

## La vinculación del lenguaje en Aristóteles y en Schiller

*Language Binding  
in Aristotle and in Schiller*

ALAN RODRIGUES SOUZA DA SILVA\*

**Resumen:** El objetivo de este artículo es hacer una breve reflexión de cómo el lenguaje figurado en el mundo antiguo y moderno explica la condición humana y puede favorecer su desarrollo. El hombre tiene un deseo natural de saber, y para el desarrollo de este conocimiento el arte, la filosofía y el lenguaje son fundamentales en este proceso. Entre los antiguos, el dominio del lenguaje o la elocuencia era considerado una dádiva divina, una elección de los dioses por determinados hombres. Este trabajo analizará cómo los filósofos Aristóteles y Schiller utilizaron del lenguaje figurado; dos autores distantes temporalmente, con el objetivo de vislumbrar qué recursos del lenguaje se utilizaron cada uno en su época, con qué objetivo utilizaron la retórica, el mito, la metáfora, la tragedia y la poesía para expresar una visión antropológica para exhortar, persuadir y trascender el hombre de su tiempo, cuáles son las semejanzas y diferencias entre ambos autores con respecto al lenguaje.

**Palabras clave:** Lenguaje. Mito. Metáfora. Tragedia. Aristóteles. Schiller.

**Abstract:** The purpose of this article is to carry out some brief reflection on how figurative language in the ancient and modern world explains the human condition and can favor its development. Man has a natural desire to know and, in order to develop this knowledge, art, philosophy and language are fundamental in the process. Among the ancient world, the mastery of language

---

\* Pe. Alan Rodrigues Souza da Silva é doutorando em Filosofia pela Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Contato: [rodrigues.alansilva@hotmail.com](mailto:rodrigues.alansilva@hotmail.com)

or eloquence was considered a divine gift, an election of the gods for certain individuals. This research will analyze how two philosophers, Aristotle and Schiller, used figurative language; authors who are distant in time were chosen to point out what language features each one used during their time, with which purpose they used rhetoric, myth, metaphor, tragedy and poetry to express their anthropological vision, to exhort, persuade and transcend man in their time, and which are the similarities and differences between them concerning language.

**Keywords:** Language. Myth. Metaphor. Tragedy. Aristotle. Schiller

## Introducción

Todos los hombres desean por naturaleza saber (*Metafísica* A 1-2). A diferencia de los demás animales, el ser humano es el único que dispone de arte y razonamiento. “Del recuerdo nace la experiencia, y el arte se origina a partir de hacer varias observaciones experimentales dando una noción universal de casos singulares, porque los expertos conocen de casos singulares, pero el arte se aboca a casos universales” (*Metafísica* A 1-2). Son con estas palabras de su obra *Metafísica* que Aristóteles desarrolla el tema del deseo humano de saber, conocer, experimentar. El padre de la filosofía experimental sostiene que este conocimiento solamente es posible gracias a los sentidos, es decir, por la experiencia sensitiva se llega al conocimiento. Exactamente ahí tienen su rol el arte, la filosofía y el lenguaje, que hace todo ello posible. Todo esto es lenguaje y estará al servicio del saber.

La retórica es una de estas herramientas para el conocimiento y es tan antigua como la filosofía (RICOEUR, 1975). Ella nace dentro del contexto filosófico o en el momento en que el hombre empieza a buscar la necesidad de cuestionar los principios de todo y de expresarse bien para la persuasión del hombre de la *polis*. Así nace la oratoria, es decir, el arte de hablar bien, o de la bella comunicación. El arte está tan presente en la cultura griega que no se puede entender al hombre de la *polis* sin ella, pues esta involucra estética, política, argumentación, persuasión, ética (pues tiene que ver con la virtud y las pasiones humanas). Por fin, la oratoria es el arte que convierte el hombre

en Hombre en el sentido más amplio, es decir, convierte el *zoon* en *anthropos*, o *zoon politikón* en un lenguaje aristotélico.<sup>1</sup>

Dentro de este contexto aparece también la metáfora, o sea, un recurso del lenguaje que servía de ornamento o de adorno para la comprensión de los conceptos o del mensaje que se quería comunicar (RICOEUR, 1975). La metáfora, en cuanto a lenguaje, es cognitiva como el hombre es comparado a un animal político. Sin embargo, nuestro objetivo no es la metáfora en este trabajo y, sí la comparación entre el lenguaje aristotélico y schilleriano.

El objetivo de este trabajo es presentar un breve análisis del lenguaje dentro del pensamiento de Aristóteles y Schiller, es decir, cómo estos dos autores, tan distantes en el tiempo, utilizaron recursos del lenguaje para expresar sus teorías. En ambos autores el lenguaje tiene amplia vinculación con la antropología, o sea, la visión que cada uno tiene del hombre definirá la razón por lo cual cada uno utiliza determinado recurso, términos, imágenes, metáforas, etc. Aristóteles utilizará la retórica y la metáfora para exhortar al hombre griego a la razón, al ejercicio de la ciudadanía en la *polis*. Con analogía, que es su método por excelencia, a la que también llamará proporción (A está para B...), Aristóteles definirá los diferentes tipos de juicio. En *Órganon*, su primera obra sistemática sobre lógica, claramente se ve que la lógica estará al servicio del conocimiento, que, a su vez, estará al servicio del hombre.

