defender y conservar la gran realización de la polis: la práctica de la ciudadanía cabal —esto es, la *vida contemplativa, el lógos* (*Pol.*, 1324a5)—:

<sup>17</sup> Es por naturaleza, porque le falta la *phrónesis*, no el saber teórico o instrumental.

<sup>18</sup> E. FRUTOS, *Leyenda y poder en torno a Aristóteles*, Zaragoza: Pórtico, 1983, p. 290.

Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas (...) las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos. (*Pol.* 1253b32-34).

De manera que los esclavos han de serlo por naturaleza: “El que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo” (*Pol.* 1254a16). El trabajo no es aquí un proceso medible, cuantificable, porque el objeto producido forma parte de las necesidades de alguien: la casa para ser habitada, la escultura para ocupar su lugar en el templo... Y no es que Aristóteles no sea consciente de la división entre valor de uso y valor de cambio, que lo es (*Económicos*, 1133a31). Ocurre que la necesidad se torna patrón primero del cambio y no el valor; y así se garantiza la permanencia de todas las comunidades (*Económicos*, 1133a20). Los límites energéticos de la metafísica aristotélica quedan fijados:

- a) el Primer Motor que pone en marcha el Cosmos como totalidad;
- b) el trabajo esclavo (junto con el de las mujeres) en el interior de la polis;
- c) el potencial del trabajo de los bárbaros en el exterior de las polis griegas.

La batalla a favor y en contra de la esclavitud se disfraza de muchas maneras, pero detrás late siempre aquella **aporía** que vivió hasta el fondo Aristóteles: la tensión entre el compromiso con la estructura política que hace posible la ciudadanía y su culminación en la vida filosófica y contemplativa, y un compromiso con la realidad, que lo saca de esa polis hasta el terreno de lo desconocido, del mundo bárbaro, de lo Otro, que define por contraposición lo Mismo. Lo Mismo y lo Otro, los dos Géneros Máximos de la dialéctica platónica de *El sofista* que permiten conjugar la Ideas, se convierten en los límites materiales de la polis aristotélica.

Y este límite, que se había intentado abolir por el cosmopolitismo de Aristipo o de Diógenes (“Bien, pues es que precisamente —contestó él [Aristipo]—, para no pasar por eso, tampoco me encierro en comunidad alguna, sino que soy en todas partes forastero”, Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, I, 13), sólo podría ser resuelto (que no superado, seguramente), mediante el *lógos* o universal de las *verdades científicas* y el *sujeto racional corpóreo discutidor*, si pudieran ser «dichos» desde el otro lado, desde la propia **esclavitud**, como hizo el *Menón* platónico.<sup>19</sup> Y esta mirada desde la esclavitud es la Idea que introdujo

<sup>19</sup> La esclavitud es la parte pudenda de la filosofía aristotélica. Véase, C. GARCÍA GUAL, “Introducción” a *La Política*, Madrid: Editora Nacional, 1981, pp. 9-43; J. P. VERNANT, “La lucha de clases” en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1982, y *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 1983. G. PUENTE OJEA, *Ideología y sociedad*, Madrid: Siglo XXI, 1974. C. MARX, *El Capital*, 3 vols, México: FCE, 1973; C. POLANYI, *La Gran Transformación*, Madrid: La Piqueta, 1989; M.I. FINLEY, *La economía antigua*, México: FCE, 1974...

de manera no menos sorprendente el mundo arameo en Grecia, mediante la incorporación de la experiencia de un Sujeto muy diferente a través del estoicismo de Zenón de Citium.

#### 4.a. *Los tópoi*

El primer movimiento técnico de los universales atributivos, sin embargo, lo hace el propio Aristóteles, desde su crítica a la teoría de las ideas como un universal distributivo.<sup>20</sup> Los *Tópicos* hacen girar la dialéctica platónica desde las verdades hacia las opiniones sobre las que se estructuran los argumentos; opiniones que pueden ser tan extrañas a los helenos como muchas de las que proceden de los territorios conquistados por Alejandro, y que vendrán muy bien para asimilar algunas opiniones de carácter semítico que ha importado Zenón de Citium como ha puesto de relieve entre nosotros, Eleuterio Elorduy.<sup>21</sup> Ahora se puede sobrepasar el puro racionalismo platónico y descubrir el novedoso complejo mundo postalejandrino, atravesado por múltiples opiniones no siempre compatibles entre sí, y ayudado por el arte de la discusión y de la refutación (*elenchós*). Junto a la teoría de la demostración de los *Analíticos*, se presenta la teoría de lo verosímil de los *Tópicos*. Y ese movimiento que aquí llamamos de *atribución*, se ve ya en un texto tan temprano como los *Tópicos* en donde se ponen las bases del pluralismo desde un planteamiento lingüístico. Lo que es accidental puede llegar a ser propio, es decir, no está sometido al control rígido de una Idea:

Ahora bien, es evidente a partir de todo ello que nada impide que el accidente llegue a ser un *propio en algunas ocasiones* y un *propio respecto a algo*, v. gr.: el estar sentado, que es un accidente, cuando un solo individuo está sentado, será un *propio en esa ocasión*, y, si no hay uno solo sentado, será *propio respecto a los que no estén sentados*. De modo que nada impide que el accidente se convierta en propio respecto a algo y en algunas ocasiones. Pero no será *propio* sin más.<sup>22</sup>

Esta pluralidad lingüística se reforzará ontológicamente, pues los dos conceptos de materia y forma (que, junto con los de acto y potencia, trazan las coordenadas de la ontología aristotélica) vuelven a intercalarse entre sí. Pues si a cada materia le corresponde su forma, y a tal forma tal materia, no es, sin embargo una correspondencia esencial, sino relativa:

Además, la materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia, y para otra forma, otra materia. (*Física*, 2, 194b 8-9).

