

**EL ESSE MORALE Y EL MODELO JURÍDICO
DE LA LENGUA¹**
Galina Vdovina

El tema de este artículo está relacionado con un conjunto de doctrinas sobre los signos que se fueron elaborando en el marco de la escolástica del siglo XVII. Por motivo de comodidad las voy a llamar, un poco anacrónicamente, doctrinas semióticas. Una parte de este conjunto la representan concepciones que se refieren a los signos lingüísticos, a su establecimiento y funcionamiento en la práctica comunicativa.

La semiótica lingüística de los escolásticos postmedievales difiere radicalmente tanto de las doctrinas medievales como de la concepción de Ferdinand de Saussure, que aspiraba a separar la lengua de otros fenómenos sociales subrayando su carácter peculiar. El rasgo único de la semiótica barroca consiste en que los autores de cursos filosóficos incorporaban la lengua en una categoría más amplia de instituciones sociales, que llevaba el nombre del *ser moral* [*esse morale*]. ¿Cómo se instituyen primariamente los significados lingüísticos? ¿Cómo entran en circulación? ¿Cómo se presentan en su carácter arbitrario desde el punto de vista de la estructura interior y, simultáneamente, en su carácter obligatorio desde el punto de vista de su funcionamiento en la sociedad? Finalmente, ¿cómo se vuelven obsoletos y caen en desuso? Aquellas cuestiones son consideradas por los autores postsuarecianos, según la analogía entre la lengua y otras esferas de la vida social, en primer término la esfera del derecho.

Suele decirse que el concepto del *ser moral* se configuró en la primera mitad del siglo XIII, en el marco de las doctrinas cristológicas franciscanas. Por ejemplo, Alejandro de Hales (1185-1245) distingue en Cristo la persona, el individuo y el sujeto. Como persona, ve a Cristo en la perspectiva del orden moral, como individuo lo ve en la perspectiva del orden racional, y como sujeto, en la del orden natural. Las tres perspectivas se relacionan con tres modos del ser:

“Sed notandum quod haec triplex opinio fundata est super triplex esse. Est esse naturale, et morale et rationale. Et nota quod quando Christus dicitur secundum personam, tunc dicitur secundum esse morale; quando autem secun-

¹ №11-03-00827

dum naturam humanam, tunc dicitur secundum esse naturale; quando autem secundum essentiam, tunc dicitur secundum esse rationale”¹.

Según el investigador alemán Theo Kobusch, hay razones para creer que esta división manifiesta la división de la filosofía en tres partes: física, lógica y ética, que fue introducida por los estoicos y recibida por los autores medievales a través de San Agustín. Sin embargo, hay una diferencia: mientras que para Agustín todas las cosas humanas tienen su fundamento en Dios, “en el siglo XIII surge la primera independiente ontología regional del *esse morale*, cuya base ontológica no es otra cosa sino la libertad humana”².

En realidad, desde la persona de Cristo la idea del ser moral fue trasladada a la persona humana: se trató de un conjunto de normas morales que regulaban la vida práctica del individuo y conforme a las cuales se determinaba su dignidad moral. El ser moral se interpretaba como un ser que dependía de la voluntad, de los actos del libre arbitrio, y que por esta razón era objeto de la responsabilidad humana. La libertad se presenta aquí como un elemento constitutivo, gracias al cual el hombre se instituye en un ente poseedor de la dignidad, o sea, como la persona, distinguiéndose en esto rasgo suyo de cualquier ente puramente natural. Pero, ya que la libertad es la razón de la idea misma del ser moral, *ens morale* es lo que constituye el objeto de la responsabilidad, lo que se imputa, lo que es objeto de rendir la cuenta, y por lo que un hombre ha de responder”³. *Entia moralia* son los actos internos de la voluntad y las acciones de una persona humana que se determina por aquellos actos.

Pedro Aureolo (1280-1322) propone otro modo de estructurar la relación entre diferentes tipos del ser. Hablando de la manera según la cual las semejanzas a la perfección divina hacen perfectas a las criaturas inteligibles, Aureolo divide el ser de los entes razonables en dos aspectos:

“Quaedam [similitudines perfectionis divinae] perficiunt naturam intellectualem in esse naturali, sicut naturales perfectiones, quaedam vero secundum esse voluntarium et intellectualem, ut virtutes et aliae perfectiones animae”.

Este segundo tipo de ser –voluntario e intelectual– es lo que se llama “ser moral”:

¹ Alejandro de Hales, *Glossa in III Sententiarum*, d. 6 (AE) 80, 9). Cfr. T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, Wiss, Buchges, 1997, S. 24.

² T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997, p. 25.

³ T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, p. 38.

“Sunt autem istae existentiae creaturarum, et secundum esse quiditativum et secundum esse accidentale, quod capiunt per proprietates naturales, et secundum esse morale, quod capiunt creaturae rationales ex perfectionibus virtuosus”⁴.

Como vemos, Aureolo contrapone *esse morale* al ser natural (que se divide, a su vez, en ser esencial y ser accidental) y lo une con el ser racional (intelectual), porque tanto las virtudes como las perfecciones intelectuales pertenecen a las perfecciones del alma. Pero, al prescindir de aquella diferencia en el tratamiento del *esse morale*, ambos autores franciscanos coinciden en pensarlo como un ser dependiente de la voluntad, que se determina por actos libres de la voluntad humana y que por este motivo es objeto de la responsabilidad.

En el paso siguiente el ser moral se transfiere desde los actos intrínsecos de la voluntad a las cosas extrínsecas, en la medida de que éstas dependieran de la voluntad. Aquel traslado se operó en la época de la escolástica barroca, en la obra de Francisco Suárez (1548-1617) y de autores postsuarecianos del siglo XVII, como Pedro Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga, Francisco de Oviedo, Silvestro Mauro y muchos otros. Entre dichas “cosas extrínsecas” figuraba también la lengua, que tiene su origen, según la opinión de la época, en la voluntad instituyente. ¿Qué representa, pues, el *esse morale* en el horizonte de la semiótica lingüística del siglo XVII?

1. La naturaleza del *esse morale*

En los textos del *Cursus philosophici* no pude encontrar ninguna definición estricta del ser moral. La esencia de aquella modalidad peculiar del ser no se expresa en definiciones, sino más bien en ejemplos. Tal vez, una frase tomada del curso de Rodrigo de Arriaga más que otras se acerca a una definición:

“Dicendum igitur est, significationem vocum esse denominationem extrinsecam ex libera voluntate hominum, nondum retractata, sed adhuc moraliter permanente”⁵.

Sigue la explicación de lo dicho:

“Quod explicatur exemplo aliorum entium moralium, v. gr. peccati homicidii. Eo enim ipso, quod Petrus peccaverit, vel iniuriam irrogaverit Ioanni, dum illam non retractat, vel de peccato non conteritur, dicitur *peccator*, et

⁴ Pedro Aureolo, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 14, Vb. 198rb.

⁵ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §20.

iniuriosus Ioanni. Item triticum v. gr. valere tanti, pendet ex voluntate Regis praeterita, nondum retractata; si autem eam modo retractet Rex, iam alia, diversa erit tritici taxa. Ita similiter, si vellet Rex, ut haec vox *homo* significaret lapidem, mutaretur illius significatio, eo praecise, quod retractavit primam hominum impositionem liberam, qua iam post retractationem nec moraliter manet”⁶.

Muchos autores dan ejemplos similares del ser moral o del ente moral. Así, Hurtado de Mendoza habla de leyes y derechos de propiedad⁷; Francisco de Araújo, de poderes relacionados con el oficio⁸; John Punch, de prerrogativas del rey⁹; Silvestro Mauro, comentando a Aristóteles, del derecho del dominio y la obligación de la servidumbre¹⁰; Francisco de Oviedo, del matrimonio¹¹, y prácticamente cada uno de ellos, de la imposición del valor de la moneda, un ejemplo preferido del *esse morale*. Según algunos autores (Pedro Hurtado de Mendoza, Francisco de Araújo, Francisco de Oviedo), cualquier signo convencional *eo ipso* va a poseer el ser moral. Partiendo de este punto, podemos dar una breve descripción de lo que los escolásticos del siglo XVII entendían como ser moral: no es solamente un grupo de normas éticas que regulan la vida del individuo y conforme a las que se determina su dignidad personal; es también – y primordialmente– *todo el conjunto de instituciones que sirven de base y expresan la vida social del hombre, correspondiendo a la naturaleza social humana*. La fuente del ser moral se encuentra en la voluntad humana, más concretamente, en la voluntad de una persona o personas que poseen la plenitud de poderes pertinentes; puede ser un rey, un gobernador, un magistrado, etc. Ellos tienen poder y derecho tanto para instituir un ente moral como para revocarlo. El modo de institución de cualquier ente moral es la *denominación extrínseca*, gracias a ella un pedazo de metal se convierte en una moneda que posee cierto valor nominal; una formulación verbal adquiere el carácter de una ley que vincula a los súbditos del rey; y de la misma manera un sonido articulado se convierte en una palabra portadora de sentido. El rasgo común de todas las instituciones de este tipo consiste en que un acto de voluntad, sin producir un cambio físico en la naturaleza de la cosa, asigna una significación, conforme a la cual la cosa empieza a funcionar en la sociedad como una determinada unidad semiótica.

⁶ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §20.

⁷ P. Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sec. 2, §16.

⁸ F. de Araújo, *In universam Aristotelis Metaphysicam*, III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 11, p. 353.

⁹ Ioannes Poncius, *Cursus integer, Logica, disp. XIX In duos libros Perihermenias*, q. 1, concl. 3, n. 12.

¹⁰ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 564.

¹¹ Francisco de Oviedo, *Cursus integer, Logica*, contro. VIII, p. II, n. 8.

