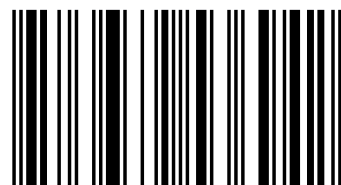


Modos de pensar y ontología lingüística

La lengua española nació y se desarrolló cuando los hablantes del latín establecidos en la península Ibérica cambiaron de modo de pensar. Desde el pensar absoluto del latín asimilaron el pensar substantivo de los griegos y el pensar absoluto cristiano. Haciendo una síntesis de estos tres pensares absolutos, el pensar latino, griego y cristiano, crearon el pensar individual, el pensar abstracto y el pensar real. De este modo crearon lo que se puede designar como una ontología lingüística, la manifestación directa del pensar español. Los modos de pensar tienen que ver con los modos de concebir lo que nos rodea. Ambos a dos preceden y determinan el pensamiento y la manifestación de las actividades libres del hombre, tanto si este es considerado individualmente, como si es considerado socialmente dentro del conjunto de hablantes que participan y contribuyen dentro de una comunidad lingüística.



Jesús Martínez del Castillo estudia el lenguaje como logos, algo interno al sujeto que habla, dice y conoce en respuesta a la circunstancia en la que vive en todo momento de su vida. Su método de trabajo es el estudio de los modos de pensar. Estos permiten ver la génesis del pensamiento y las actividades libres del sujeto que vive en este mundo.



978-3-639-53694-2

editorial académica **española**

Modos de pensar en español

Martínez del Castillo

adae
editorial académica española



Jesús Martínez del Castillo

Modos de pensar y ontología lingüística

La lengua española vista, en su historia, desde el acto del conocer

Jesús Martínez del Castillo

Modos de pensar y ontología lingüística

Jesús Martínez del Castillo

**Modos de pensar y ontología
lingüística**

**La lengua española vista, en su historia, desde el
acto del conocer**

Editorial Académica Española

Impressum / Aviso legal

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: www.ingimage.com

Verlag / Editorial:

Editorial Académica Española

ist ein Imprint der / es una marca de

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Bahnhofstraße 28, 66111 Saarbrücken, Deutschland / Alemania

Email / Correo Electrónico: info@omniscryptum.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

ISBN: 978-3-639-53694-2

Zugl. / Aprobado por: Es un libro

Copyright / Propiedad literaria & cop Jesús Martínez del Castillo

Copyright / Propiedad literaria © 2017 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2017

Modos de pensar y ontología lingüística

La lengua española vista, en su historia, desde el acto del conocer

Jesús Gerardo Martínez del Castillo

A todos aquellos que alguna vez mantuvieron alguna relación conmigo, a todos aquellos, profesores o no, que me educaron o me enseñaron algo en alguna etapa de mi vida, a todos los pensadores cuyas ideas hicieron alguna mella en mí, a todos ellos, que de una manera u otra propiciaron que yo sea hoy como soy, mi humano reconocimiento y agradecimiento, y en particular a María del Mar y Paquita.

1. Introducción: el propósito de este trabajo.

1.1. El pensar español y la ontología lingüística del español

El propósito de este trabajo es descubrir el modo de pensar y el consiguiente modo de concebir las cosas que han dado ser a la lengua española. Mi tesis es que la lengua española se ha formado y desarrollado según el modo de pensar propio y específico de sus hablantes, en la participación de todos cuantos la hablaron a lo largo de su historia. El español, así, aparece hoy con un modo de pensar propio —al que podemos llamar el *pensar español*— basado fundamentalmente en un modo de concebir la realidad, *modo de ser de las cosas*, dando lugar a lo que hoy podemos llamar la *ontología lingüística del español*. La ontología lingüística del español en este trabajo tiene un doble sentido: por un lado, es el fruto de los modos de pensar y modos de ser de las cosas propios del español y por otro, como modo común de pensar y de concebir las cosas ya hechas, la ontología lingüística del español manifiesta y determina los modos de pensar y de concebir las cosas de los hablantes que hoy hablan español. En este sentido, nuestro objeto de estudio es la ontología lingüística del español, serie de hechos de lengua de los cuales sacaremos los hechos de evolución, por un lado y por otro, los modos de pensar en sí mismos.

Para desarrollar estas ideas voy a tratar de desentrañar la ontología lingüística del español, como primera labor, es decir, voy a estudiar el modo de concebir lo que hoy llamamos lo real por los hablantes de la lengua española, según se manifiesta hoy (cf. §. 8.). Y, como segunda tarea voy a estudiar los hechos de evolución que han determinado el desarrollo de la lengua española en distintos modos de pensar propios (cf. §§ 3., 4., 5., 6., y 7.) partiendo del latín, que tenía un modo de pensar y de concebir la realidad diferente. Es decir, voy a partir de lo ya realizado dentro de la comunidad lingüística que llamamos el español, la ontología lingüística, y voy a entresacar los distintos hechos de evolución y los distintos modos de pensar que han dado lugar a la lengua española. De esta manera, mi tarea consistirá fundamentalmente en interpretar en términos de la vida humana lo ya realizado en la participación de todos los hablantes.