De esta manera se extiende y se resalta la unidad analógica de la diversidad de perspectivas que se ofrecen a la inteligibilidad del mundo. Así, la virtud será entendida como término

20 Cf. v. gr., v. GÓMEZ PIN, *El orden aristotélico*, Barcelona: Ariel, 1984.

21 E. ELORDUY (con la colaboración de J. Pérez Alonso), *El estoicismo*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1972.

22 ARISTÓTELES, *Tópicos*, edición de Miguel Candel, Madrid: Gredos, 1982, 102b22-26.



medio si es considerada como causa formal o una excelencia si es considerada como causa final:

Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo. (*Ética a Nicómaco*, 1107a 4-5).

Esta es la gran idea que aportó la hermenéutica que de Aristóteles realizó René Thom. Aristóteles se vio obligado a multiplicar las materias, al rechazar un espacio identificado con la extensión (*xora*), como propuso el Platón del *Timeo*. ¿Por qué? Porque Aristóteles consideró la extensión y la cantidad como predicados de la sustancia, por lo que el espacio no puede ser generado, que es la operación realizada por Descartes según el grupo aditivo  $\mathbb{R}^3$  de las traslaciones. Pero Aristóteles no quiere saber nada de la generación numérica; su pensamiento es el del topólogo que piensa en términos de la categoría de lo Cualitativo más que de la categoría de Cantidad: el espacio es el lugar de alguna entidad y nunca está vacío. Esto le obliga a multiplicar las materias; y lo común a todas las materias es el continuo (*sunexés*). Aristóteles habría advertido la distinción topológica «abierto / cerrado» en un párrafo en el que distingue entre la forma y el lugar:

Porque al ser el continente, puede parecer que el lugar es la forma, ya que los extremos de lo continente y lo contenido son los mismos. Ambos son ciertamente límites, pero no de lo mismo: la forma es el límite de la cosa, mientras que el lugar es el límite del cuerpo continente [envolvente]. (*Fis.*, 211b12).

El intento de vincular todas las materias como especies de un género superior queda ya internamente criticado en Aristóteles, pues lo común de las materias es el *continuo*, y el infinito viene envuelto en el continuo. Así pues, la pluralidad material explota como explota el Ser, que tampoco engloba la pluralidad (no es un género distributivo). Se trata de un universal pluralizado, «explosionado» de inmediato (atributivamente), lo que imposibilita la jerarquización entre las categorías, y permite la inconmensurabilidad de las materialidades, aunque muestre un vínculo generativo entre ellas.

Porque Aristóteles está abriendo las puertas hacia una totalidad combinatoria frente a la férrea distributividad de la Idea en sus ejemplares (sea por ejemplificación o por participación); ocurre que las definiciones se abren al contexto. La respuesta de Aristóteles, sin abandonar la universalidad, es que la unidad de pluralidad como se presentan las cosas se puede llevar a efecto desde la identidad de la definición:

Cuando Platón define agregando lo mortal a las definiciones de los seres vivos: pues la Idea (v. gr., el hombre en sí) no será mortal, de modo que el enunciado no se ajustará a la idea. Simplemente, en las cosas a las que se añade lo activo o lo pasivo, necesariamente la definición está en discordancia con la idea: pues las ideas parecen ser impasibles e

inmóviles para los que dicen existen ideas; y frente a éstas, son útiles los argumentos de este tipo (148a14-22).

Viano lo resume con extrema claridad: “Todo objeto ha de tener una única definición que debe poder substituir al nombre del objeto en todo contexto en el que aparezca”.<sup>23</sup> A partir de 141a31b2 *Tópicos* comienza la búsqueda de los lugares de la definición. Así que la **Idea** platónica es reemplazada por la **definición** aristotélica. La demostración de las definiciones consiste en buscar, mediante el uso de esquemas dicotómicos, todos los contextos en los que pueda aparecer el nombre del objeto, a fin de comparar en cada caso la identidad de su definición. Y esos contextos, precisamente, son los *tópoi*. Esta rectificación aristotélica tiene consecuencias decisivas: la separación entre Dialéctica y ciencias particulares, que ya no es de oposición sino de gradación. Hay enunciados que se someten al principio de no contradicción (en las ciencias) y otros en los que cabe la contradicción y que han de recorrer la prueba de la identidad en todos los lugares lógicos; sus definiciones no pueden ponerse como principios, sino como hipótesis (dialéctica), selección y justificación de hipótesis (158a31-b4). Hay que distinguir la materia que incumbe al filósofo y la materia que incumbe al dialéctico:

Así pues, con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que en relación con la opinión, se ha de tratar dialécticamente. (*Tópicos*, 105b30).

Y no se trata ya de imitar la Idea (con mayúscula), sino la naturaleza (con minúscula); y de tener presentes las opiniones de otros pueblos, de otras «filosofías». Se trata de realizar un retrato con muchos rasgos diferentes a la manera de Zeuxis cuando dibujó a Helena a partir de rasgos heterogéneos (Cicerón, *Inventione*, II, 1, 1 ss).