En *Retórica*, Aristóteles trabajará las cuestiones de la elocuencia y la persuasión, donde la metáfora será gran herramienta para describir al hombre. Al afirmar que el hombre es un “animal político” en *Política*, por ejemplo, se aclara cuál es la importancia de la metáfora para el estagirita. Ricoeur (1975) también se apropia de esta tesis aristotélica, cuando sostiene que la metáfora se manifiesta como una comparación abreviada que ya aparece en *Política*. En la obra *Poética*, Aristóteles aclara cuál es el objetivo de la metáfora: “La metáfora es la translación del nombre de una cosa a otra”<sup>2</sup>.

Schiller, a su vez, utilizará la dramaturgia y la poesía para demostrarle al hombre moderno, fragmentado por la cultura, la necesidad de unificar razón

<sup>1</sup> “*Zoon politikón*” es un concepto criado por Aristóteles para designar el hombre cívico, o el hombre capaz de relaciones sociales en la polis, al contrario del esclavo. El hombre sólo alcanza esta dimensión “*anthropos*” cuando cuando ascende a la relación sociopolítica, es decir, participa de la vida en la polis. Sólo en ella él es plenamente hombre. De lo contrario, él es solamente “*zoon*”, es decir, está nivelado en la dimensión animal.

<sup>2</sup> *Poética* 21, 1457b17.

y sensibilidad. Él cree que la liberación del hombre se da primero en el interior para, después, manifestarse de modo íntegro en lo exterior. Schiller propone una vía para la liberación del hombre hacia la reunificación entre cuerpo y mente. Busca la totalidad del hombre y reconoce el doble aspecto de su naturaleza: la racionalidad y la subjetividad. Relaciona universos de dimensiones contrapuestas como la razón y la sensibilidad, lo universal y lo particular, la persona y el Estado, el alma y el cuerpo, lo infinito y lo finito, el uno y lo múltiple, el tiempo y la eternidad, la forma y la materia.

La transformación de la sociedad solo puede ser hecha por medio de las ideas. Sin embargo, no es suficiente el cambio solo en sí mismo, sino también su perpetuación. Para ello, es necesario que la educación de los individuos pase por la estética, por la contemplación de lo bello. Para Schiller (2002), solo de esta manera será posible el surgimiento del hombre ideal, como aquel que supera las necesidades primordiales de la naturaleza y ampliase a través de una cultura que revele la belleza. La razón aliada a la sensibilidad sería el ideal para la transformación de una sociedad que valore la vida planetaria y no solo la vida humana. Schiller, por ende, propone en *La Educación Estética del Hombre* una complementación para las ideas de Kant. Con el concepto de que la Belleza tiene principios en la razón, Schiller desmitifica lo bello como simple apreciación basada en la experiencia empírica y propone lo bello como imperativo, de forma objetiva, con leyes propias. La hominización consiste en la perspectiva de las acciones humanas que se apoyan en los intereses humanos y que se caracterizan como acción direccionada para la reflexión de la dimensión humana.

A raíz de estas cuestiones, nuestra reflexión buscará responder cómo se vincula el lenguaje en Aristóteles y en Schiller, o sea, cuál es el objetivo de Aristóteles al utilizar la retórica, la analogía y otros recursos del lenguaje para tratar al hombre y cuál es el objetivo de Schiller al utilizar la poesía y el mito. Para esto, analizaremos algunos extractos de las obras aristotélicas *Retórica*, *Metafísica* y *Poética* y la obra schilleriana *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*. Veremos cuáles son las similitudes y diferencias entre ambas, qué objetivaban ambos autores con los diferentes recursos del lenguaje y cómo entendían al hombre, o sea, cuál era la visión antropológica de ambos.

En el punto 2 veremos el papel del lenguaje en el mundo griego y, sobre todo, el poder del mito para los antiguos, su papel simbólico y su capacidad de transmisión de realidades metafísicas. En el punto 3 veremos el lenguaje

en Aristóteles; qué tipos de lenguaje se utilizan para expresar su pensamiento. Contemplaremos el poder de la retórica, el papel de la analogía y la utilización de metáforas y mitos. Por ende abordaremos el lenguaje en Schiller en el punto 4. Veremos cómo él acude al mito para expresar su visión del hombre fragmentado y el papel de la poesía en todas sus obras. Este trabajo no contemplará las dramaturgias de Schiller, sino que apenas tratará de forma breve sobre la obra *Cartas sobre la educación estética del hombre* y el *Himno de la alegría*, su magna obra que inspirará a Beethoven a componer su 9ª sinfonía.

## 1 El lenguaje en el mundo clásico: el mito como lenguaje simbólico

No se puede prescindir del mito para tratar al mundo clásico. La importancia del mito como lenguaje ocupa un espacio tan grande en el mundo de los griegos (en la religión, en la oratoria, en la filosofía, etc.) que Schiller acude a este recurso para expresar muchas ideas en el desarrollo de su pensamiento<sup>3</sup>.

La palabra mito significa relato, narrativa. Platón fue el primero en utilizar el término “mitología” (DE BARROS, 2008, p. 27). Ellos tenían la habilidad pedagógica o constituían una retórica moralizadora. En la estratégica política, el mito tenía valor instrumental, como recurso para educar el pueblo inculto (*apaídeutoi*); o funcionaría como purga de opinión a favor de una ortodoxia útil a la *polis* (DE BARROS, p. 26).