Concebido de esta manera, el *esse morale* se presenta como el tercer modo del ser. El primer modo es el ser “real y físico”, o sea, el ser de las cosas naturales en el mundo; el segundo modo es el ser “intencional y mental” que pertenece a los contenidos de actos del alma, en primer término de actos intelectivos¹². El primer modo del ser se opone a los otros en que se caracteriza por una máxima densidad ontológica; al revés, los modos intencional y moral del ser se aproximan uno a otro en que su densidad ontológica es mínima¹³. Por eso los entes morales, así como los mentales, tienen como sus portadores los entes del primer tipo y no existen aparte de ellos, sino que están arraigados en las naturalezas físicas de las cosas.

Hasta este punto todos nuestros autores concuerdan entre sí, sin diferir en aspectos terminológicos. La discusión surge, sin embargo, ante la pregunta siguiente: ¿hemos de creer que los entes morales se distinguen de los actos constitutivos de voluntad? O sea, ¿hemos de hablar del *ens morale* como de una variedad especial de *ser*, aunque sea un ser sumamente rarificado? ¿O hace falta hablar del *esse morale* como de una modalidad de la voluntad humana que adjudica a las cosas ciertas funciones sociales, pero no llega a instituir entes independientes e hipostasiados, en cualquier sentido que sea? En otras palabras, y transformando de una manera sumamente metafórica la terminología corriente y simplificada, se va a tratar de la discusión entre los partidarios de enfoques “realista” y “nominalista” al problema del ser moral.

La posición de los realistas que distinguían los entes morales de la voluntad instituyente la expresó Francisco Suárez en el tratado *De legibus ac Deo legislatore*, donde trata de la distinción entre la ley y la prescripción:

“Neque oportet in re morali anxie inquirere, an praeceptum et lex distinguuntur; esto enim non distinguantur physice quoad *species* naturales actuum, satis est quod distinguantur moraliter, vel (ut ita dicam) in esse artificiale. Est enim lex veluti quoddam artefactum resultans ex tali actu, cum talibus circumstantiis, conditionibus, vel habitudinibus, sine quibus non erit vera lex, etiamsi quoad actum praecipendi eiusdem sit naturae”¹⁴.

¹² Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, pp. 563-564: “est aliqua entitas moralis instituta ad hoc, ut per illam natura rationalis formaliter obligetur, quae entitas vocatur moralis, non quia non sit entitas realis et physica, sed quia pendet a voluntate, et spectat ad mores, eo pacto quo actus intellectus dicuntur entia intentionalia et rationis, licet habeant entitatem realem et physicam”.

¹³ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 564: “Entia enim moralia sunt minimae entitates”.

¹⁴ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 6, 16.

De una forma más general, la distinción entre el acto de voluntad y el ente moral que se instituye por el mismo la formuló el jesuita italiano Silvestro Mauro:

“Dico quod obiectum voluntatis obligatoriae est *obligatio* distincta a voluntate. Si quaeratur quid sit talis *obligatio*, dico quod est aliqua entitas moralis instituta ad hoc, ut per illam natura rationalis formaliter obligetur”¹⁵.

Y en el mismo lugar:

“Dum opponitur, quod istae entitates morales ponuntur frustra, *Respondeo* id esse falsum; sicut enim natura, quia voluit ut entia moverentur variis motibus, figurentur variis figuris, etc., instituit varios motus et varias figuras, sic quia voluit ut dependenter a voluntate naturae rationales obligarentur variis obligationibus, instituit varias obligationes; et sicut alia est figura quadrata, alia rotunda, etc., sic alia est *obligatio* ex iustitia, alia ex gratitudine, etc.”¹⁶.

Las formulaciones de Mauro son más explícitas que las de Suárez (que hablaba solamente de *ut ita dicam*-artefectos) al subrayar el carácter objetivado de las instituciones morales (sociales) que se presentan variadamente como consecuencia de intenciones internas de la naturaleza misma. Sin embargo, ambos autores, postulando una independencia relativa del *ens morale* y su no-coincidencia con el acto instituyente de la voluntad, parten de la misma premisa, que es la diferencia de obligaciones creadas por actos físicamente iguales. En el ejemplo aducido por Suárez, el acto de voluntad tiene un carácter prescriptivo, ya sea instituida por él una prescripción en sentido lato de la palabra (incluso una simple recomendación), ya sea una ley como prescripción estrictamente imperativa y universal. Si actos físicamente iguales, según el parecer de Suárez y Mauro, llevan a la institución de obligaciones de carácter diferente, lo cual es una prueba de que se producen ciertos artefactos que poseen características ontológicas propias, no coincidentes con las características del acto instituyente.

La naturaleza de la obligación y el carácter que aquélla adquiere, siendo aplicada a la institución de signos lingüísticos, será tratada más adelante. Ahora vamos a ver detenidamente la posición “nominalista”, expresada por Hurtado de Mendoza. Este jesuita español es sumamente sarcástico con respecto a sus oponentes:

“Opinantur aliqui significationem esse ens morale, distinctum ab actibus, quibus libere imposita fuit significatio; quod ens ab ipsa derivatur. Miri equidem homines! qui admittunt a parte rei ens reale morale, existens a parte rei moraliter; quod non sit ens tam physicum quam ipsi actus morales, a quibus

¹⁵ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, pp. 563-564.

¹⁶ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. LVI, p. 564.

derivatur... O quam efficax est hominum voluntas! siquidem voluntas primiducis mille annis mortui, appingit hodie moralitatem clangori buccinae receptui, aut pugnae canentis. Sunt haec puerilia, et indigna relatu”¹⁷.

Hurtado mismo cree que en la voluntad del impositor radica la única razón de cualesquiera signos convencionales, que son poseedores del ser moral. La estabilidad de las instituciones sociales la garantiza la memoria del acto instituyente que se transmite a las generaciones siguientes, mientras que la abrogación de aquellas instituciones se explica por el olvido del dicho acto o por un nuevo acto instituyente, que anula el precedente¹⁸.

Otro jesuita español, Francisco de Oviedo, se opone aun más claramente a la manera de pensar *entia moralia* como artefactos:

“Fert communis sententia rationem formalem signi in vocibus et aliis signis ad placitum esse extrinsecam denominationem procedentem a voluntate illorum, quibus datum fuit nominibus aut rebus significationem imponere... Extrinsecas denominationes non... a fundamentis distingui probabo... Iuxta quam sententiam constituens rationem signi in extrinseca denominatione teneor asserere signum pro materiali dicere vocem aut rem, quae extrinsece in ratione signi constituuntur; et pro formali voluntatem hominum, ex vi cuius statuere per hanc vocem seu rem deveniri in cognitionem talis obiecti habitualiter perseverantem, ex eo quod non sit retractata, aut per non usum, seu per contrarium usum abolita”¹⁹.

Los ejemplos aducidos nos hacen ver que los “nominalistas”, a diferencia de los “realistas” –que en su argumentación parten del distinto carácter de las obligaciones que se instituyen–, fijan su atención en la fuente y en el modo de institución de entes morales. Los dos partidos invocan en esta discusión razones básicas diferentes.

Ahora, desde las consideraciones generales sobre la naturaleza del *esse morale* pasemos a su modalidad concreta representada por significaciones lingüísticas. Se trata de que la lengua no es un simple instrumento que cada uno use según su parecer propio. La lengua ya está dada, como una institución universal, a cada miembro de la comunidad social, y necesita ser explicada precisamente en esta calidad suya de universalidad²⁰. De todos modos, la discusión en torno al status ontológico de los *entia moralia* muestra que para aclarar nuestro pro-

¹⁷ P. Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sec. 2, §15.

¹⁸ P. Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sec. 2, §§16-18.

¹⁹ Francisco de Oviedo, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. 2, n. 3.

²⁰ Desde las posiciones filosóficas generales esta cuestión se considera detenidamente en el libro: T. Kobusch, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Brill, Leiden, 1987, pp. 471-477.

blema de la imposición lingüística como un ser moral nos hace falta responder a tres preguntas: 1) ¿qué cosa es la lengua, desde el punto de vista del *esse morale*? 2) ¿de qué manera se instituyen y se derogan significaciones de signos lingüísticos? 3) ¿cuál es la esencia formal [*ratio*] de aquella modalidad del ser moral que se instituye en la lengua? Vamos a considerar las tres preguntas una por una.

2. El modelo jurídico de la lengua

El que los autores escolásticos del siglo XVII vean un paralelo directo entre la imposición y funcionamiento de las significaciones lingüísticas, por una parte, y de las leyes, por otra parte, nos autoriza a recurrir al tratado más autoritativo de la época, dedicado a la filosofía del derecho: *De legibus ac Deo legislatore* (1612) de Francisco Suárez. La ley se determina aquí como “una prescripción justa y estable, promulgada de una manera suficiente”²¹. Desde el punto de vista de nuestro problema, parece muy importante la distinción que opera Suárez entre la ley natural y la ley positiva. La ley natural es “como una propiedad de la naturaleza”, a saber, cierta forma de la conducta, iniciadamente imbuida en la naturaleza creada. El rasgo más característico de la ley natural consiste en que es constitutivo para las naturalezas creadas como tales, y en este sentido 1) no es arbitrario, 2) no se da como una característica complementaria a la naturaleza misma. “Esta ley, –dice Suárez– se llama natural no sólo en aquel sentido, en que lo natural difiere de lo supranatural, sino también en aquel sentido, en que lo natural difiere de lo libre. Su realización no es natural porque se opere necesariamente –como es natural la realización de una inclinación en animales o cosas inanimadas– sino porque ésta le es algo como una propiedad de la naturaleza imbuida en ella por Dios mismo”²². Y más adelante: “La ley natural principalmente y como tal no se da como un don especial de la ley, sino que se toma como un don, idéntico a la naturaleza misma... Porque quien da la forma, da también lo que sigue a la forma”²³. A la esfera de vigencia de la ley natural pertenecen doctrinas éticas y la práctica moral de la gente, así como la teología natural.