Contextos que desbordan los esquemas distributivos de la polis y de la educación (de la *República* o de *Las leyes*). Pero si bien el universal atributivo se ha puesto en marcha con Aristóteles, requiere ser desbordado por la creatividad del sujeto, un esquema introducido por los estoicos, y que desborda la ontología sustancialista, el límite mismo de la filosofía aristotélica. Resaltaré algunas notas estoicas sobre el fondo de Aristóteles.

#### 4.b. Los *lektá*

Aristóteles considera que el criterio último de verdad reside en las cosas, no en el lenguaje; por eso rechaza el naturalismo lingüístico y defiende el convencionalismo del lenguaje. Nada es nombre por naturaleza; un nombre es un sonido que deviene signo (*symbolon*) de una cosa cuando es utilizada en lugar de ésta (*De interpretatione*, 16a27). Por medio de un operador lingüístico, la analogía inmanente entre términos, puede clasificar grupos de cosas

23 C. A. VIANO, “Aristote e la redenzionne della retorica” in *Rivista di filosofia*, LVIII, 1, 1967, pp. 371-425.

similares fundadas en una relación matemática.<sup>24</sup> Por consiguiente, el *lógos* aristotélico es palabra ordenadora, categorizadora.

Los estoicos son, por el contrario, naturalistas, y hacen recaer el criterio de verdad en el *lógos*, causa agente que comunica la sabiduría. Eleuterio Elorduy ha mostrado con gran erudición cómo la causa de las propiedades de los objetos no es la *ousía* pasiva —la sustancia—, sino el *lógos* creador de toda forma y cognoscibilidad. Este *lógos* (cercano al *dabar* semítico) es poder de la palabra creadora. El lenguaje sirve para dominar las cosas, no para que nos dejemos dominar por ellas.<sup>25</sup> Y, más todavía, el lenguaje es el vínculo unitivo de los seres que conforman la red cohesiva de la sociedad humana, de manera que los estoicos utilizan un operador lingüístico diferente a la analogía inmanente aristotélica —la analogía trascendente—, que clasifica las cosas afines fundadas ahora desde fuera por la acción del *lógos*, que es no sólo fuerza creadora y eficiente, sino incluso hipóstasis personificada. Esta reinterpretación de Elorduy del estoicismo, nos parece, resuelve muchas de las dificultades con las que se encuentran los análisis realizados desde la perspectiva logicista: B. Mates, W y M. Kneale, J. M. Rist...<sup>26</sup>

Si para Aristóteles el lenguaje es finito por naturaleza (frente a la infinitud de las cosas) y deja las cosas como están, para los estoicos el lenguaje es perfectible de acuerdo con las matizaciones que le da el *lógos*. La palabra es para Aristóteles un *eidos* inmutable, *tò ti ên einai*, un “ser una cosa lo que era” en traducción de Ortega.<sup>27</sup> Para los estoicos, la palabra

24 “Llamo analogía a cuando, dados cuatro términos, el segundo es al primero como el cuarto al tercero; en tal caso se podrá usar el cuarto en lugar del segundo o el segundo en lugar del cuarto...”. ARISTÓTELES, *Poética*, 1457b16-17, traducción de Salvador Mas.

25 La filosofía de Austin, *¿Cómo hacer cosas con palabras?* es heredera legítima del estoicismo.

26 B. MATES, *Lógica de los estoicos*, Madrid: Tecnos, 1985; W. KNEALE y M. KNEALE, *El desarrollo de la Lógica*. Madrid: Tecnos, 1972; J. M. RIST, *La filosofía estoica*, Barcelona: Critica, 1995.

27 En un contexto en el que confronta ese concepto con el de *verdad* en el sentido hebreo: “El sustantivo ‘*emunah* -*amen* es la forma verbal con que se dice «verdad» en hebreo viene de un tema cuyo significado primario es «lo firme», «lo seguro», pero referido sobre todo al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una promesa. Esto implica su orientación hacia el futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se *cumplirá*. De aquí el significado del sustantivo ‘*emunah* = confianza. Que de «confianza» pase el vocablo a significar «verdad» revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el *ser*, la *Naturaleza*, sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo *ser* —*epékeina tês ousías* dirá Platón— que mediatiza y nulifica a éste. Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles obligado a emplear para decir «lo sustancial» de una cosa, por tanto, el más auténtico *ser*, es su extravagante término —un término que es toda una frase, la cual debe ser entendida como un nombre — *tò tí ên einai*; «ser una cosa lo que era». El ser es para el griego, como arriba digo, un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay *ahora* —el presente— es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo ahora, no era antes: lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también *ahora*, por tanto, también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y ésta es lo que es ahora *porque* lo era ya *antes*, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un *antes*, un *próteron*. Por eso es principio —*arché*—, antigüedad. La ciencia del ser es... arqueología. De aquí que a Aristóteles, se le enreden bastante los pies ante el problema del origen de las formas, que dio

es relativa, se puede perfeccionar mediante la sintaxis o arte de colocar las palabras. Los estoicos distinguen entre decibles completos e incompletos, y perfectos e infectos, pero en su sentido real. De manera que el lenguaje no es un corpus cerrado (el corpus homérico) sino un corpus siempre abierto, una manifestación común a griegos y bárbaros; por eso los estoicos modifican sin pudor el griego con palabras ajenas.<sup>28</sup>