En su artículo *El lenguaje de los Mitos*, Montserrat Negre (1992) sostiene que los mitos remontan nuestras primeras raíces culturales. Según la autora, *mythos* significa etimológicamente *palabra, discurso conversación, proverbio*. El punto de partida de los mitos fue la transmisión oral, y posteriormente fue alcanzada la forma escrita. El hombre primitivo formuló los mitos, pero dicha formulación no se llevó a cabo a través de argumentos reflexivos, sino por medio de su propia vida. En efecto, los mitos son palabras, narraciones que expresan la vida del hombre en los tiempos iniciales de la historia. Constituyen una manera de actuar frente a un mundo que se haría hostil, una manera

<sup>3</sup> Javier García García escribe que Schiller acude a la mitología, como en el del casamiento de Hércules con Hebe, para definir la más perfecta síntesis entre lo ideal y lo sensible. Hércules, tras superar los duros trabajos que los dioses le impusieron en la tierra, es finalmente acogido en el Olimpo y unido en matrimonio con Hebe, la diosa de la eterna juventud. A través de ello Schiller pretende simbolizar el reencuentro del hombre con la divinidad, entre la humanidad y el verdadero espíritu de la naturaleza (Cf. GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 344-345).

de apresar por medio del sentido la amenaza de las fuerzas cósmicas, de los animales, etc. (NEGRE, 1992, p. 257).

Citando la obra Gusdorf (1960), ella señala que el progreso en la comprensión del mito ha consistido en pasar de una concepción del mito como contenido, como narración teórica, a la concepción del mito como forma y estructura de existencia (GUSDORF, G., 1960, p. 180). El mito consiste, pues, en una profunda expresión de la vida. Es un modo de vida y no solamente un artificio o una alegoría o cuento. La prueba es que, según Pieper (1984), en los cuentos y alegorías hay siempre una doble interpretación, en cambio “la historia mítica habla siempre de algo real, y no se enfoca en algo distinto (como la alegoría), sino que está relacionado exclusivamente con lo que expresa en ella misma, aún cuando esto pueda seguir siendo algo inalcanzable e indemostrable para la aprehensión racional (PIEPER, 1984, p. 28). También para Eliade las sociedades arcaicas consideraban al mito no como una fábula, o una invención, ni como ficción, sino como una historia verdadera, afirma Negre. Una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar, significativa. Para el hombre primitivo, lo sagrado es la realidad por excelencia (ELIADE, 1985, p. 20). Sería difícil decir qué no es sagrado para el hombre primitivo.

Negre (1992) sigue desarrollando en su tesis que el mito atrae a su alrededor toda la parte irracional del pensamiento humano: está por su naturaleza misma, emparejado con el arte, en todas sus creaciones. Su característica más sorprendente es que se ha integrado en todas las actividades del espíritu. No hay ningún ámbito del helenismo, de la plástica o de la literatura que no dependa de él de alguna forma. El mito no conoce fronteras, afirma Grimal (GRIMAL, 1989, p 10-110). Para el hombre primitivo el mito no ofrecía dudas, era fuente de certeza, precisamente esa certeza era la que hacía posible la vida. Estas certezas primeras del hombre son las que harían posible que el hombre viviera como hombre, dándole un sentido a la vida, obteniendo explicaciones aunque todavía a un nivel incipiente y muy sencillito (NEGRE, 1992, p. 258).

Negre (1992) sostiene que el mito no tiene carácter de conocimiento afirmando: “el mito tiene un carácter simbólico, no se nos muestra como un conocimiento objetivo, sino como un conjunto de intenciones significativas” (ibidem, p. 259). A su vez, señala que el lenguaje simbólico no expresa en realidad algo que pueda ser objeto de experiencia, por lo que se manifiesta a través de múltiples imágenes sensibles, los cuales no se pueden entender en sentido literal, pues este lenguaje escapa a una interpretación racionalista.

Las narrativas míticas son tan amplias y diversas que se referían al origen del cosmos, al origen del mal, al destino de los muertos, etc. También abarcaban temas prácticos, como la técnica y la justicia. Poco a poco el hombre, a través de los mitos y en su interacción con el entorno, va entendiéndose algo más a sí mismo, siendo así que los mitos devienen un modo de existencia, un peculiar modo de ser en el mundo. El mito, a través de su simbolismo, le va dando explicaciones al hombre, y estas explicaciones primigenias constituyen un punto de partida para la posibilidad de ir dotando de sentido al mundo. Así, el mito escapa a la lógica conceptual y la formalización adentrándonos a un ámbito de conocimiento universal y simbólico. Y aparece siempre intrínsecamente unido a la acción, una acción que va explicitando lo que el hombre es (NEGRE, 1992, p. 259-260).

Ya Aristóteles posee una mirada más racionalista frente al mito. En su obra *Metafísica*, considera que los mitos son de cierta forma útiles a la filosofía: “el filósofo es, hasta cierto punto, un hombre aficionado a los mitos, porque el mito se construye sobre asuntos maravillosos” (*Metafísica* 1, 2). Sin embargo, sostiene que el mito debe causar inicialmente una admiración al que desea saber, o sea, debe ser una iniciación, un inicio del filosofar como una protofilosofía.

Los mitos, para él, estarían a servicio de la formación religiosa y moral, lo que son de suma importancia para la formación del hombre: “la forma mítica ha sido escogida teniendo en cuenta la capacidad de comprensión de la gente para su formación religiosa y moral” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 12,8). En suma, los mitos serían para Aristóteles una concepción primitiva de las cosas, pero sostiene que la filosofía más pura hace declinar o demoler los mitos. Reconoce sus servicios a la comunicación de verdades y a la formación del pensamiento e incluso, a la formación moral y religiosa, pero considera el lenguaje mítico como una propedéutica.