Al contrario de la ley natural, “se llama positiva aquella ley que no es innata a la naturaleza... pero está puesta en ella por un principio extrínseco investido

²¹ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 12, 3: “commune praceptum iustum ac stabile sufficienter promulgatum”.

²² F. Suárez, *De legibus*, I, c. 3, 9.

²³ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 3, 14.

de poderes. Se llama ‘positivo’ precisamente porque se añade a la ley natural, sin dimanar de la misma con necesidad”²⁴. “Esta ley por sí misma, principalmente, se da como un don complementario tanto a la naturaleza como a la gracia. Aquí toma el origen el hábito de llamarlo simplemente ‘ley’”²⁵.

Dicha distinción entre la ley natural y la ley positiva determina maneras diferentes de promulgarlas. La ley natural se promulga por el hecho mismo de existir y no demanda ningún acto especial; la ley positiva, al contrario, entra en vigor no antes de que sea comunicado a todos miembros de tal o cual comunidad humana. Además, la promulgación de la ley positiva se considera suficiente y vigente sólo a condición de que hayan sido cumplidos ciertos requisitos: primero, que el legislador sea investido de poderes pertinentes²⁶; segundo, que no actúe como persona privada, sino como un representante poder público; tercero, hablando de los súbditos, a ellos también la ley se les comunica como a miembros de la sociedad, y no como a individuos separados²⁷. La naturaleza social del hombre es lo que constituye la necesidad de la ley positiva y de otras instituciones del *esse morale*²⁸.

Ahora bien, al aplicar las tesis básicas de Suárez a la lengua *ad mentem* de autores del siglo XVII, en diferentes aspectos de la lengua se manifiesta una analogía con diferentes géneros del derecho. Como una facultad de hablar, propia a la naturaleza humana misma y conforme a las demandas de la convivencia social, la lengua pertenece a la esfera de leyes naturales. En este sentido no es algo complementario a la naturaleza humana como tal, pero pertenece a ella en principio y constitutivamente, sin ser una institución arbitraria en ningún sentido de este término. Como un sistema actual de signos, utilizado como medio de comunicación, la lengua pertenece, al revés, a la esfera de leyes positivas, y la imposición de significaciones lingüísticas se rige por los mismos requisitos que la promulgación de cualquier ley positiva por parte del poder público. A partir de dichas consideraciones, los escolásticos del signo XVII plantean dos tesis conforme a las cuales la lengua se concibe como una modalidad de *entia moralia* voluntariamente instituidos: 1) la tesis sobre el poder público competente a instituir significaciones lingüísticas –la así llamada doctrina del “autor de la lengua” [*auctor linguae*]; 2) la tesis sobre el carácter específico de la obligación que se instituye en una imposición suficientemente promulgada– la así llamada doctrina de la “obligación locutiva” [*obligatio locutionis*].

²⁴ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 3, 13.

²⁵ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 3, 14.

²⁶ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 8, 2.

²⁷ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 11, 3.

²⁸ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 3, 19.

3. “El autor de la lengua”

La idea del “autor de la lengua” nació en Grecia del siglo V a. C. A diferencia de Demócrito y de algunos autores más tardíos, convencidos de que la aparición de la lengua había sido resultado de un proceso espontáneo, Platón (*Cratilo*) y los estoicos creían que la existencia de la lengua se explicaba por una institución consciente y voluntaria que había tenido lugar en tiempos remotos. Por consiguiente, la lengua tuvo un “autor”: un dios o un sabio (grupo de sabios). Fue un autor (autores) en el sentido fuerte del término: aquel (o aquellos), quien conscientemente, basándose en un perfecto conocimiento de la naturaleza de las cosas, impuso a ellos sus nombres “correctos” y adecuados. El carácter obligatorio de los nombres se explica precisamente por el hecho de que expresan la esencia intrínseca de cada cosa.

Sin adentrarnos en los detalles de doctrinas antiguas sobre la institución de la lengua, digamos en seguida en qué difieren de las concepciones de la época barroca. Según el parecer de partidarios antiguos de la idea del autor de la lengua, aquel fue una persona que conocía naturalezas de las cosas y construyó la lengua basándose en dicho conocimiento: la institución sabia de la lengua no es sabia más que por tener como fundamento una conexión natural entre nombres y cosas. En el siglo XVII ningún filósofo de los que entran en nuestro campo de vista hubiera concedido tal interpretación. Para ellos el autor de la lengua es aquel, quien de un modo absolutamente arbitrario conectó ciertos complejos de sonidos con ciertos significados, y sólo gracias a ello tal conexión se hizo obligatoria para todos los que usaban la lengua *después* del primer acto constitutivo. Los escolásticos postmedievales siempre conciben aquel acto como primordial con respecto a las significaciones lingüísticas, mientras que en la Antigüedad lo primordial fue la conexión misma entre la forma acústica y la cosa: la conexión *ya existente* y no más que descubierta por un sabio creador de la lengua. Como al origen de cualquier lengua, según la opinión de los filósofos postmedievales, siempre se encontraba una imposición voluntaria y arbitraria, no se podía hablar de un autor de la “lengua como tal”, sino solamente de autores de lenguas concretas²⁹.

En su enfoque a la cuestión del “autor de la lengua” los escolásticos del siglo XVII no fueron innovadores absolutos. Una concepción peculiar del sabio construir de la lengua –concepción fascinante por su naturalismo acentuado– la en-

²⁹ La posición de aquellos, quienes, como Silvestro Mauro, creían que el hebreo fue una lengua primera y matriz para todas las lenguas humanas, parece contradecir esta afirmación. Sin embargo, la prioridad del hebreo se explicaba, en este caso, por el hecho de que Dios mismo fue el autor que estableció la conexión voluntaria entre sonidos y significados, y no por un presunto carácter natural de aquella conexión.

contramos en el siglo XIII, en la obra de Roger Bacon. Ante todo, dice Bacon, el autor de la lengua tuvo que “crear una multitud infinita de voces sin significado, fijando atención en la manera de que se conjugan dos letras, tres letras, y así hasta las seis, porque la más larga de las sílabas consta de seis letras”³⁰. Aquellas voces primitivas eran monosílabas, ya que los principios elementares siempre han de tener una característica cuantitativa mínima. Después, valiéndose de las sílabas primitivas, había que formar la cantidad máxima de voces bisílabas. Como dice Bacon, “cuando haya una cantidad infinita de voces, es necesario imponer voces primarias a cosas primarias, y voces secundarias, o sea, derivadas, a cosas secundarias conjugadas a las primarias. De este modo, la construcción de la lengua no es una tarea para quienquiera, sino para un perito”³¹. Hay que reconocer, sigue Bacon, que hay pocas lenguas construidas conforme a “un arte verdadera de la ortografía, según todo lo que deben poseer las lenguas en su estado perfecto”. El latín está muy lejos de tal perfección; por eso es tan difícil aprenderlo sin practicarlo desde la niñez. Al contrario, la lengua antigua de los sajones y anglos está construida en plena consonancia con el arte; por esta razón las lenguas de este tipo son muy compactas [*brevisssimae linguae*]. “En realidad, todas las palabras primitivas [de la lengua sajona] son monosílabas, y todas derivadas son bisílabas, y por aquello [dichas lenguas] son fáciles en su constitución, pero algo difíciles en cuanto a la misma sustancia de sonidos generados. Por eso digo que realizar la imposición de tal manera que su resultado sea una lengua correctamente construida no es una tarea para quienquiera, sino para un perito”³².

Como vemos, la sabiduría del autor de la lengua no consiste, según el parecer de Bacon, en conocer nombres “auténticos” conformes a las naturalezas intrínsecas de las cosas, sino en el arte de seleccionar las formas acústicas más parsimónicas y cómodas, ateniéndose a la regla, según la cual palabras elementares han de poseer una mínima cantidad de sílabas, mientras que palabras derivadas han de aumentar en aquella cantidad. Se trata de una creación acústica libre y voluntaria [*ad placitum*]. Por otra parte, los complejos de sonidos, creados libremente, no se imponen a las cosas significadas de un modo absolutamente arbitrario, sino en consonancia estructural con elementos de la realidad misma: a realidades elementares les corresponden palabras elementares monosílabas, mientras que a las realidades secundarias y compuestas les corresponden palabras plurisílabas. Esta limitación, según Bacon, se refiere solamente al origen inicial de la lengua y pierde el vigor con respecto a la formación de

³⁰ R. Bacon, *De signis*, IV. 3, n. 156.

³¹ R. Bacon, *De signis*, IV. 3, n. 156.

³² R. Bacon, *De signis*, IV. 3, n. 156.

palabras en el marco de una lengua *ya existente*, cediendo paso a una imposición arbitraria en absoluto.

Hay que afirmar que la imposición de los nombres se hace gracias a dos causas: en algunos casos se hace al construir la lengua en cierta habla, y entonces no puede ser realizada por cualquiera, sino solamente por un perito, conforme al arte de imponer voces... Si la imposición se hace de otra manera, o sea, con otros objetivos, menos la construcción de la lengua, la cosa recibe un nombre o nombres según la voluntad de quienquiera, conforme a los modos de usarla por parte del hombre... Y entonces puede ser realizada por quienquiera, porque los nombres se dan arbitrariamente³³.

Al haber trazado la distinción entre la imposición históricamente primordial de voces según el arte y subsiguientes imposiciones particulares según la libre voluntad de cualquier individuo [*pro voluntate cuiuslibet*], Bacon ocupa una posición intermedia entre las concepciones antiguas de un sabio “autor de la lengua” y doctrinas del siglo XVII. Además, en la doctrina de Bacon la creación de la lengua sigue siendo una creación histórica plenamente real, realizada en cada pueblo históricamente existente por sabios igualmente reales, aunque desconocidos a nosotros, y es un rasgo más que la distingue radicalmente de concepciones escolásticas barrocas.