Para Aristóteles, como los verbos expresan las propiedades de las acciones, y no las del sujeto, las categorías son del Ser, el camino que sigue santo Tomás. Para los estoicos, como los verbos pueden expresar tanto al sujeto como a la acción —como señala Ortega: el asirio, el hebreo no siente ante sí la Naturaleza, sino la Voluntad que mediatiza la Naturaleza—,<sup>29</sup> las categorías son del Sujeto, el camino que siguen Duns Escoto y Ockam. El aspecto creador del *lógos* estoico se manifiesta en la teoría de la anticipación; la *prolepsis* estoica es un criterio de verdad tan infalible como la representación *kataléptica*, porque es fruto del *lógos*. Cuando analiza en el lenguaje relaciones entre diversos elementos de un concepto general o afirma la necesidad del lazo que une al antecedente y el consecuente, nos presenta la realidad misma, porque es manifestación del *lógos* universal. No hay empirismo en los estoicos, sino cosmologismo armónico. El lenguaje es verdadero y el lenguaje representa la cosa: analizar el lenguaje es analizar la realidad. ¿Entonces puede distinguirse entre significado y realidad?<sup>30</sup>

La filosofía aristotélica del Ser se funda en la verdad lógica de las proposiciones de la forma: «S es P», dentro del esquema griego en general de relación significado / significante, según el cual las palabras adquieren valor en sí mismas. La filosofía del lenguaje estoica se

motivo a la famosa y épica disputa sobre el «creacionismo» del dulce y plomizo Zeller con el nervioso y cascarrabias Brentano. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, v, Madrid: Alianza, 1983, pp. 536-537.

28 “De ahí la insistencia que en los escritores más o menos adictos a la Estoa encontramos de conceder al sabio una gran libertad para formar neologismos. Séneca cuenta entre las dotes del varón sabio el atreverse a introducir una palabra nueva cuando la juzga necesaria”.

29 Bréhier remarca este dualismo greco-semítico: “[el Dios estoico] Ya no es aquel solitario ajeno al mundo, al que atrae por su belleza; sino que es el artesano mismo del mundo, cuyo plan ha concebido en su pensamiento (...) Es la idea semítica del dios todopoderoso que rige los destinos de los hombres y las cosas, tan diferente de la concepción helénica. Zenón, el fenicio, va a dar el tono al helenismo. Ciertamente, no se trata de una brusca importación en el pensamiento griego; el dios de Platón en el *Timeo* es un demiurgo, el de las *Leyes* se ocupa del hombre y dirige el universo en todos sus detalles, y el dios de Sócrates y de Jenofonte, que ha dado a los hombres sus sentidos, inclinaciones e inteligencia, les guía además a través de los oráculos y la adivinación. Así se ha ido prefigurando el tema demiúrgico y providencialista, que con Zenón se convierte en la pieza clave de la filosofía. En la continuación de esta historia veremos cómo esas dos concepciones, la semita y la helena, tienden a veces a fusionarse y a veces se enfrentan con pleno conocimiento de su divergencia; y quizá encontremos, bajo las diversas formas que adopta ese enfrentamiento hasta la época contemporánea, una de las más profundas oposiciones de la naturaleza humana”. E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía*, I, Madrid: Tecnos, 1988, pp. 249-250.

30 Como defiende G. WATSON, *The Stoic theory of Knowledge*, Belfast, 1966.

funda en la actividad del *lógos*, más ontológica que lógica; el *lógos* se entiende más como sabiduría, razón, *sermo*, espíritu..., de manera que terminará siendo identificado con el Verbo, con el Espíritu Santo. Pues la teoría del significado estoico introduce un tercer elemento,<sup>31</sup> el **lektón**, difícil de entender para un griego. ¿Por qué?

El **lektón**, una de las cuatro categorías de lo incorpóreo, exhibe el conjunto de relaciones suprapicológicas y supraindividuales, creadas o generadas por el lenguaje cuando es entendido como producto de operaciones o transformaciones de individuos dotados de *lógos*, común a todos los seres racionales.<sup>32</sup> Pero, a la vez que incorpóreo, el *lektón* es activo, pues compete a los objetos de la imaginación, de lo opinable y del pensamiento, separados de la voz, que pertenece a la categoría de cuerpo.

Es ésta una idea ajena al pensamiento heleno. Los helenos, nómadas y guerreros, admiraban la naturaleza; los arameos, en comparación con el naturalismo helénico, destacan la intervención activa universal de elementos religiosos combinados con las fuerzas misteriosas de la vida.<sup>33</sup> Por eso puede decirse que lo divino y lo humano caminan juntos, que andan revueltos.<sup>34</sup> Si en Aristóteles las categorías son físicas (tiempo, lugar, *situs*, relación...), en las arameas que sigue Zenón, hay una amalgama de ideas físicas y metafísicas. Y dominando todas ellas se encuentra la idea de **fuego**, instrumento de las manifestaciones de la divinidad. Yahvé emplea el fuego subordinado a sus designios personales y libres. Estas ideas sobre el fuego —efecto destructor del fuego, raptó de Elías, monte Tabor...— chocan con la mentalidad griega (con excepción de Heráclito). Lo que distingue, en cualquier caso, la *energeia* helena del *fuego* arameo son las propiedades de la **actividad** o del **trabajo**, de la **acción** en cuanto tal, del fuego divino creador del mundo y del hombre. El término **qânâh** tiene el sentido de «crear» (*qôheh* = “creó cielo y tierra”). En el Cántico a Moisés (*Deuteronomio*, 32,6), de «procrear» (“Yavhé, tu padre, te ha procreado”); también de «poseer» (*Génesis*, 4,1) (*qânîti ish'et Yahweh* = “he poseído un hombre por Dios”, palabras de