Volviendo el enfoque del poder del lenguaje en el mundo clásico, Marcos Aurélio Lima, en su obra *La Retórica en Aristóteles* (2011), sostiene que Homero (séc VIII a. C.) consideraba la elocuencia una dádiva divina y afirmaba que los hombres dotados de elocuencia recibían mucho respeto entre las personas comunes en la antigua Grecia. Lima (2011) también cita que en el libro IX de la *Iliada* homérica, Aquiles recibe de su padre (Peleo) el compañero de guerra Fenix, para que este hiciera de Aquiles un hábil en el arte de la palabra. Al traducir la frase homérica *myton te émenai* (“ser capaz de producir palabras”),

intenta establecer la existencia de una proximidad entre retórica y poesía (...) en la medida que el orador narra (*mythoi*), es decir, creaciones fantásticas y no puramente racionales (...) (LIMA, 2011, p. 32).

La elocuencia discursiva también tuvo su lugar en la mitología griega. Se cuenta que Mercurio (identificado como el *logos*), enviado por Júpiter para amenizar la miseria humana, vino a la tierra trayendo la elocuencia a los hombres: “primeramente, apenas los mortales más inteligentes entraron en contacto con la elocuencia y fueron ellos los creadores de la sociedad, de la industria y de todas las artes” (FERREIRA, 2010, p. 40). Lima (2011) también comenta la referencia a una divinidad llamada Persuasión, participante del cortejo de Venus y portadora del poder encantador de la belleza: “los griegos la consideraban una diosa poderosa. Y a ella nada negaban porque era encantadora y sus palabras eran mágicas y llenas de dulzura, como afirmaba Ésquilo” (LIMA, 2011, p. 40).

Comentando sobre la importancia del mito en el pensamiento de Schiller, Javier García García (2000) comenta en su obra *A la libertad por la belleza: la propuesta filosófica de Friedrich Schiller* que el mundo imaginario ocupó mucho espacio en el pensamiento de este filósofo ya que para él, el mundo imaginario puede y es capaz de dar forma al mundo racional. Citando a Herder (1953) en su artículo *Sobre la utilización moderna de la mitología*: “Se necesita una nueva mitología”<sup>4</sup>, García recuerda el gran movimiento literario que fue el *Sturm und Drang*, donde autores como Goethe, Schiller y el propio Herder toman conciencia de que, en la medida en que los mitos son ficciones, surgen de la imaginación. O sea, lo que es capaz de construir un mundo racional no es él mismo, a su vez, racional en cuanto a su formación y origen (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 14). Es decir, para Schiller, el mundo racional o el desarrollo de la razón depende de la imaginación. De ahí la importancia de los mitos. Sigue García García:

[...] por tanto, y desde este punto de vista – que Schiller desarrolla y proyecta sobre todo en su filosofía de la historia –, se puede decir que la razón es un resultado de la imaginación, en la medida en que solo se forma por medio de ficciones. Todo el sistema de ideas con que el racionalismo cree poder controlar el uso de la razón tiene su origen en la facultad imaginativa, que también se encuentra en el origen del lenguaje” (SCHILLER, 1984).

<sup>4</sup>Herder. J.G. *Werke in zwei Bänden*. Edición de K.G. Gerold, C. Hanser Verlag. Gernsbach, 1953.

Otro factor importante para entender el poder del mito es que una de sus características es su capacidad comunicativa, su poder de conseguir el acuerdo entre los miembros de una sociedad y el consenso respecto a convicciones compartidas de valores. De este modo, por su función comunicativa y su capacidad de lograr el acuerdo intersubjetivo, los mitos justifican determinados modos de vida de las instituciones sociales (SCHILLER, 1984, p. 17).

Así, se puede entender por qué Schiller acude a la imaginación y los mitos en su lenguaje filosófico, poesías y dramaturgia. Todo porque, según él, la imaginación nace antes de la razón. La prueba está en los niños: primero el niño desarrolla el mundo imaginario, después desarrolla la razón; o sea, antes de desarrollar la razón el hombre necesita desarrollar su sensibilidad. Esto será crucial para entender su educación estética.

## 2 Aristóteles – El lenguaje para una *eupraxia*

El lenguaje aristotélico fue de tal modo importante que condicionará toda nuestra cultura occidental. En la obra *La Metáfora Viva*, Ricoeur (2011) afirma que la retórica de Aristóteles constituye la más brillante de las tentativas de institucionalizar la retórica partiendo de la filosofía (RICOEUR, 2001, p. 18).

La retórica fue primeramente una técnica de elocuencia: persuadir. La poética, arte de componer poemas, principalmente trágicos, no depende ni en su función ni en la situación del discurso, de la retórica, arte de la defensa, de la liberación, de la recriminación y del elogio. La poesía no es elocuencia. No tiene por objetivo la persuasión, sino que produce la purificación de las pasiones del terror y de la compasión. La metáfora tiene un pie en cada campo. En cuanto a la estructura, puede consistir en una única operación de transloción del sentido de las palabras (RICOEUR, 2001, p. 20).