Ahora llega el momento de ver más de cerca los textos de nuestros autores.

1. *La posición social del “autor de la lengua”*. ¿Quiénes son los que, según la opinión de nuestros autores, tenían “el poder público” para instituir el ser moral de las voces? Diferentes filósofos nombran diferentes personalidades.

Pedro Hurtado de Mendoza habla indistintamente del “primer inventor”, “autor”, “impositor”:

“la voluntad, mediante la cual el primer inventor quiso que un tal signo designara un tal o cual objeto. Por ejemplo, el autor de la lengua latina quiso que la palabra *homo* designara la especie *hombre*... La significación se llama arbitraria, porque depende de la voluntad del impositor, etc.”³⁴.

Al aducir ejemplos concretos de otros *entia moralia*, Hurtado en cada caso designa un autor concreto: cuando un individuo comete una injusticia o un crimen contra otro individuo, el autor de tal ente moral como la culpa o el crimen será el individuo culpable como una persona privada; un otro ente moral, como el valor de la moneda, se instituye por un príncipe, etc. La posición social del “autor de la lengua”, como tal, queda poco determinado. A diferencia de Hur-

³³ R. Bacon, *De signis*, IV. 3, n. 156.

³⁴ P. Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sec. 2, §16.

tado, otros escolásticos se expresan de una manera más concreta. Para Rodrigo de Arriaga “el autor de la lengua” es un rey [*Rex*] o, en sentido más amplio, “el jefe del Estado” [*caput Reipublicae*]: “Si el rey hubiera querido que la palabra *hombre* significara la piedra, su significación se habría cambiado”³⁵; “como el legislador era el jefe del Estado, de él dependía que a través de aquella palabra se pensara actualmente lo que él quería”³⁶. Luis de Losada cree que las palabras están instituidas por la voluntad de los mayores o del pueblo [*Maiorum aut populi voluntas*]³⁷. Al fin, en el curso de Francisco de Araújo encontramos a ciertos “hombres primitivos” desempeñando el papel de “autores de la lengua”:

“Donde los hombres primitivos establecieron que las voces... significaran alguna cosa, las voces en seguida se hicieron signos y se tomaron comúnmente por signos, y hombres las usan para designar”³⁸.

Así que vemos un amplio espectro de opiniones respecto a quién ha de pasar como “autor de la lengua”: un impositor indeterminado, un rey, “mayores” de un pueblo, el pueblo mismo, hombres primitivos... El denominador mínimo común a todos ellos será su capacidad de desempeñar el papel de una instancia plenipotenciaria, que ha instalado las significaciones de palabras según su parecer propio. No encontramos en los textos ninguna otra característica común. Al mismo tiempo, no encontramos –cosa que merece ser subrayada– ningunas discusiones sustanciales en torno a esta cuestión. Aquella ausencia de cualquier intento de establecer un status social unificado del “autor de la lengua”, aquella indiferencia a la variedad de opiniones en esta materia –entre los escolásticos que nunca renunciaban a lanzarse a la batalla por cualquier mínimo detalle de

³⁵ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §20.

³⁶ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §22: “Eo ipso quod... ille [legislator] erat caput Reipublicae, pendere ab ipso, ut actu intelligant per hanc vocem, ut ipse vult”.

³⁷ L. de Losada, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, c. 1, §6: “Vera ergo sententia, quam tenent communiter Nostri et Scotistae, docet, vocem in esse signi ad placitum constitui per denominationem extrinsecam, cuius forma est Maiorum aut populi voluntas”.

³⁸ F. de Araújo, *In universam Aristotelis Metaphysicam*, III, q. 2, a. 2, dub. 1, n. 11, p. 354: “Ubi primi homines statuunt voces... significare aliquid, statim habentur et communiter aestimantur signa, et homines utuntur illis ad significandum”. Thomas Compton Carleton enumera en su curso varias posibles hipótesis: *Philosophia Universa, Logica*, disp. 42, sec. III, II: “Quaeres... quis possit significationem vocibus indere? Responetur, in primis id posse Principem, quod Adam in paradiso pro humano genere tanquam illius caput ac Princeps praestitit. Secundo id potest respública. Tertio quivis hominum caetus, sic enim illos, quos passim Aegyptios vocant fractis videmus et asperis inter se verbis uti, quibus tamen suos sibi invicem conceptus manifestant. Quarto quicumque particularis homo linguam sibi fingere. Ac formare potest, quam in charta exaratam ipse, et solus ipse intelligat”.

una verdad— hace pensar que para ellos un tal problema no existía. El concepto del “autor de la lengua” no sería para ellos concepto de una persona o personas reales, que en un pasado histórico realmente juntaron voces y sus significados, sino más bien una abstracción existente en el marco de una hipótesis explicativa. Y ésta es su segunda distinción de las concepciones antiguas del “autor de la lengua”. Por lo visto, el término *autor linguae* no servía a los escolásticos del signo XVII que como una designación formal, que les permitió someter la imposición lingüística a las reglas comunes de la institución del *esse morale*.

2. *Tres modos de ser de los entes morales.* ¿Cómo se estructura el procedimiento de imponer las significaciones lingüísticas? Para aclarar la parte teórica de la cuestión, y siguiendo la analogía con la esfera jurídica, volvamos a dar la palabra a Suárez.

Ante todo, el filósofo jesuita determina tres modos del ser de la ley:

“Adverto... legem in triplici statu, vel subiecto posse considerari. Primo in ipso legislatore, quomodo supra dicebamus, legem esse conceptam in mente Dei ex aeternitate. Secundo in subditis, quibus lex imponitur, quomodo dici solet lex naturae esse indita in mentibus hominum. Tertio in aliquo alio signo, seu alia materia exteriori, ut in scripto, vel etiam in voce manifestante voluntatem superioris... Lex tertio modo spectata formaliter consistit in aliquo exteriori actu, quo legislator mentem suam manifestat, qualis est inter homines locutio, vel scriptura... Dixi autem hoc signum esse actionem, vel actum, sub illo comprehendendo terminum eius, quando et permanens est, et perfectam rationem signi continet”³⁹.

Un poco más abajo, al hablar de la intención del legislador de dar una expresión externa a su voluntad, Suárez añade:

“De illa vero intentione constat, consistere in locutione quadam, sub locutione quantumcumque significationem, seu manifestationem interni actus alteri factam comprehendendo. Haec autem locutio si recte consideretur, praesertim in ordine ad creaturam, perficitur per actum transeuntem, qui aliquo modo tandem recipitur in eo, cui sit locutio”⁴⁰.

Así, pues, la ley existe en tres modalidades: en la mente y voluntad del legislador, en la mente y acciones de súbditos, y en un signo lingüístico objetivado. Precisamente el signo lingüístico, o sea, la formulación oral o escrita de la ley que expresa el acto intrínseco del legislador, es lo que conjuga la prescripción en su mente y la misma prescripción en las mentes y acciones de súbditos,

³⁹ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 4, n. 2.

⁴⁰ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 4, n. 13.

comunicándose en un acto de promulgación. Aun más, el signo lingüístico que concentra en sí la voluntad legislativa originaria, no se limita a comunicar la intención del legislador a los súbditos, sino que constituye en los mismos un nuevo modo del ser de aquella intención, haciéndola una prescripción no para discutir, sino para cumplir. En otras palabras, le tercer modo del ser de la ley, siendo originado por el primero, resulta ser constitutivo para el segundo modo, precisamente porque lleva en sí la energía del primero.

Aquel entrelazamiento de “sutilezas escolásticas” se aclara plenamente, si tomamos el ejemplo preferido de los autores del siglo XVII que se refiere al valor de la moneda. Lo interpretan en plena consonancia con la doctrina de Suárez sobre tres modos del ser de la ley. Vamos a ver un tratamiento detallado de la cuestión en un párrafo, tomado del curso filosófico de Francisco de Oviedo:

“Voluntas... Principis, ex vi cuius moneta instituitur, respicit tanquam obiectum homines tanti habere metallum hoc sic elaboratum, hisque signis excusum, et formaliter constituit tale metallum cum valore, ratione cuius tanti habeatur. Formalis autem monetae ratio non consistit in hac aestimatione actuali [por parte de los súbditos], quae est obiectum actus, ex vi cuius moneta instituitur, sed in illo valore, qui est ratio formalis monetae, et formaliter consistit in actu Principis ad hanc aestimationem actualem terminato”⁴¹.

Como vemos, se trata de los mismos tres modos del ser de un *ens morale*. Primero, el valor de la moneda está presente, como una intención, en la mente del príncipe. Segundo, está presente en las mentes y acciones de los súbditos usando la moneda como poseedora de cierto valor. Tercero, el valor está objetivado en una expresión externa, o sea, en un pedazo de metal, formado y acuñado de una manera determinada. En este caso el pedazo acuñado de metal no será otra cosa que la *locutio* del príncipe, que conjuga su intención respecto al valor de la moneda con la idea que tienen de aquel valor los súbditos; aun más, que produce aquella idea. Siendo partidario de un tratamiento “nominalista” de los entes morales, Oviedo podía divergir de Suárez en lo que se refiere al grado de la distinción *real* entre el valor de la moneda y la voluntad instituyente, pero estaba totalmente de acuerdo con Suárez en la interpretación de las relaciones *formales* entre los tres modos del existir propios al dicho ente moral.