1.2. Un problema humano: la adaptación progresiva de los hablantes a una nueva concepción de las cosas.

Pero antes y tratándose de un estudio sobre lo humano, me voy a extender en el planteamiento del problema desarrollando y justificando las ideas referidas en el párrafo anterior (cf. §. 2.).

El problema que vamos a estudiar, la adaptación paulatina del hablar de unos hablantes a unas nuevas concepciones sobre las cosas, fruto de un nuevo interés por lo que los rodea, hasta el punto de dar como resultado la creación de una lengua nueva con modos de pensar propios, es un problema fundamental y exclusivamente humano. Antes que lingüístico, entendiéndolo por tal el estudio sobre una lengua particular, el problema es un *problema del lenguaje*, es decir, un problema universal porque radica en lo más profundo del ser humano. El hablante es hablante porque es humano y al revés: el hablante es humano porque habla. Ser humano y ser hablante es la misma cosa. La formulación del problema, pues, no es ni puede ser más que reflexión sobre la realidad interior del hombre que habla, dice y conoce. El hombre habla porque tiene algo que decir y habla y dice porque es capaz de conocer libremente, por un lado, e históricamente, por otro. En este segundo sentido, el hombre conoce, dice y habla como se conoce, se dice y se habla en su comunidad lingüística, porque él, como sujeto histórico, se hace a sí mismo en la historia, en colaboración y participación con sus co-hablantes. Los seres humanos, en cuanto seres que nacen, viven y se desarrollan en un momento dado de la historia, son sujetos que crean su propia *historicidad*, doblemente. En primer lugar, porque siendo libres y, por consiguiente, creativos, una vez venidos a este mundo, tienen que hacer algo para sobrevivir en todo momento de sus vidas (Ortega y Gasset); y segundo lugar, porque teniendo que hacer algo para sobrevivir se hacen a sí mismos en participación y colaboración con otro (el Tú). Y el medio que encuentran los seres humanos para hacerse a sí mismos es lo que llamamos el lenguaje, el hablar creativamente uno con otro, el decir lo que le viene a cada uno de su interior, y el conocer creativamente en participación y colaboración de unos con otros. De esta manera, las lenguas existen porque se hablan; cambian y se hacen a sí mismas porque se hablan; y nacen, incluso, porque se hacen hablando. El hablante que vive y se desarrolla en una comunidad lingüística (=lengua) piensa, conoce, habla y dice según formas comunes de pensar, conocer, decir y hablar, dentro de esa comunidad. Y a esto es a lo que llamamos la *historicidad* de cada sujeto (Coseriu) o la razón histórica (Ortega y Gasset).

El lenguaje no es más que la creación de significados por parte de un *sujeto creador* el cual es, a la vez, un *sujeto histórico*. El lenguaje se ejecuta en el *acto lingüístico*, en la *síntesis del acto del conocer*, el cual, debido al modo peculiar de ser de los hablantes como seres libres y absolutos, que tienen que hacerse así mismos en la historia, es un acto absoluto, creativo, y limitado. El lenguaje no es nunca perfecto ni está hecho en su compleción, sino que consiste en una actividad que hacemos y tenemos que hacer libre y creativamente siempre que hablamos, decimos y conocemos (Martínez del Castillo 2004) buscando siempre la perfección.

Como un ser histórico el sujeto hablante, dicente y cognoscente tiene que hacerse a sí mismo con el Tú, quien devuelve la palabra al Yo (Humboldt) a través del pensamiento

común en el diálogo, δῖάλογος (=a través del logos, pensamiento, Ortega y Gasset 1987: 16). Y tiene que hacerse, también, como ser que es en una circunstancia, que tiene que hacer algo para sobrevivir, definiéndose a sí mismo ante lo que lo rodea, es decir, como ser que tiene algo que *decir* (Ortega y Gasset), manifestando así su *intención significativa* (Martínez del Castillo 2004).

Todo esto nos lleva a colegir que el lenguaje y todo lo relacionado con el lenguaje, las lenguas incluidas, constituye un problema esencialmente humano. El lenguaje no puede estudiarse si no profundizamos en el ser y el existir del ser humano. Nuestro problema no es más que el resultado de la doble condición de ser del ser humano, un ser que es libre e histórico. Es, por tanto, un problema que ha existido, existe y existirá mientras el ser humano viva sobre la faz de la tierra. Siendo un problema universal ha de ser planteado e interpretado de forma universal, desde lo particular e histórico de una lengua, la española en este caso. De esta manera, podremos ver la manifestación más directa en la cultura de lo que, siguiendo a Ortega y Gasset, llamo el modo de pensar de la lengua española (cf. § 8.).