31 Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos*, VIII, 11: “De estos, dos son cuerpos, esto es, la voz y lo existente, y uno es incorpóreo, que es la cosa significada y decible (*lektón*), lo que resulta precisamente verdadero o falso”. Traducción de Martín Sevilla en *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid: Akal, 1991, p. 50. «Existen —se afirma— distintas naturalezas corpóreas, como son este hombre, este caballo; a éstas siguen luego los movimientos del alma que revelan las características de los cuerpos. Éstos presentan una índole peculiar, distinta de los cuerpos: por ejemplo, si veo a Catón caminar, esta acción la muestra el sentido, y la mente lo cree. Lo que veo es el cuerpo en el que fijo la mirada y la mente. A continuación digo: ‘Catón camina’. No es el cuerpo —dicen— aquello de lo que ahora hablo, sino una frase enunciativa acerca del cuerpo que unos llaman proposición (*effatum*), otros enunciado (*enunciatum*), otros dicho (*dichum* = *lektón*). Así, cuando decimos: ‘es sabio’, hablamos del cuerpo. Pero existe notabilísima diferencia entre nombrar una cosa o hablar de ella». SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, edición de Ismael Roca, Madrid: Gredos, 1989, 117, 13.

32 J. VELARDE, “Metodología de la gramática generativa”, *El Basilisco*, 7, 1979, pp. 4-15.

33 E. ELORDUY, op. cit., I, 29.

34 A. ANDREU, *El lógos alejandrino*, Madrid: Siruela, 2009, p. 30.

Eva al dar a luz a Caín)... Los conceptos dinámicos de *qânâh* son facetas del *ignis artificiosus* o *artificiose ambulans* de Zenón.

Pero esto no es una «ocurrencia» aramea, sino que está fundamentado materialmente en las sociedades del cuarto milenio a.n.e. Tras los grandes descubrimientos del neolítico, la industria del metal (cobre), etc., se polarizaban en torno a una metafísica del trabajo y del arte; aunque la vida constituía siempre el gran enigma, lo que da origen a toda una literatura que podemos englobar bajo el término de *El Golem*.<sup>35</sup>

Esta idea de creación del mundo a través de la palabra se cruzará con la filosofía de la naturaleza sustancialista griega, con la filosofía del Ser, y dotará al pensamiento europeo occidental de esa tensión característica entre el Ser y la Acción (de Escoto a Descartes). Y es que el estoicismo es resultado de cruces de hilos de muy diferentes materiales y estructuras.<sup>36</sup>

Pues bien, la filosofía estoica reorganizará las categorías aristotélicas precisamente a partir de la consideración de que los incorpóreos *son*. El ser es aquello que posee la capacidad de actuar y de padecer: “Los estoicos creen que los principios de todo son dos: el obrar y el padecer” (Diógenes Laercio, VII, 134); y como sólo el cuerpo tiene esa propiedad, ser y cuerpo son idénticos. Así, por ejemplo, las virtudes y los vicios son corpóreos y afectan a los cuerpos, incluso la vida racional y moral de los padres o de algún familiar puede influir incluso en el embrión.<sup>37</sup> Y aquellas entidades que no tienen capacidad de actuar y de padecer son incorpóreas: lugar, tiempo, infinito y *lektà*. De manera que si lo incorpóreo es no-ser, el Ser no puede ser el género supremo. Los estoicos dan un giro a la teoría de las categorías de Aristóteles y afirman que el género más amplio es el **aliquid** (algo). Porque el mundo estoico no está compuesto de **sustancias** y **accidentes**, como el mundo predicativo de Aristóteles, sino de **cuerpos** e **incorporales** (tiempo, espacio-lugar, vacío y *lektón* o expresable). La interpretación decisiva de Elorduy es ésta: el que el *lektón* sea incorpóreo no significa que no sea activo, al menos, como exigencia de las cosas, al modo que lo es una «exigencia jurídica», una fuerza activa en estado potencial; puede ser considerado como una categoría de carácter activo, pues comprende los objetos de la imaginación, de lo opinable y del pensamiento, separados de la voz.<sup>38</sup> El ingenio humano no es *flatus vocis*, sino parte material del mundo. Escribe Elorduy:

35 MOSHE IDEL, *El Golem*, Madrid: Siruela, 2008.

36 A. ANDREU: “El estoicismo clásico fue ya un fenómeno de cruce (es la reciente tesis del P. Elorduy)”, op. cit. p. 21.

37 Elorduy cita un texto espléndido de Orígenes: “Así puede verse en las semillas espirituales. Esto se verá claro por lo que diré: dado que el generante tiene el *lógos* de los progenitores, a veces domina el *lógos* suyo y se engendra la prole parecida al generante, a veces domina el *lógos* del hermano del generante, o el de lo divino del generante, a veces el del abuelo ... Puede ocurrir a veces que domine el *lógos* de la mujer o el del hermano o su padre de ella, según las convulsiones de la cópula al conmoverse todos los *lógos* espirituales, hasta que domina uno de ellos”. Cf. E. ELORDUY, I, op. cit., p. 73.