Todas las razones aducidas nos importan por un simple motivo: porque en textos de Oviedo y de otros autores el ejemplo de la moneda no sirve para ilustrar otra cosa más que la imposición de significaciones lingüísticas. En un principio en la mente del “autor de la lengua” surgen términos mentales, estas “palabras” de su hablar interior. Recordemos que, según la doctrina tradicional

⁴¹ Francisco de Oviedo, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. 2, n. 5. Lo añadido entre corchetes es mío.

escolástica, los términos orales y, en general, externos siempre son secundarios con respecto a los términos mentales: no son “palabras” en pleno sentido, sino más bien pálidos y suplementarios análogos del hablar interior. Si los hombres hubieran podido comunicarse mediante sus intelectos, como lo hacen los ángeles, no habrían necesitado el habla externa, sino que se habrían hablado unos a otros mediante la *locutio* mental compuesta de conceptos, o sea, de signos naturales de la realidad. Pero ya que los hombres necesitan signos sensibles para comunicarse, el autor de la lengua “promulga” voluntariamente, en ciertos complejos de sonidos, su oración mental. El acto de su voluntad apunta a que aquellos complejos se conjuguen en la mente de los súbditos con las significaciones que él mismo puso en ellos, y que los primeros se reconozcan como signos de las segundas. En cuanto a las voces mismas, no solo sirven de instrumento para transmitir la voluntad del autor de la lengua, sino que instituyen el segundo modo del ser del *ens morale*: el modo que es una asociación entre ciertos sentidos y ciertas voces, que se instala en las mentes de los súbditos. Cabe mencionar que la esencia formal de la palabra no se agota por este segundo modo del ser, o sea, por la acepción *de facto*, por simple usar la palabra en un sentido determinado, pero consiste sobre todo en una conexión objetivada entre una forma acústica y un contenido semántico. Como vimos, unos autores (Mauro) creen que aquella esencia es realmente distinta del instituyente acto de voluntad; otros (Hurtado, Oviedo) creen que coincide con éste en su ser real; pero formalmente en ambos casos consiste en una conexión objetivada entre un complejo acústico y un significado⁴². Nuestros autores ni siquiera ven aquí las particularidades que le son propias y exclusivas a la lengua: un trozo de la cadena de sonidos es, a su parecer, portador de un contenido semántico en el mismo sentido en que un trozo de metal es portador de un determinado valor.

Ahora volvamos al final de la cita de Suárez aducida más arriba:

“Dixi autem hoc signum esse actionem, vel actum, sub illo comprehendendo terminum eius, quando et permanens est, et perfectam rationem signi continet”.

En realidad, todos los entes morales se caracterizan por el hecho de que, siendo producidos por un acto de voluntad y sin tener otra razón de existir más que aquél acto mismo, siguen existiendo después de concluir tal acto; y aun más, después de la muerte de su impositor. Lo dicho se aplica plenamente a la lengua. Por este motivo los filósofos escolásticos del siglo XVII tuvieron que responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la naturaleza del carácter permanente [*permanencia, perpetuitas*] propio al *ens morale*? La respuesta más completa y

⁴² P. Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sec. 2, §17; Francisco de Oviedo, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. 2, n. 5; L. de Lossada, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, c. 1, §9.

exacta la vamos a encontrar, una vez más, en el tratado de Suárez, en su análisis de la permanencia de las normas jurídicas.

3. *Permanencia del esse morale*. Ante todo, Suárez distingue varias significaciones del término *permanentia* y precisa en qué sentido puede aplicarse a las leyes. Su permanencia representa cierta estabilidad gracias a la cual, una vez establecida la ley, sigue conservando su vigor de obligar, el cual dura por siempre o por un tiempo indeterminado. En este sentido, la ley puede ser permanente de dos maneras: ya de una manera negativa, ya de una manera positiva. La permanencia negativa quiere decir que la ley no tiene un plazo limitado del vigor, pero rige hasta que se haya suprimido por causas exteriores. La permanencia positiva supone que la ley, en virtud de su propia naturaleza o de la formulación explícita, se instituye para siempre y no puede ser revocada nunca⁴³. Más allá, Suárez dice cuál de esos modos de la permanencia se aplica a las leyes humanas. Como es evidente, no puede ser permanencia positiva, propia y exclusiva de la ley divina. Un ley humana siempre puede perder su vigor, sea porque el mismo legislador está sometido a mutación y puede cambiar de opinión o abolirlo por entero; sea porque su sucesor que posee un poder igual puede introducir sus propias correcciones; sea, finalmente, porque la ley como tal puede quedar fuera de uso por haber perdido actualidad. Todo lo dicho explica, por qué, hablando de las instituciones humanas, cabe hablar exclusivamente de una permanencia negativa⁴⁴. Ésta es la variedad de permanencia que debemos atribuir no sólo al derecho, sino a todos los demás géneros de *entia moralia*, incluyendo la lengua.

⁴³ F. Suárez, *De legibus* I, c. 10, 1: “Perpetuitas, de qua tractamus, solum est quaedam legis stabilitas, ad quam spectat, ut habeat suum esse cum valore, ac efficacia obligandi, ita fixum et permanens, quantum est ex vi suae originis et constitutionis, ut de se duret semper, aut per indefinitum vel diuturnum tempus. Qui modus perpetuitatis potest esse duplex: unus dici potest negativus, alter positivus. Negativus est quando lex indefinite fertur, et ideo indefinitam habet durationem, licet revocari possit et tolli per extrinsecas causas, quomodo dicitur suspensio perpetua negative, quae sine termino fertur. Positive autem perpetua dicitur lex, quae natura sua, vel per expressa verba fertur, ut semper duret, et numquam revocetur. Ut dispositio dicitur suspensio perpetua”.

⁴⁴ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 10, 4: “Secundo loco dicendum est de lege humana, de qua, ut certum supponimus, non esse ita perpetuam, ut sit irrevocabilis; nam et proximus auctor eius mutabilis est et ita potest illam mutare, et potest etiam ipse deficere, et successor eius, qui aequalis est potestatis, poterit illam mutare; et ipsa etiam lex ex se et ratione suae materiae et humanae consuetudinis deficere potest... Non est ergo haec lex positive perpetua. Dubium ergo solum esse potest de perpetuitate negativa, quae certum ac definitum tempus excludat”.

Por fin, al determinar el sentido exacto del término *permanentia* respecto a las leyes humanas, Suárez distingue en la permanencia de la ley tres aspectos, correspondientes a tres modos de ser:

“Dico ergo, legem humanam proprie dictam triplicem habere moralem perpetuitatem, seu stabilitatem. Prima est ex parte ferentis, quia non amovetur, illo amoto, nec moritur, illo mortuo. Secunda est ex parte subditorum ad quos fertur, quia non tantum obligat praesentes, qui vel nati sunt, vel territorium incolunt, cum lex fertur, sed etiam eorum successores postea natos vel denuo ibi habitantes. Tertia ex parte ipsius legis, quia semel lata semper durat, donec vel revocetur, vel materia eius, aut causa ita mutetur, ut iusta esse desinat”⁴⁵.

Y más allá:

“Si lex durat post mortem primi legislatoris, nisi ab eo revocetur, eadem ratione durabit eodem modo, et sub eadem conditione, vivente successore, et post mortem etiam eius; et idem erit de secundo successore, et sic sine termino, quia non est maior ratio de uno, quam de alio, quamdiu materia non ita mutatur, ut lex fiat iniusta”⁴⁶.

Así, pues, los entes morales son permanentes en cada una de sus modalidades: como estando presentes en la voluntad del impositor, lo son gracias a la unidad de la voluntad; como habidos en la mente de los súbditos, gracias a la unidad de la obligación que se crea por ella; como objetivados en un signo externo, gracias a que, conservándose la voluntad instituyente y la obligación instituida, ausenten en ellos cualesquiera causas internas de autodestrucción. Por consiguiente, pueden ser abolidas o destruidas exclusivamente por causas externas. ¿Cuáles? –Por un nuevo acto de la voluntad, incompatible con el acto primero. O por un cambio en la realidad externa que de tal o cual modo impide cumplir la obligación contraída y, como resultado, la suspende, conforme a una norma antigua del derecho romano: *impossibilium nulla obligatio*.

Los razonamientos de Suárez pueden servir como clave para la interpretación del carácter permanente de las significaciones lingüísticas, afirmado en las doctrinas semióticas de la época barroca. Dos primeros modos de ser de las significaciones están delineados con relieve en el texto que pertenece al jesuita Luis de Lossada:

“Non existit ea voluntas [Maiorum] physice, existit tamen moraliter, quatenus perseverat in effectu aliquo derelicto, in memoria scilicet et acceptatione Posteriorum. Sic voluntas Legislatoris iam mortui, quia moraliter perseverat,

⁴⁵ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 10, 7.

⁴⁶ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 10, 15.

vere obligat posteros ad opus praeceptum. Sic etiam voluntas principis, iam vita defuncti, valorem monetae constituit”⁴⁷.

La voluntad duradera del “autor de la lengua” respecto a la palabra se asimila a una forma que constituye el tercer modo de su ser:

“Vera ergo sententia, quam tenent communiter Nostri et Scotistae, docet, vocem in esse signi ad placitum constitui per denominationem extrinsecam, cuius forma est Maiorum aut populi voluntas, prout moraliter perseverans in acceptatione et memoria posteriorum”⁴⁸.

John Ponce (Ioannes Poncius) subraya que aquella voluntad, en su relación a la lengua, tiene un carácter “siempre pasado”, o “pretérito”: “quia quamvis iam non sit [institutio], si non fuisset praeterita, vox iam non significaret, sicut, si Rex non fuisset olim a Republica institutus, non esset iam Rex”⁴⁹.