En *Poética*, Aristóteles utilizará la metáfora como ornamento del lenguaje. Definirá como catarsis dentro del género de la tragedia para expresar el drama humano y su purificación. En esta obra podemos encontrar la catarsis humana por medio de las emociones del terror y la piedad:

Y pues la trágica imitación de una acción de carácter elevado, completa y de cierta extensión, en lenguaje ornamentada y con varias especies de ornamentos distribuidos por las diversas partes no por narrativa, sino que mediante actores, y que, suscitando el terror y la piedad, tiene por efecto la purificación de estas emociones (ARISTÓTELES. *Poética*, 1449b 24).

Aunque Aristóteles, en *Poética*, no se concentra en la definición de catarsis estética,<sup>5</sup> es posible que se tenga una dimensión en cuanto a su acción estética. La tragedia provoca en el espectador emociones fuertes por moverse en el espacio del posible y por reflejar en forma cruda la naturaleza humana. Lo que impacta a los espectadores no es el sufrimiento de los personajes, sino más bien que las acciones humanas, según Aristóteles, son permeadas de felicidad e infelicidad. "...la tragedia no es imitación de los hombres, sino que de acciones de la vida, de felicidad [e infelicidad; pero felicidad] o infelicidad, reside en la acción, y la propia finalidad de la vida es una acción..." (*Poetica*, 1450a, 16).

Para ilustrar el papel de la catarsis provocada por la tragedia, tomemos por ejemplo la notable obra de Sófocles: *Edipo Rey*. Edipo frecuenta los ambientes de plena felicidad y de pleno infortunio. Es elevado a rey de Tebas por haber descubierto el enigma de la Esfinge que asolaba la ciudad, pero sufre en carne propia la ilusión de poder escoger su camino. Es arrastrado por la irresistible fuerza de Moira hasta que se cumpla su "destino", matar el padre y cohabitar con la madre (MONTEIRO, 1998, p. 73).

Ciertamente, no es Edipo quien causa la piedad en el espectador, sino sus acciones. Los espectadores, en las acciones de los héroes, experimentan su propia condición. Una condición que es irrefutablemente tensa, ambigua, pues desenmascara aquello que en ellos se corrompe y que en ellos no se modifica. Transitan entre el determinismo de la *physis* y la elección propia. Frente a esta condición, experimentan, en un acto, aquello que sus vidas representan: el navegar en las mareas de Apolo y Dionisio; Uno y Múltiple. De este modo, la catarsis en la tragedia no es solo la eliminación de las emociones, sino más bien una *ataraxia* que renueva el hombre en cuanto es esencia y existencia particular.

Se nota que no hay aquí una ida para otro "mundo", donde la realización humana es plena y donde se contempla el ideal de Bien y Bello. Aristóteles parte de lo sensorial para llegar a la esencia – que hace parte de las cosas particulares. La tragedia, así, provoca en el Hombre una purificación del alma, mientras fuente de las virtudes morales, pues la catarsis estética tiene, ahí, una finalidad moral: el bien. Son por sus acciones que el Hombre llega a la libertad. Renovado por el carácter universal de la humanidad y el consciente de los límites de su existencia, el Hombre (griego) en Aristóteles, se reconoce

<sup>5</sup> En *Política*, Aristóteles hace referencia a la catarsis estética a través de una paz en el alma provocada por la música (Cf. Livro VIII, cap. 5).

Hombre mientras tal, debiendo actuar para lograr la felicidad (MONTEIRO, 1998 p. 74). La tragedia provocaría entonces la catarsis, la purificación del hombre teniendo como meta la virtud, el bien, un fin último del hombre, es decir, estaría al servicio de su humanización.

Así, es posible ver que el lenguaje en Aristóteles está al servicio de un recto actuar. La finalidad del lenguaje es conducir al hombre a la virtud, sea la retórica, la metáfora o la tragedia. Comenta Lima (2011) que la retórica en Aristóteles sirve como instrumento para alcanzar y primorear la *eupraxia*, es decir, la recta conducta, en conformidad con lo verdadero, lo justo y lo bueno. Por fin, es contando con las experiencias en sociedad que los hombres pueden perfeccionar su propio modo de lidiar con lo social. El citado filósofo (Aristóteles) busca organizar y legitimar, en el plan de las deliberaciones sociales, una postura reflexiva que sea filosófica y, a la vez, constructora de la realidad y ordenadora de la vida cotidiana (LIMA, 2011, p. 55). Asimismo, la retórica, va más allá de un desarrollo personal por medio de la virtud, es decir, ella contribuye mucho más que para una *eupraxia*. Ella contribuye para discutir y aclarar la mejor forma de Estado y educa para el servicio de la comunidad. Su aprendizaje y dominio técnico es precioso instrumento para el bien común y la convivencia (ORTEGA, 1989, p. 45). Por último, la retórica aristotélica es vista también como instrumento que fue pensado objetivando transformar la sociedad por la realización de las potencialidades del ciudadano. En esta perspectiva, tal obra gana el sentido de instrumento colaborador para el perfeccionamiento moral y técnico de los ciudadanos, pues cada uno debe aprender a examinar y producir sus propios discursos, incluso buscando conducir las pasiones de sus oyentes, sabiendo elegir el momento cierto para la aplicación de entimemas, así como de los términos adecuados a cada situación, de forma de regular las relaciones sociales de conflictos de ideas (LIMA, 2011, p. 58). Aristóteles piensa en un lenguaje en vistas a la transformación de la sociedad cuando, en lugar de intentar evitar el hecho de que los ciudadanos piensen distinto entre sí, prefiere idealizar y proponer una retórica capaz de asegurar que los conflictos sean trabajados en encuentros discursivos. Los ciudadanos, volviéndose hábiles en esta práctica, pasan a ser admirados socialmente como hombres que dominan el arte de la palabra y, asimismo, más participativos en las decisiones en asambleas, creando un efecto de distinción social para el retórico. Por esta vía, el estagirita propone un arte que es intrínseco al ordenamiento social de la *polis*, pues de esta participa con tanta naturalidad como natural es el animal político en búsqueda del *logos* (LIMA, 2011, p. 58).