38 Ibidem, p. 252.

Los estoicos antiguos consideran los productos del ingenio humano como partes materiales del cosmos y aun como animales vivos y racionales, vivificados por el soplo del *lógos* universal, dinámico (vital o no vital, según los casos), que daba vigencia a la unidad de cada cosa y a todas las realidades del universo.<sup>39</sup>

De ahí que la dialéctica estoica no afecte tanto a las cosas como a las opiniones (enunciados verdaderos o falsos) de los hombres. Epicteto lo manifiesta en un texto muy relevante:

Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas. Como la muerte, que no es nada terrible (...) sino que la opinión sobre la muerte, la de que es algo terrible, eso es lo terrible.<sup>40</sup>

Así que podríamos decir que si los antiguos habían llenado de mitos el mundo, incluido el firmamento, ese cosmos que Heracles limpió aun míticamente, pero que los geómetras barrieron para poner en lugar de animales e instrumentos, puntos, líneas y superficies, el *lektón* estoico volvió a llenar el cosmos entero de significados hasta construir nada menos que la Humanidad:

Todo esto que ves que incluye las cosas divinas y las humanas es unidad: somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha constituido parientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció la equidad y la justicia; por decreto suyo es mayor desgracia dañar que ser dañado; por mandato suyo las manos han de estar dispuestas a ayudar. Esté siempre en nuestro corazón y nuestra boca aquel verso: *Hombre soy y nada de lo humano lo considero ajeno a mí* (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 95, 52-53).

La ética vendría a poner orden en toda esa multitud de conductas, a eliminar la degeneración de las costumbres y la ligereza de las opiniones. En cualquier caso, el *Lógos* estoico que se despliega atributivamente de abajo arriba, en el extremo posee características de universal distributivo, pues los límites<sup>41</sup> de la filosofía estoica se encuentran tras el sabio estoico y la *ataraxía*, en el armonismo o concordia universal (*homónoia*), que en última instancia envuelve todas las paradojas que detectan los propios estoicos. Al estoicismo le faltó una teoría de la ideología que mostrase no sólo los errores, sino las inconmensurabilidades entre los propios sabios; unos límites que, por otros caminos, conducirá a su disolución en el nominalismo medieval.

---

39 Ibidem, p. 308.

40 EPICTETO, *Manual*, v.

41 Límites que estudia de manera espléndida GONZALO PUENTE OJEA, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1974.

## 5. Relación entre *eide*, *tópoi* y *lektá*

Volvamos a la cuestión que nos concita, la del universal atributivo. Podríamos hablar de dos proyectos universales: los *eide* platónicos y los *lektá* estoicos, que convergen de una manera singular a través de los *tópoi* aristotélicos:

a) Por una parte, las Ideas platónicas (*idéa*), que se han alcanzado atributivamente (*eide*) tras un duro ascenso a través de las matemáticas, se despliegan de arriba abajo: las Ideas o *eide* son universales distributivos que se reparten por todos sus ejemplares (y aun si las ideas se transforman en morfologías (*morphé*), absorben lo individual a favor de la especie): de manera que todos, el griego y el bárbaro, Menón y su esclavo, pueden recuperar el conocimiento por la reminiscencia. Las ideas no son ni ficticias ni abstractas, sino concretas, fuente concreta y absoluta de lo verdadero.

b) Los estoicos, por su parte, aunque consideren que es el *lógos* el que actúa en el cosmos entero (como un universal distributivo), permiten que la acción humana pueda ir de abajo arriba, por medio de los *lektá*. El lenguaje expresa el *lógos* y por eso conceden un lugar privilegiado a la etimología (Varrón); así que, efectivamente, al analizar el lenguaje se analiza implícitamente la realidad. Ahora bien, el elemento fundamental aquí no es la lengua, como en Aristóteles, sino el sujeto que la utiliza; los enunciados afirmativos verdaderos requieren de la referencia, que siempre es particular, referida al sujeto que profiere el enunciado: «Ser de día», etc. Los asertos van referidos a los sujetos que emiten esos asertos y no a sus referencias.<sup>42</sup> De manera que todos los enunciados se convierten en enunciados condicionales:

El hombre es un animal racional mortal» tiene el mismo significado que: «Si *x* es un hombre, entonces *x* es un animal racional mortal. (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* XI, 8).

Por esta razón las producciones no están cerradas y los sujetos actualizan el mundo continuamente, lo crean, regidos siempre por el *lógos* distributivo universal, en efecto, pero desde la acción del sujeto del lenguaje. Efectivamente, para los estoicos el mundo está ordenado según los cuatro reinos: árboles, animales, hombres y Dios; los grados superiores contienen un grado de perfección mayor y lo inferior depende de lo superior; es cierto que incluso hay un retroceso al mundo prehelénico, pues la persona humana no es vínculo entre los seres, sino un microcosmos, una imitación de la unidad cósmica. Pero al situar la fuerza en la causa agente (Séneca, *Ep.*, 65), los estoicos se han de enfrentar a una cuestión decisiva: ¿Qué es lo que hace que el niño y el hombre sean la misma persona? La *oikeiosis* o *conciliatio* se identifica con el *yo*. La clave de todo este problema se encuentra en que lo

<sup>42</sup> Cf. ANTHONY A. LONG, *La filosofía helenística*, Madrid: Revista de Occidente, 1975, p. 141.