En cualquier momento de su existencia la lengua existe sólo porque en el pasado tuvo lugar el suceso de su institución. La tesis de la institución “siempre pasada” de la lengua, tan conforme al espíritu de la lingüística contemporánea, confirma una vez más la suposición de que el concepto del “autor de la lengua” representaba a nuestros autores no más que una abstracción, propuesta en el marco de una hipótesis explicativa. Una institución pasada, añade Punch, dejando de existir desde el punto de vista físico, sigue existiendo en el signo lingüístico objetivado, “porque es suficiente que la voz tenga de ella su denominación”⁵⁰. Aquí Punch se adhiere a la idea de Hurtado de Mendoza quien afirmaba:

“Illa prima voluntas imponentis, dum non abrogatur, est ratio formalis qua voces et signa possunt in actu primo proximo significare obiecta. Probatur, quia illa voluntas tametsi physice praeteriret, habet in hominum usu, dum non abrogatur, eandem vim, quam haberet si non praeteriisset. Sed si non praeteriisset, haberet vim ad significationem vocis; ergo eandem habet praeterita et non abrogata... Ratio a priori, quia insitum est homini moveri memoria praeteritae voluntatis non abrogatae non minus, quam si non fuisset praeterita. Haec autem est moralis permanentia rerum; id est illarum vis ad

⁴⁷ L. de Lossada, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, c. 1, §9.

⁴⁸ L. de Lossada, *Cursus Philosophici*, p. I, tract. V, disp. 1, c. 1, §6.

⁴⁹ John Ponce, *Cursus integer, Logica*, disp. XIX; *In duos libros Perihermenias*, q. 1, concl. 3, n. 12. Cfr. Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 565: “Voces nunc sunt significativae duplici significatione; prima est, per quam excitant apprehensionem obiectorum; secunda per quam sunt argumenta quod loquens iudicat, quod dicit. Utramque significationem habent ab institutione praeterita, in quantum remanet in aliquo praesenti”.

⁵⁰ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 565: “[...] quia sufficit quod habeat [vox] denominationem ab illa”.

praestandos in hominum intellectu et voluntate eosdem effectus, quos praestaret, si physice existeret. Si autem ea voluntas abrogetur per aliam, iam non habet eandem vim”⁵¹.

Como vemos, en este fragmento Hurtado de Mendoza no se limita a determinar las condiciones de la permanencia lingüística, sino también precisa las condiciones de su abrogación. De la misma manera se expresa Rodrigo de Arriaga:

“Dicendum igitur est, significationem vocum esse denominationem extrinsecam ex libera voluntate hominum, nondum retractata, sed adhuc moraliter permanente; quod explicatur exemplo aliorum entium moralium... si vellet Rex, ut haec vox *homo* significaret lapidem, mutaretur illius significatio, eo praecise, quod retractavit primam hominum impositionem liberam, qua iam post retractationem nec moraliter manet. Idem est, quando per non usum aboletur significatio alicuius nominis, ut contingit in pluribus vocibus tam Latinis quam Germanicis, aut alterius cuiusvis linguae”⁵².

Resumiendo, constatemos: en plena consonancia con la concepción teórica de Suárez, encontramos en la obra de los escolásticos barrocos una estructura ternaria de la permanencia de significaciones lingüísticas: la unidad de la voluntad instituyente; la unidad de su efecto, es decir, de las significaciones en la mente y en la práctica comunicativa de los contemporáneos y descendientes; la estabilidad de la significación objetivada en la razón formal del signo lingüístico como tal. La abolición de signos lingüísticos se produce por las mismas causas que la abolición de las leyes u otros *entia moralia*: puede ser un nuevo acto de imposición, que revoca la institución anterior; o puede ser –si falta un acto formal de abrogar– un espontáneo caer en desuso y olvido.

4. *¿Es necesario saber la voluntad del “autor de la lengua”?* Al interpretar la naturaleza de la imposición lingüística según el modelo jurídico, sin trazar una neta distinción entre la institución explícita y consciente de una ley positiva y la institución de signos lingüísticos, nuestros autores se vieron ante el problema siguiente: ya que la voluntad del “autor de la lengua” es una razón formal del signo, ¿es necesario conocer aquella voluntad para entender y usar palabras de un modo correcto? A primera vista, parece que sí. Pero, ¿es posible conciliar aquella pretensión con la práctica real del hablar, en que usamos palabras sin pensar en la voluntad de su impositor? ¿Cómo se resuelve esta contradicción en la perspectiva impuesta por el modelo jurídico de la lengua?

⁵¹ P. Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sec. 2, §18.

⁵² R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §20.

Los autores de la época barroca propusieron tres modos diferentes de su resolución. La primera solución la formula Hurtado de Mendoza; a saber: la representación mental de una cosa material que desempeña el papel del signo, y la representación de la cosa signada pueden relacionarse entre sí inmediatamente, sin darnos cuenta de la causa que instituyó el signo. Como el color blanco que está presente en una cosa material puede ser conocido directamente, sin que conozcamos la esencia formal de lo blanco (aunque precisamente aquella esencia sirve de fundamento a la blancura), de la misma manera un conjunto de sonidos puede conocerse inmediatamente y relacionarse con la cosa signada, sin que conozcamos la voluntad del “autor de la lengua” que sirve de su fundamento formal. Conocer la voluntad del impositor no es necesario para saber el signo lingüístico de una manera reflexiva, ni tampoco para usarlo instrumentalmente en la comunicación corriente⁵³. Por eso es posible y aceptable la situación en que la voluntad del “autor de la lengua” se sirve de una razón formal del signo lingüístico, pero conocer aquella voluntad no es, sin embargo, una condición necesaria para entender y usar las palabras.

La segunda solución pertenece a Rodrigo de Arriaga. A diferencia de Hurtado, Arriaga cree que el conocimiento de la voluntad instituyente es necesario para saber significados:

“Unde enim, rogo, provenit, quod duo audientes eadem vocem, unus veniat in notitiam rei significatae, alter non? Dices, quia unus scit quid significet, alter non. Fateor et hoc tibi; sed ibi est difficultas. Quid enim amplius scit ille, qui scit significationem? Vel quid est scire quid significet? Necessario debes recurrere ad voluntatem, quia scilicet ille scit quid alii volunt significare per eam voluntatem”⁵⁴.

Sin embargo, la práctica real de la comunicación lingüística va contra la posición de Arriaga, lo que fuerza a nuestro autor a salvar las apariencias, refiriendo el conocer de la voluntad instituyente al período de la infancia, o sea, al aprendizaje primordial de la lengua. En lo demás su solución es idéntica a la de Hurtado: gracias al aprendizaje primordial se establece en el alma del niño una relación asociativa entre la forma acústica y la cosa significada. Aquella relación se autonomiza de la voluntad instituyente que ahora puede ser olvidada sin ningún detrimento para la comunicación. Acaso, al contraer una conclusión de

⁵³ P. Hurtado de Mendoza, *Universa Philosophia, Logica*, disp. VIII, sec. 2, §19: “Ita potest cognosci signum, et ex illo res significatae, quin cognoscatur voluntas aut significatio in actu primo proximo, quia communi consuetudine comparantur *species* de cognitione rerum per illa signa, quin comparentur *species* de causis illorum effectuum, ut constat quotidie ex lentis experimentis. Si autem reflexe cognoscatur signum in ratione signi, non potest non cognosci significatio in actu primo proximo”.

⁵⁴ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §23.

ciertas premisas, ¿no podemos olvidarlas después, recordando no más que la conclusión⁵⁵? Asimismo la palabra aprendida suscita después una imagen mental del objeto sin tener que suscitar el recuerdo de la voluntad misma que le dio su significación⁵⁶.

El autor de la tercera solución, Francisco de Oviedo, expone en su curso filológico las dos primeras soluciones, sometiéndolas a una crítica severa. Contra la propuesta de Hurtado dice que la relación asociativa entre sonidos y significados no puede ser garantizada por los sonidos solos. Ciertamente, el que percibamos la voz *hombre* no quiere decir que por ello entendamos la realidad del hombre: antes de percibir la forma acústica, debe existir una vía de saber, qué se expresa mediante ella (cuál ha sido la voluntad del “autor de la lengua”). De esta manera Oviedo atrae nuestra atención al carácter rememorativo de cualesquiera signos arbitrarios. Es su primera afirmación.

Oponiéndose a la solución de Arriaga, Francisco de Oviedo subraya: si un conocimiento explícito de la voluntad del impositor, como la razón formal del signo lingüístico, hubiera sido necesario para el aprendizaje primordial de cada palabra, habría sido necesaria para cada caso del empleo y comprensión de las palabras. Mientras tanto, los hechos no lo confirman. Es la segunda afirmación.

Oviedo mismo prefiere buscar la solución del problema sin preocuparse por “salvar las apariencias”, pero tomando la práctica efectiva del hablar como punto de partida de su propio razonamiento. Si todos los hombres, incluyendo campesinos ineducados, usan la lengua libremente, sin saber de una manera clara y explícita la voluntad del impositor y sin pensar en ella, eso quiere decir que tal conocimiento –y, hablando en general, el conocimiento de la razón formal de cualquier signo arbitrario– no es necesaria para entender y usar los signos. Por consiguiente, hay dos modos de conocer los signos lingüísticos: el primero está en conocerlos a través de la definición, lo que supone un conocimiento imprescindible de la voluntad del “autor de la lengua” (es el conocimiento teórico y científico); el segundo reside en conocerlos a través de un concepto particular

⁵⁵ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §25: “Semel autem comparato illo verbo cum re significata, quia non aliter eam significet, nisi excitando *species* de re ipsa, potest deinceps excitare eas *species*, seu significare in actu secundo, etiamsi non excitet *species* de voluntate legislatoris... quod in excitatione specierum passim experimur, et in discursu patet. Acquirimus enim aliquando conclusionem aliquam dependentem a praemissis, postea tamen manet in nobis *species* de ipsa conclusione, etiamsi non recordemur praemissas”.