### 3 Schiller – La poesía como retorno a la naturaleza

Sin dejar la reflexión filosófica, Schiller decide ocuparse de su arte poético, como va a escribir en su carta a W. von Humboldt el 5 de octubre de 1795: “en cualquier caso la poesía seguirá siendo siempre mi oficio”. Pero esta poesía, para él, tiene un propósito, un objetivo: demostrar el desequilibrio de la naturaleza humana. En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* Schiller denuncia el desequilibrio interno de la naturaleza humana, fragmentado por el Estado y la cultura moderna.

Sobre este propósito de la poesía schilleriana comenta García García: “de este modo, al diagnóstico histórico del hombre moderno en general va a sumar ahora Schiller, tomándose en buena medida a sí mismo como modelo, el diagnóstico histórico del poeta moderno. Este esfuerzo de autoanálisis, que compromete la revisión de los motivos básicos de toda la producción schilleriana, se traduce en una de las obras más singulares de la historia del pensamiento estético, el último de los ‘grandes’ ensayos de Schiller: Sobre la poesía ingenua y poesía sentimental” (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 332).

El punto de partida para este ensayo, según García García (2000), sería la pregunta por qué el hombre moderno se pone sentimental frente a la naturaleza, o sea, por qué nos conmueve un paisaje, el mundo animal, vegetal, o cualquier hecho natural. La respuesta de Schiller es que el hombre moderno, artificial y fragmentado por la cultura, se alejó de la naturaleza y siente nostalgia de su manifestación. Así, la poesía es una nostalgia del estado primitivo del hombre y el poeta es un nostálgico que extraña la naturaleza: “en el concepto mismo de poeta está el ser custodio de la naturaleza” (SCHILLER, 1984, p. 712).

García García comenta en el capítulo IV de su obra esta cuestión: “Schiller lamentaba en algunos de sus poemas - especialmente en *Los dioses de Grecia* - que el hombre moderno hubiera transformado la naturaleza en un mecanismo inerte y huero, y como la Belleza y el arte se habían convertido en el único refugio de su verdadero espíritu (...) aunque la experiencia de la naturaleza en su genuino sentido haya ido desapareciendo progresivamente de la vida humana, en la modernidad resurge la naturaleza justamente en la poesía y sólo en ella, pero únicamente como idea o ideal” (ibidem, p. 335). Esta es la razón por la cual Schiller llamará al filósofo moderno como aquél que siente nostalgia de esta naturaleza perdida y este sea el principal objetivo de su poesía. El lenguaje poético estaría, por lo tanto, a servicio de

un rescate del hombre primitivo, es decir, del hombre en contacto con la naturaleza.

García García también comenta los dos tipos de poesías en Schiller, clasificadas como poesía ingenua y poesía sentimental. La poesía ingenua describe a la Grecia clásica, donde la técnica (*τέχνη*) estaba de tal forma confundida o mezclada con la naturaleza que las diferencias entre ambas eran casi imperceptibles. Ya la poesía sentimental está relacionada a la modernidad, donde el poeta moderno está buscando el ideal, o sea, el poeta, a partir de la cultura, está buscando la naturaleza. Schiller, a partir de estos dos estilos, estaría proponiendo una unidad entre el hombre natural y el hombre cultural. La nostalgia del hombre moderno sería, para él, el deseo de retornar a la naturaleza a partir de la cultura:

De ahí que el verdadero poeta sentimental no haya de ser sin más un nostálgico que reniega de la cultura y que inútilmente quiere ante todo devolver a la humanidad a su estado ingenuo original. Su meta no ha de ser 'naturalizar al hombre' sino elevar la naturaleza al mundo de ideas que ha adquirido junto con la conciencia de su auténtica humanidad. El poeta sentimental ha de ser un poeta de ideas (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 338).

En muchas obras como *Los bandidos*, *El misántropo* y *las Cartas filosóficas*, por ejemplo, es posible notar cómo Schiller relata el dolor de la inocencia perdida y esta ruptura con la naturaleza. Su teoría estética será, bien como la de Kant, la conversión de lo bello en proyección subjetiva de la libertad sobre la película de los fenómenos naturales, bien como un intento de recobrar la espontaneidad para la naturaleza que pueda servir de modelo, de meta ideal, para el propio perfeccionamiento humano. La naturaleza contemplada estéticamente deja de ser un estático mundo de fenómenos para adquirir la eternidad en el tiempo, la unidad en la variedad, la permanencia en constante fluir, la libertad nacida de ley interior, la identidad en su infinita multiplicidad, que son la máxima aspiración del carácter moral humano. La tarea del hombre moderno sería, así, conducir a la naturaleza por la vía estética (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 339).

Es exactamente esta nostalgia o deseo de integración del hombre cultural y natural que hará que Schiller trate lo bello y el arte como custodios de este espíritu de la naturaleza que está desasociado de la vida, haciendo que el hombre esté fragmentado. Su lenguaje poético será una armonía entre el sentir y el pensar, una unidad en la naturaleza humana entre razón y emoción.