activo y lo pasivo son conceptos relativos.<sup>43</sup> Esta distinción puede hacerse no sólo en lo corpóreo, sino también en lo incorpóreo, y así la categoría *lektón* puede ser considerada como una categoría de carácter activo (D.L. VII, 55), lo que nos lleva al terreno categorial del *pros ti pos exein*, que David Casacuberta traduce por *disposición relativa* y Elorduy como *relación a otro de algún modo*. Por ejemplo, el paciente no ha de ser pura pasividad, sino que debe convertirse en su propio médico.<sup>44</sup> Se entiende que el *lógos spermatikós* de los estoicos sea dinámico y creador y que encierre todas las potencias creadoras, como semillas (que tanto recuerdan al moderno código genético). Esa actualización creativa va con-formando una «articulación matricial», una sintaxis, que produce la armonía entre todas las cosas (*sympatheia ton holon*) y entre los hombres. Y así, los estoicos articulan el concepto de *Humanidad*, una idea que recogerá San Pablo: todos los hombres forman una comunidad y “ya no hay diferencias entre griegos y bárbaros ni entre señores y esclavos”.<sup>45</sup>

Así que es el lenguaje el que va generando y creando un conjunto de relaciones suprapsicológicas, objetivas, producto de las operaciones transformacionales de los individuos dotados de palabra, de *lógos*; el *lektón* es incorpóreo, *lógos* activo, no *ousía* (sustancia). Y se produce un cambio muy significativo respecto de la ontología aristotélica; si en ésta la complejidad del mundo tiene que ver con las relaciones materia / forma, los estoicos lo consideran desde la complejidad activo / pasivo.

Así pues, la investigación estoica va de abajo arriba —aunque participe del *lógos*—; porque la creatividad de las operaciones individuales impide que los resultados estén ya dados de antemano. Las singularidades desempeñan un papel fundamental en las estructuras incorpóreas, los *lektà*, aquello que Escoto llamará *esse objectivum*; Hegel, *Espíritu Objetivo*; Husserl, *Geurteiltes als solliches*; Frege, *Gedanke...* (Por eso se ha celebrado tanto la distinción fregeana de *Sinn/Bedeutung*).<sup>46</sup>

c) El término medio lo pone Aristóteles con los *tópoi* que se identifican con todos los contextos en los que pueda aparecer el nombre del objeto, a fin de comparar en cada caso la identidad de su definición: las proposiciones han de recorrer la prueba de la identidad en todos los lugares lógicos. Las categorías aristotélicas salen de la determinación del *lógos*; pero no del *lógos* configurado en el estoicismo a imagen y semejanza de los reyes o los Basileus, sino de las Formas (los *eíde*). ¿Hay algún modo de vincular las Formas sustanciales aristotélicas (morfologías hylemórficas) con el sujeto activo arameo-estoico?

---

43 VARRÓN, *De lingua latina*, v, 11, edición bilingüe de M.A. Marcos, Barcelona: Anthropos, 1990.

44 Cf., M. C. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 397.

45 J. VELARDE, op. cit., p. 13.

46 Cf. A. DE MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Madrid: Marcial Pons, 2008.

## 6. Final: Semántica topológica

Pues bien, nos parece que la filosofía aristotélica de los *tópoi* adquiere un potencial enorme cuando se entiende como un lugar mediador entre los universales atributivos de los platónicos: las Matemáticas, y de los arameo-estoicos —el Sujeto Activo—, cuyos límites distributivos son las Ideas y la Humanidad, una cuestión que se reproduce en otros momentos de gran creatividad filosófica: los universales en la Edad Media o el sentido y el significado en Frege y Husserl. Este legado ha sido recuperado por la filosofía de la Naturaleza de René Thom (que pusimos en relación con las teorías del infinito cantoriano y las morfologías en el anterior congreso de Ontología). La clave se encuentra, según nuestra perspectiva, en los conceptos semánticos que expresan el *lógos*. Como muestra me referiré al concepto de *preprograma*. Thom lo define de esta manera:

Toda forma saliente inmersa en la corriente de un fluido, cuyo movimiento puede provocar en dicha corriente una o varias morfologías arquetípicas (...) los preprogramas móviles se cuentan entre los instrumentos más antiguos conocidos por la humanidad: hacha, hoja de cuchillo...<sup>47</sup>

De aquí al lenguaje como una estructura operatoria sólo hay un paso. Estos preprogramas funcionan como *tópoi*, pero fundamentadas en la geometría y topología, y permite entonces comparar contextos muy diferentes. Veamos: Brice Parain proponía una cuestión que hoy se hace más relevante si cabe: si la filosofía aspira a ser una ciencia (un universal distributivo que hable a todos los hombres), entonces no puede haber varias filosofías; y si la filosofía, deslizándose a través de los procesos de globalización que lideró Europa, ha alcanzado a China o la India a través del marxismo o del socialismo, parece que también nuestro pensamiento se impregna de los argumentos de los pensamientos chino o hindú. Y dice Parain: “cabe la esperanza de un enriquecimiento recíproco a largo plazo. Quizá la filosofía no esté aún acabada”.<sup>48</sup>

¿Pero cómo llevar a cabo un diálogo de esta naturaleza si no es a través de los *tópoi*, buscando todos los contextos culturales, tradicionales o políticos, comparando la identidad de sus definiciones? Pero los *tópoi* han de poseer la universalidad que llamamos *atributiva*, una universalidad que conecte la pura distributividad de las esencias, de las Ideas, con la pura atributividad de las acciones subjetivas humanas. En este sentido, la Semántica Topológica que hemos desarrollado —inspirada en Aristóteles— combina la distributividad platónica de los modelos geométricos con la atributividad estoica que respeta las particularidades de cada individuo, que llena el mundo con figuras de la más diversa variedad. De esta guisa, la semántica topológica puede servir como elemento eje de coordenadas para comparar los

<sup>47</sup> R. THOM, *Esbozo de semiofísica*, Barcelona: Gedisa, 1990, p. 65.