⁵⁶ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 2, §42: “Primo, si se quis reflectat semper, tunc illi excitatur *species* vocum, et quasi mentaliter homo loquitur. Secundo... aliquando ex aliquo signo excitatur mihi *species* de uno obiecto per illud significato, non vero de altero. Sicut licet vox sit significativa formaliter a voluntate hominum, semel tamen iam perspecta ea significatione, postea excitat *species* de obiecto, non autem de ipsa voluntate, ratione cuius formaliter significant”.

que incluye aquella voluntad confusa e indistintamente. Por eso, al aprender una lengua y, mucho más, al usarla, los hombres, a la par con el significado concreto del signo, aprenden también qué cosa tiene en cuenta cada uno que lo emplea, o sea, cuál es su voluntad de designar. Pero no hay ninguna necesidad de conocerla de un modo claro y distinto⁵⁷.

La posición de Oviedo es notable, ya que es el único que considera el problema en un nivel adecuado, o sea, formal. En realidad, la razón formal de la esencia objetivada de signos lingüísticos, por una parte, y el mecanismo psicológico de su apropiación y empleo, por otra, pertenecen a diferentes modos del ser de aquel signo. El que las imágenes mentales de la forma acústica y de la cosa externa estén conectadas por una relación causal eficiente, no basta para aclarar la estructura formal interna del signo lingüístico como tal. Por eso Oviedo atrae nuestra atención al momento siguiente: la voluntad del “autor de la lengua” no solamente sirvió de causa eficiente en la institución del signo, sino también, en cierta manera, está inscrita en su estructura misma. Por esa razón aquella voluntad, aunque sea imprescindible para el funcionamiento del signo, se conoce a la par y simultáneamente con la significación como tal. Y sólo en un conocimiento reflexivo, que se apoya en la definición, la voluntad del impositor se desprende de la significación como tal y se convierte en objeto de una consideración aparte, en el marco del modelo jurídico de la constitución de la lengua.

4. “La obligación locutiva”

Una vez analizada la primera tesis básica de la doctrina escolástica sobre la imposición de palabras, o sea, la tesis sobre el “autor de la lengua”, pasemos a la segunda tesis que se refiere a la así llamada “obligación locutiva”. Hasta el momento hemos hablado exclusivamente del primer modo del ser de los entes morales, que es la voluntad instituyente; ahora concentrémonos en su permanecer en las mentes y acciones de los súbditos. La esencia de este segundo modo la constituye *la obligación*.

Tomemos el tratado de Francisco Suárez *De legibus ac Deo legislatore*, donde el concepto de la obligación se analiza desde las posiciones generales de la filosofía del derecho, sin precisar una forma o esfera concreta de su aplicación, y formulemos muy brevemente los puntos principales de su doctrina sobre la obligación. Después apliquemos las tesis de Suárez a la descripción de aquella

⁵⁷ Francisco de Oviedo, *Cursus integer, Logica*, controv. VIII, p. 2, n. 6.

relación específica que se establece entre hombres que usan la lengua como medio de comunicación.

1. Ante todo, la obligación, según Suárez, es inseparable de la ley. La intención de instituir una obligación está inscrita en la voluntad misma del legislador. La obligación no se establece por un acto separado, sino por el mismo acto de voluntad mediante el cual el legislador introduce la ley como tal. Por eso, dice Suárez, “no existe una verdadera ley que no instituya una obligación, o sea, una necesidad de actuar o no actuar”⁵⁸.

2. Por consiguiente, la obligación como tal siempre dimana de la ley, y en este sentido puede ser llamada una consecuencia adecuada de la ley⁵⁹. Entre otras cosas, lo dicho se refiere a las obligaciones que surgen en el orden privado: su fuerza de obligar asciende a una ley que sirve de fundamento a este tipo de obligaciones. Lo mismo se refiere a las obligaciones que resultan de las relaciones contractuales cerradas voluntariamente.

3. Partiendo de lo dicho, podemos constatar la existencia de dos tipos de obligaciones: unas dictan la necesidad de realizar o no realizar una acción (por ejemplo, dar la limosna), mientras que otras se limitan a determinar el carácter de la acción *en el caso de que se realice* (por ejemplo, *si* una persona reza, ha de rezar con atención)⁶⁰. Las obligaciones que resultan de los acuerdos pertenecen a este segundo tipo.

4. La forma de tales obligaciones tiene una estructura peculiar. Efectivamente, en ellos se distingue el *fundamentum*, o materia de la obligación (es la acción humana misma que puede ser realizada o no), y la *ratio*, o causa formal, en fuerza de la cual una persona se ve vinculada por una obligación. Por ejemplo, hacer un voto es una acción que no se prescribe por ninguna ley: no es más que una promesa voluntaria. Pero si el voto ha sido pronunciado, ha de ser cumplido, porque así lo demanda la norma del derecho natural y del derecho divino: *cumple sin retraso lo prometido a Dios*. Por eso, dice Suárez, “se consi-

⁵⁸ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 14, 4: “nulla, esse propriam legem, quae obligationem non inducat, id est, necessitatem quandam operandi, vel non operandi”.

⁵⁹ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 14, 12.

⁶⁰ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 1, 8.

dera que cualquier obligación contractual será natural o civil, ya que dimana del derecho natural o civil”⁶¹.

5. Por último, surge una pregunta: ¿hace falta un consenso de los súbditos para que la ley entre en vigor? Hablando de un modo general, un consenso de la parte de los súbditos no es imprescindible. Efectivamente, cuando se trata de una ley en pleno sentido de la palabra, su carácter imperativo se determina enteramente por la voluntad del legislador que posee la plenitud del poder legislativo. Sin embargo, de hecho y físicamente los súbditos pueden renunciar a someterse a la ley. Los primeros que lo hacen son culpables, pero cuando la inobediencia adquiere un carácter masivo, los que se adhieran a ella no tienen culpa. Es que la ley se da a los miembros de la sociedad como a un todo, y no a las personas por separado; cuando la mayoría de los ciudadanos ya ha rechazado la ley, su observación por parte de la minoría puede dar origen a nuevos tumultos⁶². En cuanto a los compromisos contractuales, poseen adicionalmente la particularidad siguiente: en ellos la voluntad del legislador es defectuosa [*defectus voluntatis*], o sea, insuficiente para instituir la obligación de una manera unilateral. Como los efectos no pueden superar sus causas, eso quiere decir que los compromisos contractuales no surgen antes de que se obtenga el acuerdo de otra parte o antes de que se cumpla una condición aceptada por ambas partes: “*votum vel pactum conditionatum ante impletam conditionem non obligat*”⁶³.

Ahora vamos a tomar la concepción de la “obligación locutiva” elaborada en la semiótica lingüística del siglo XVII. Podremos ver que ella se ajusta exactamente al marco general de la doctrina sobre la obligación formulada en las tesis de Suárez.

Ante todo: ¿qué representa una “obligación locutiva”? ¿De qué obligación se trata? Este concepto tiene dos aspectos. Por una parte, es una ley, o, mejor dicho, una estructura de tipo jurídico, establecida por un “autor de la lengua”, y en este sentido su funcionamiento no difiere en nada del funcionamiento de cualquier otra norma jurídica, por ejemplo, de la circulación de la moneda conforme a su valor prescrito. Como dice Rodrigo de Arriaga:

“gracias al hecho de que el legislador es un jefe de Estado, de su voluntad depende la significación que los súbditos –ya que son sus súbditos– dan a la palabra. Y no veo en aquella voluntad otro vigor que el vigor de ser la volun-

⁶¹ F. Suárez, *De legibus*, I, c. 14, 13.

⁶² F. Suárez, *De legibus*, III, c. 19, n. 13.

⁶³ F. Suárez, *De legibus*, III, c. 19, n. 13.

tad del jefe, cuando ordena que algo sea así. Y aunque... podemos físicamente resistirle, [moralmente] estamos obligados a obedecerle”⁶⁴.

Y en otro lugar:

Consiento que si todos los súbditos se hubieran negado a seguir el autor de la lengua, tal o cual palabra no habría podido conservar su significación. Por eso, además de la voluntad del príncipe, hace falta que el pueblo entero consienta conservar esta significación⁶⁵.

Como vemos, Arriaga habla de la obligación en el sentido de que el pueblo se vea obligado a relacionar ciertos complejos de sonidos con las significaciones que ha decidido imprimirles “el autor de la lengua”. Se trata de una norma corriente del derecho positivo que corresponde a los puntos uno y cinco de las tesis mencionadas de Suárez. El consenso de los súbditos que aquí se tiene en cuenta, es un consenso de cumplir con su deber moral con respecto al legislador, y, por consiguiente, de abstenerse de la inconstante, aunque *físicamente* posible, resistencia por parte del pueblo.

Sin embargo, la obligación de atenerse a las significaciones lingüísticas instituidas se basa en una norma del derecho natural y divino más profunda y más universal: *en la prohibición de mentir*. Precisamente este más profundo sentido de la “obligación locutiva”, conforme al punto dos de las tesis de Suárez, expresa en su doctrina de *pactum locutionis* (pacto locutivo) el jesuita italiano Silvestro Mauro. La doctrina que tengo en cuenta figura en sus “*Questiones filosóficas*” cuya primera edición salió a la luz en 1658.

Vamos a ver cómo explica Mauro la esencia de la “obligación locutiva” tomada en el segundo sentido del término:

“La voluntad y el pacto de dar a las expresiones lingüísticas la significación de lo verdadero o falso es voluntad de asumir la obligación de pronunciar estas expresiones en serio, sólo cuando el que las pronuncia cree que su objeto es así como se declara. Por ejemplo, la voluntad, mediante la cual asumo la

⁶⁴ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §22: “Respondeo, eo ipso quod... ille [legislator] erat caput Reipublicae, pendere ab ipso, ut actu intelligant, per hanc vocem, ut ipse vult, si ipsi sint ei subditi, neque in illa voluntate aliam efficaciam agnosco, quam in superioribus voluntate, dum mandat ut aliquid fiat, cui tamen physice possumus absolute resistere, moraliter tamen tenemur id facere”.