El camino que deberá recorrer el hombre moderno o el poeta es un camino hacia la unidad entre lo sensible y lo inteligible. Esta es la misión del poeta moderno, según Schiller. Él mismo escribe a Körner que la poesía tenía un enorme componente de sentimiento y musicalidad y era una fuente inspiradora de sus ideas<sup>6</sup>.

Schiller llamará *idilio*, término que proviene del griego y significa “poema breve”, para conceptualizar la representación del hombre ideal y feliz, pero no como lo pensaba Platón, quien pensaba que esto solamente era posible en el mundo de las ideas. Schiller lo planteaba aquí y ahora, en este mundo:

Lo único que puede reconciliar al hombre con todos los males a los que está sometido en el camino de la cultura es la idea de ese estadio y la creencia en su posible realización; y si no fuese más que una quimera, estarían perfectamente justificadas las quejas de quienes proclaman que el aumento de la sociedad y el cultivo del entendimiento son sólo un mal, y de quienes toman aquel estado natural que la humanidad abandonó, como su verdadero fin. Para el hombre de quien se ha apoderado la cultura tiene, por tanto, infinita importancia que se consiga una confirmación sensible de la posibilidad de realizar aquella idea en el mundo de los sentidos y de dar una realidad posible a aquel estado; y puesto que la experiencia real, muy lejos de alimentar esta creencia, más bien la contradice de continuo, la facultad poética acude aquí, como en tantos otros casos, en ayuda de la razón para traer a la intuición aquella idea y realizarla en un caso determinado (SCHILLER, 1984, p. 133).

Así, a través del lenguaje poético, Schiller integrará en el hombre todo lo que está fragmentado, reconciliando lo que estaba tan unido en el hombre griego: naturaleza y cultura.

Otra obra donde podemos encontrar este ideal schilleriano es el famoso *Himno a la alegría* de 1785 (SCHILLER, 1984, p. 133). En el “*Elíseo*” relatado en el poema, Schiller defiende el ideal de hombre y de paraíso donde no hay más dolor ni necesidad de esfuerzos contra la naturaleza, sino que todo es alegría y armonía. Este poema fue tan importante que fue adoptado por Beethoven en el cuarto movimiento de su 9ª sinfonía. Lo que Platón propone en la *República*, Schiller plantea en el *Elíseo*, con la gran diferencia que este ideal no estaría en el más allá, sino que aquí en la tierra. “El del ‘*Elíseo*’, paraíso de eterna alegría, es, sin lugar a dudas, el gran ideal poético del joven Schiller,

<sup>6</sup>Cf. *Carta de Schiller a Körner*, 25 de mayo de 1792.

un ideal puro que rebasa todas las limitaciones y miserias de la vida humana, un ideal por ello mismo inalcanzable. Se trata, es verdad, de una fantasía; mas de una fantasía enormemente valiosa desde el punto de vista de la cosmovisión schilleriana, pues actúa como una suerte de ideal regulador que confiere una dirección al continuo perfeccionamiento humano”, afirma García (GARCÍA GARCÍA, 2000, p. 58-59). Para Schiller, el “Elíseo” sería la más gran meta de la espiritualidad y el más importante modelo ético y moral para la humanidad.

Por ende, la poesía schilleriana objetiva traer el mundo ideal platónico para el mundo sensible. Su poesía recurre muchas veces al mito para expresar realidades metafísicas y el deseo del ideal de hombre moderno, poniendo como modelo al hombre griego, unificado y no fragmentado por la cultura de la época.

### Consideraciones finales

Habiendo hecho un breve recorrido por la historia del lenguaje en Aristóteles y Schiller, pudimos contemplar en esta breve reflexión cuál es el valor que el hombre antiguo daba a los mitos, su poder de lenguaje metafísico, el poder de comunicación de la retórica, la metáfora como adorno del lenguaje, el papel de la poesía, etc. La elección por tratar del lenguaje en esto no fue arbitraria, sino que intencional: la distancia entre ambos nos permitió ver el rol papel del lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía. El objetivo era vislumbrar cuál era el poder de comunicación de la lengua al servicio del conocimiento, su carácter epistemológico y sus adornos utilizados por ambos autores para la persuasión de sus teorías.

Aunque encontremos semejanzas entre la retórica de Aristóteles y la poesía de Schiller, podemos concluir que ellas no tienen la misma finalidad. Para Aristóteles, el lenguaje está relacionado al ejercicio de la ciudadanía, es decir, la retórica y la catarsis tienen como meta posibilitar al hombre a una *eupraxia*, es decir, un recto actuar. El objetivo de Aristóteles era conducir al hombre al camino de la virtud. Para él, la retórica actuaría en el intelecto del hombre, conduciéndolo a la vida racional, haciendo el tránsito entre el hombre de nivel meramente animal (*zoón*) al Hombre en nivel espiritual o formal (*anthropos*). Todo este camino, por su vez, intentaba conducir al hombre a la vida en la polis, donde solamente, ahí, podrá ser verdaderamente hombre, capaz de la virtud y la felicidad (*eudaimonia*). Para Aristóteles, la ciudadanía está relacionada al ejercicio de la razón.