<sup>48</sup> BRICE PARAIN (dir.), *Historia del pensamiento prefilosófico y oriental*, Madrid: Siglo XXI, 1972, p. 3

contextos de los pensamientos. Las figuras semánticas construidas por la topología poseen esa cualidad, como insinuó ya Thom:

Asimismo, el signo Û es, como el anterior, un antiguo dactilograma chino que significa *entrar, penetrar*, y en él sin duda hay que ver una estilización del ombligo elíptico. En este sentido, no puede uno sino admirar lo adecuado del sistema chino de escritura. En Occidente, la influencia dominante de la lengua hablada determinó una codificación silábica o alfabética; el significante se impuso al significado.<sup>49</sup>

La confrontación con Oriente fundamentalmente, pero también con las culturas amerindias o africanas, están obligando al logicismo occidental, basado en el análisis del lenguaje unidimensional a regresar a las figuras topológico-semánticas *tri* y *n*-dimensionales de la experiencia humana, que pueden funcionar como hilo conductor para la comparación de los contextos del pensamiento y la acción humanas y la justificación racional (*lógos*) de la intersubjetividad.

### Referencias bibliográficas

- ANDREU, A., *El lógos alejandrino*, Madrid: Siruela, 2009.
- ARISTÓTELES, *Poética*, 1457b16-17, traducción de Salvador Mas, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- ARISTÓTELES, *Tópicos*, edición de Miguel Candel, Madrid: Gredos, 1982.
- BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía*, I, Madrid: Tecnos, 1988.
- CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, Madrid: Gredos, 2005.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres*, edición de Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2007.
- ELORDUY, E., (con la colaboración de J. Pérez Alonso), *El estoicismo*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1972.
- EPICTETO, *Manual*, edición de Paloma Ortiz, Madrid: Gredos, 2001.
- FINLEY, M.I., *La economía antigua*, México: FCE, 1974.
- FRUTOS, E., *Leyenda y poder en torno a Aristóteles*, Zaragoza: Pórtico, 1983.
- GARCÍA GUAL, C., "Introducción" a *La Política*, Madrid: Editora Nacional, 1981.
- GÓMEZ PIN, V., *El orden aristotélico*, Barcelona: Ariel, 1984.
- GÓMEZ PIN, V., *La tentación pitagórica*, Madrid: Síntesis, 1998.
- HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2003.
- KNEALE W. y KNEALE, M., *El desarrollo de la Lógica*. Madrid: Tecnos, 1972.
- LONG, ANTHONY A., *La filosofía helenística*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.
- MANGIONE, C., "La lógica en el siglo XX" en L. GEYMONAT, *Historia y pensamiento filosófico y científico*, Barcelona: Ariel, 1985.

49 R. THOM, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Barcelona: Gedisa, p. 342.

- MARX, C., *El Capital*, 3 vols, México: FCE, 1973.
- MATES, B., *Lógica de los estoicos*, Madrid: Tecnos, 1985.
- MOSHE IDEL, *El Golem*, Madrid: Siruela, 2008.
- MURALT, A. DE, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Madrid: Marcial Pons, 2008.
- NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona: Paidós, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid: Alianza, 1983.
- PARAIN, B. (dir.), *Historia del pensamiento prefilosófico y oriental*, Madrid: Siglo XXI, 1972.
- PÉREZ HERRANZ, F. M., *Árthra hē péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Alicante: Universidad de Alicante, 1998.
- PÉREZ HERRANZ, F. M., “La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas” in *Eikasía*, nº 12, 2007, pp. 203-236.
- POLANYI, C., *La Gran Transformación*, Madrid: La Piqueta, 1989.
- PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1974.
- RACIONERO, Q., “Introducción” a la *Retórica* de Aristóteles, Madrid: Gredos, 1990, pp. 7-152.
- RIST, J. M., *La filosofía estoica*, Barcelona: Critica, 1995.
- SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, edición de Ismael Roca, Madrid: Gredos, 1989.
- SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos*, en Martín Sevilla en *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid: Akal, 1991.
- THOM, R., *Esbozo de semiofísica*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- TOMÁS DE VÍO CAYETANO, *De nominum analogía* (1598), estudio, traducción y notas de Vicente Igual, Barcelona: PPU, 1989.
- VARRÓN, *De lingua latina*, edición bilingüe de M.A. Marcos, Barcelona: Anthropos, 1990.
- VEGETTI, M., *Los orígenes de la racionalidad científica. El escalpelo y la pluma*, Barcelona: Península, 1981.
- VELARDE, J., “Metodología de la gramática generativa”, *El Basilisco*, 7, 1979, pp. 4-15.
- VERNANT, J. P., “La lucha de clases” en *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1982.
- VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 1983.
- VIANO, C. A., “Aristote e la redenzionne della retorica” in *Rivista di filosofia*, LVIII, 1, 1967, pp. 371-425.
- WATSON, G., *The Stoic theory of Knowledge*, Belfast: University Library Publications, 1966.