⁶⁵ R. de Arriaga, *Cursus Philosophicus*, VI, disp. XIII, sec. 1, subsec. 4, §23: “Unde fateor, si omnes subditi noluissent auctori linguae assentiri, non mansuram eam vocem significativam. Propterea ultra voluntatem illius, requirerem ego consensum subditorum, sicut, ut perseveret ea significatio, requiritur ne populus in universum conveniat ad immutandam eam significationem”.

obligación de pronunciar en serio las palabras *Pedro está enfermo*, imparte a dichas palabras su significación compleja”⁶⁶.

Como vemos, en este fragmento Silvestro Mauro delimita su concepto de “obligación locutiva” de dos conceptos contiguos, con los cuales puede haber confusión. Por una parte, lo delimita del concepto de verdad como un objetivo estado de las cosas, y subraya que, “diciendo que Pedro está enfermo, debo estar convencido de que Pedro está enfermo de veras, aunque en realidad esto resulte falso, y me haya equivocado de buena fe”. Por otra parte, Mauro delimita el concepto de “obligación locutiva” como *norma* de uso lingüístico, de toda clase de empleo metafórico y subjetivo, así como de eufemismos, como cuando, para quienes conocen a Pedro, las palabras: “Pedro está enfermo” pueden significar que Pedro simplemente está borracho. Tal empleo secundario de palabras es posible sólo a base de su significación primordial que se instituye en el “pacto locutivo”, por consiguiente, si hace falta expresar en un solo término la esencia de la obligación que vincula a los hablantes conforme a la norma del derecho natural y divino, será el término *sinceridad*. En consonancia con el punto cuarto de las tesis de Suárez, la persona que se adhiere al “pacto locutivo” puede, según su parecer, entrar o no entrar en diálogo con otra gente; pero si decide entrar en la conversación, está obligada a usar palabras conforme a las significaciones comunes y a las concepciones que tiene realmente, sin encubrir por palabras sus intenciones opuestas y reservas ocultas.

Partiendo de tal comprensión fundamental de “pacto locutivo” y “obligación locutiva”, Silvestro Mauro formula luego cinco rasgos característicos que distinguen el lenguaje humano como medio de comunicación de cualquier otro tipo de signos.

Primero, la comunicación mediante el lenguaje es posible sólo a condición de cumplir el acuerdo sobre la sinceridad, a la cual no se opone el error, sino la mentira intencionada. “Es evidente –dice Silvestro Mauro– que el mal de la mentira reside en que el que miente viole tal pacto y obligación”⁶⁷, destruyendo el medio principal de la comunicación entre personas. El empleo de otros tipos de signos no está ligado con la sinceridad o mentira.

Segundo, a diferencia de otros sistemas semióticos basados en la única imposición, el lenguaje humano se basa en doble imposición: la de las significa-

⁶⁶ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 562: “Voluntas ac pactum dandi vocibus complexis significationem veri et falsi, est voluntas se obligandi ad non proferendas serio certas voces complexas, nisi cum proferens iudicat certum obiectum; ex. gr. voluntas, qua me obligo ad non dicendum serio *Petrus aegrotat*, nisi cum iudicio meo Petrum aegrotare, dat significationem complexam dictis vocibus”.

⁶⁷ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 562: “Primo patet malitiam mendacii consistere in hoc, ut quis faciat contra tale pactum et tale obligationem”.

ciones arbitrarias y la de la sinceridad. Hay que tener en cuenta que bajo el lenguaje se entiende no sólo la lengua habitual, es decir, vocal o escrita, sino también cualesquiera otros medios de expresar las ideas y concepciones del alma. Como dice Mauro, la diferencia entre la lengua y otros signos se manifiesta en que la lengua, independientemente de los códigos que emplea, que sean signos escritos o vocales, gestos, etc., siempre supone el establecimiento de un pacto previo. Según este pacto, el hablante asume la obligación de usar signos determinados sólo en el caso de que tenga en la mente las concepciones correspondientes. Otros signos no suponen pacto semejante⁶⁸.

Tercero, sólo mediante el lenguaje, gracias al pacto de la sinceridad, se crean las condiciones bajo las cuales los hombres pueden intercambiar sus ideas; sin tal intercambio sería imposible la vida y actividad de los hombres como seres sociales. Como dice Mauro:

“la expresión verbal significa, por el modo de razonamiento, un concepto correspondiente, en fuerza de un vínculo moral que tiene con él. El vínculo consiste en que no es lícito usar el lenguaje sin tener un concepto correspondiente”⁶⁹.

Cuarto, el pacto sobre la sinceridad no se limita a establecer una relación formal entre un conjunto de sonidos y su contenido conceptual: tal establecimiento ya se consiguió en el acto de imposición que resultó del primer pacto lingüístico, o sea, del pacto sobre la obediencia al “autor de la lengua”. Pero Silvestro Mauro tiene en cuenta algo más: una relación entre sonidos y conceptos que se corresponden mutuamente en concretas circunstancias de la situación comunicativa. Él dice:

“Si uno pronuncia palabras y oraciones en las condiciones que hacen patente que el hablante no tiene el propósito de vincularse por la obligación de creer en el objeto de su hablar, pero se limita a la intención de producir una imagen del objeto en la mente de los oyentes, no miente”.

Un ejemplo clásico de tal situación lo da la ficción poética. No lleva mentira, porque a todos les está claro que la tarea del poeta es despertar la imaginación.

⁶⁸ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 562: “Secundo patet differentia inter locutionem et alia signa: locutio, seu fiat per voces, seu per scripturas, seu per nutus, seu alio modo, semper includit pactum, quo quis se obligat ad non ponenda talia signa, nisi habeat conceptum conformem; caetera signa non includunt tale pactum, ex. gr. qui vestitu veste foeminae non facit tale pactum”.

⁶⁹ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 562: “locutio significat per modum argumenti conceptum conformem, propter connexionem moralem cum tali conceptu, quae connexio moralis consistit in hoc ut non possit licite poni talis locutio, nisi habeatur conceptus conformis”.

“Por eso –dice Mauro– los poetas no mienten al relatar cosas fabulosas”. En una situación bien diferente se encuentran aquellos quienes pretenden ser fidedignos en su hablar y de quienes se espera que digan la verdad: por ejemplo, los historiadores. “Un historiador –subraya Silvestro Mauro– que no dice verdad, miente, porque, asumiendo el oficio de historiador, por lo mismo asume la obligación de no decir mentiras manifiestas”⁷⁰.

Quinto, todo lo dicho le permite a Mauro formular una vez más la esencia del pacto locutivo y precisar, en qué consiste la diferencia entre una conversación verdadera y un simple pronunciar palabras en presencia de alguien:

“Es evidente que hablar *con* alguien quiere decir contraer con él un pacto, mediante el cual el hablante se obliga a tener concepciones conformes a sus propias palabras, así como reconoce tal conformidad en su interlocutor. Y eso se hace patente desde las circunstancias en que el hablante está hablando. Efectivamente, una cosa es hablar *con* alguien, y otra es hablar *en presencia de* alguien. Por ejemplo, uno puede legítimamente hablar en presencia de una persona excomulgada, incluso de tal modo que lo oiga, pero no puede legítimamente hablar *con* el excomulgado, contrayendo con él un pacto locutivo”⁷¹.

Resumamos. Ambos “pactos locutivos”, como se ve, caben perfectamente en el esquema delineado por Suárez, pero hay algo más: ambos pactos son conformes a la intención general que sirve de base al establecimiento de la obligación como tal: la intención de garantizar la posibilidad de una vida social de pleno valor en la esfera que se regula por tal o cual obligación concreta. Quisiera repetir que la inclusión de la lengua y el lenguaje en un sistema más amplio del ser moral, así como la interpretación de la esfera lingüística según el modelo jurídico, es un rasgo característico de la doctrina postmedieval, sin tener análogos en los períodos anteriores. El dinamismo social y cultural de la época, en que se iban creando cursos filosóficos de la escolástica barroca, explica su atención privilegiada a las condiciones y normas conforme a las cuales se con-

⁷⁰ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 563: “Quarto patet, quod cum quis profert voces etiam complexas in talibus circumstantias, ut appareat loquentem nolle se obligare ad credendum obiectum, sed solum velle excitare apprehensionem obiecti, non mentitur. Ideo poetae non mentiuntur, cum fabulas narrant... E converso mentitur historicus narrans falsum, quia ex eo ipso quod sumit munus historici obligat se ad non scribenda ea quae scit esse falsa”.

⁷¹ Silvestro Mauro, *Quaestiones Philosophicae*, t. I, q. 56, p. 563: “Quinto patet quid sit loqui cum aliquo; est facere cum illo contractum, quo loquens se obligat ad habendum conceptum conformem verbis, et ad hoc dat audienti ius. Est autem manifestum ex circumstantiis cum quo loquens loquatur. Aliud igitur est loqui cum aliquo, aliud loqui coram aliquo; ex. gr. potest quis licite loqui coram excommunicato ita ut etiam ab illo audiatur; at non potest licite loqui cum excommunicato faciendo cum illo contractum locutionis”.

figuran y funcionan las instituciones sociales. Las órdenes religiosas participaban directamente en la vida política, económica y cultural del mundo que iba cambiando bruscamente, y aquella rica experiencia práctica invitaba a los filósofos escolásticos a ver los objetos de la ciencia tradicional con una perspectiva nueva; uno de aquellos objetos fue la lengua. La semiótica lingüística del siglo XVII pudo demostrar una relación muy estrecha de la lengua con otras esferas de la vida social: relación no sólo factual y de servicio, sino también formal y estructural; y de esta demostración queda una parte preciosa de la herencia de la escolástica barroca.