Ya para Schiller (1984), la felicidad humana está en la ingenuidad e ignorancia. Cuando escribe sobre el mito de Casandra, castigada por los dioses con el don de presciencia, Schiller pretende convencer que para el poeta, no hay otra felicidad que la de la ignorancia, aunque que Schiller no desprecia la razón. Schiller propone una nueva racionalidad, que permite la sensibilidad y la imaginación. Todo su lenguaje, mitos y poesías, no tienen otra finalidad, sino la transcendencia humana, la integración del hombre desintegrado por la cultura. Su poesía ingenua y sentimental buscará un retorno al hombre clásico, lo que parece acercarlo a Aristóteles. Sin embargo, esa nostalgia de la naturaleza encontrada en el lenguaje de Schiller significa un camino de transcendencia. Antes que una reforma en el Estado, Schiller propone una reforma del hombre, haciéndonos concluir que su propuesta es mucho más profunda que la de Aristóteles, aunque este último trate de la virtud, de la catarsis del alma y de realidades metafísicas. La virtud aristotélica estaba dirigida a la vida en la polis, es decir, en sociedad. Su propuesta es la colectividad, mientras que la de Schiller es de autonomía del sujeto. Aún que haya semejanzas la *apraxia* aristotélica y schilleriana, el método que cada uno acude es distinto: Schiller plantea una reforma a partir de dentro, el sujeto forma la sociedad; Aristóteles trata de una reforma de afuera, de la sociedad (*polis*) que forma el sujeto. El lenguaje de ambos será el hilo conductor de sus teorías y significados.

También podemos observar el uso de la tragedia en los dos autores con el objetivo de provocar una catarsis. Sin embargo, la tragedia para Aristóteles es un purificador de las emociones como vía conductora a la moral. La tragedia purifica al hombre del deseo animal, es decir, la lucha del hombre *anthropos* contra el *zoon* sería una lucha contra la naturaleza. Schiller, por el contrario, apunta en sus tragedias a un retorno del hombre a la naturaleza que él había perdido. Su más importante tragedia, Don Carlos, es un ejemplo de los ideales de amor, amistad, pasiones, tiranías, ideales republicanos, etc.

Sin embargo, Schiller (1984) no acepta que el hombre prescindiera de la naturaleza, al contrario, esta naturaleza tiene la responsabilidad de actuar como fuente inspiradora de los ideales morales presentes en el hombre y servirían como impulsos para su perfeccionamiento. Para Schiller, el hombre no puede dominar la naturaleza, luchar en contra ella, sino que debe contenerla, sujetarla. La mención al “héroe” presente en el lenguaje de los dos autores es un resumen de todo lo contemplado hasta acá: el héroe aristotélico es pedagogo, conductor de emociones en búsqueda de la virtud del espectador, su inserción

en el mundo de la razón para una vida social en la *polis*. Ya el héroe schilleriano es el hombre transcendente que sometió la naturaleza y la permitió, no la anonadó. Es el hombre integral que transformó la moralidad en una segunda naturaleza.

Por último, esta reflexión considera que el lenguaje de Aristóteles y Schiller coinciden en algunos aspectos y características pero tienen una gran importancia ya sea en su época como también en los días actuales. Todo el lenguaje aristotélico o schilleriano condujeron al hombre a un saber más elevado. Aristóteles con su retórica, analogías y metáforas y Schiller con sus tragedias y poesías, demostraron al hombre de su tiempo la necesidad de elevación, aunque las vías sean distintas en ambos autores. El lenguaje en ambos servirán como vía conductora para la visión antropológica de cada uno.

## Referencias

### Primarias

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín G. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1998.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Trad. Valentín G. Yebra. Madrid: Gredos, 1981.

RICOUER, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

\_\_\_\_\_. *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.

SCHILLER. Friedrich. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Edición de G. Fricke y H. G. Göpfert, siguiendo la edición original. 5 vols. Carl Hanser Verlag, Múnich, 1984.

### Secundarias

BARROS, Gilda Naécia Maciel de; NAÉCIA, Gilda. *Platão: Mito e Paideia*. Notandum Libro, vol. 10, 2008.

ELIADE, M. *Mito y realidad*. Labor, Barcelona, 1985.

\_\_\_\_\_. *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona, 1985.

- FERREIRA, Luiz Antonio. *Leitura e persuasão: princípios de análise retórica*. São Paulo: Contexto, 2010.
- GARCÍA GARCÍA, Javier. *A la libertad por la belleza: la propuesta filosófica de Friedrich Schiller*, UNED: Madrid, 2000.
- GRIMAL, P. *La mitología griega*. Paidós, Barcelona, 1989, p. 10-11.
- GUSDORF, G. *Mito y metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 18.
- LIMA, Marcos Aurélio de. *A retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. IFNR, Natal, 2011.
- MONTEIRO, José Dimas D'Ávila Maciel. *Friedrich Schiller em a Educação Estética do Homem: entre razão e sensibilidade; entre o ideal e o realizável; entre Platão e Aristóteles*. (Dissertação) 107 p. Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 1998.
- NEGRE R. Monserrat. *El lenguaje de los mitos*. *Thémata*, 9, 257-270, 1992.
- ORTEGA, Alfonso. *Retórica: el arte de hablar en publico*. Madri, Espanha, Ideas Culturales, 1989.
- PIEPER, J. *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, p. 28.
- \_\_\_\_\_. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1978.

Artigo recebido em 05/06/2018 e aprovado para publicação em 19/06/2018

ISSN 1677-7883

DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v17i34-2018-4>

### Como citar:

SILVA, Alan Rodrigues Souza da. La vinculación del lenguaje en Aristóteles y en Schiller. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 34, p. 259-276, jul./dez. 2018. Disponível em: [www.revistacoletanea.com.br](http://www.revistacoletanea.com.br)