Estudiar un problema humano consiste fundamentalmente en su planteamiento. La ciencia, dice Ortega y Gasset (1995), no consiste en buscar soluciones sino en suscitar problemas; o como dice en otro lugar, “la ciencia consiste en ordenar nuestras ideas de modo que se pase de la una a la otra de manera evidente” (Ortega y Gasset 1992a: 331). La solución que demos no va a consistir más que en la explicación de *lo ya hecho* por un grupo de *seres humanos* que constituyen una *comunidad lingüística*, que tienen un *modo de pensar* paulatinamente creado y modificado en la historia, resultado de un *modo de concebir la realidad (modo de ser de las cosas)* creando con ello, en el caso del español, toda una *ontología*. La ontología de las cosas es lo último en este proceso. El motor de este proceso a la vez creador e histórico es *la intención significativa* del sujeto que vive su *libertad junto con otros*, tratando de sobrevivir lo mejor que puede en la *circunstancia* en la que está sumido en todo momento.

1.3. Estudiar lo que el ser humano hace o ha hecho: la hermenéutica

El trabajo que sigue es hermenéutica, es decir, ciencia de la interpretación que tiene la función de determinar en qué todo ha de remitirse la parte (Ortega y Gasset OC IX: 36), o que consiste en la revelación sistemática y justificada de un contenido (Coseriu 2006: 58). Vamos a partir de *lo ya hecho*, la ontología lingüística propia del español, distinta en principio de la ontología de otras lenguas. Vamos a preguntarnos el por qué de las características de esa ontología y vamos a volver la mirada hacia lo más profundo del ser humano, la libertad y la historicidad, el ser y el existir de sujetos que nacen en una

comunidad lingüística, participan con los demás en la creación de su lengua y transmiten su legado cultural a sus descendientes.

Como análisis de lo ya hecho, este trabajo será una reflexión trascendental y una comprobación empírica (Humboldt). El método de estudio, pues, será doble, la especulación trascendental sobre lo humano, conocimiento *a priori*, y la comprobación rigurosamente empírica en lo concerniente a la condición histórica de la comunidad lingüística que llamamos la lengua española, conocimiento *a posteriori*. La especulación será *a priori*, es decir, deductiva, aquella que parte de lo que los sujetos, como hablantes, conocen intuitivamente, el *saber originario* (Husserl, Coseriu): el conocimiento que todo sujeto tiene sobre sí mismo y sus actividades libres. En el estudio de lo humano, teoría e investigación empírica son dos formas complementarias e interdependientes de la misma realidad. El objeto de estudio de las ciencias humanas son las actividades libres y creadoras del hombre y las formas duraderas en que la actividad humana se objetiva en la historia, siendo una de estas formas duraderas la propia lengua histórica. Estudiar las ciencias humanas, pues, consiste en tomar conciencia de lo “humano”. No se trata de explicar nada que esté determinado por una causa exterior, sino de explicar todo un mundo creado libre e intencionalmente, en términos de su propia finalidad, es decir, *el mundo de la libertad*, en el que unos sujetos libres e históricos tratan de conseguir un algo de forma creativa. La finalidad de un hecho lingüístico es el hecho mismo, determinado por su función dentro de una lengua. En su sentido genuino la teoría sobre lo humano es aprehensión de lo universal en los hechos mismos.

Para Giambattista Vico, en el mundo de la libertad, el *verum* y el *factum* coinciden, *verum ipsum factum*. La unión del *verum* y del *factum* hace que el hombre pueda conocer y entender la historia, la cual constituye la propia realidad del hombre (Ferrater Mora), aquello que el hombre ha hecho y hace creativamente. En las ciencias humanas la teoría sólo tiene que explicitar, es decir, trasladar al plano de la reflexividad lo intuitivamente sabido. De aquí que lo universal se conozca intuitivamente, por una experiencia interior (Coseriu 1993: 29-30).

Según esto, plantaremos la ontología lingüística y los modos de pensar primero en el problema que en sí mismos encierran, refiriendo en todo momento nuestro estudio al acto del conocer (cf. §§ 2.1. y 2.2.). En defensa de las tesis aquí defendidas referiremos siempre el *saber originario*. Los hablantes, en cuanto hablantes, de antes de ponerse a hablar y de reflexionar sobre el lenguaje y sobre sí mismos tienen una concepción dada —saber originario— de lo que es el ser humano y de lo que son sus actividades libres. Tanto si decimos, por ejemplo, que el lenguaje es innato (Chomsky), como si decimos que el lenguaje no existe en sí mismo (Humboldt, Coseriu), sino que es una actividad que conocemos y ejecutamos como conocimiento técnico, aprendido de los demás

miembros de nuestra comunidad lingüística, estamos haciendo una reflexión sobre algo que nosotros mismos hacemos porque hablamos y algo que está hecho en cuanto que sabemos que no somos nosotros los primeros que hablamos ni que tampoco es la primera vez que nosotros mismos hemos hablado. Sabemos de antemano que el lenguaje se ha ejecutado, se ejecuta a diario y que se ejecutará mientras el hombre esté sobre la faz de la tierra. Ahora bien, nuestra reflexión no se puede quedar en la intuición primera que tengamos (el lenguaje es innato o el lenguaje no existe en sí mismo, del ejemplo), tenemos que llegar a lo que hay más allá de lo que nosotros mismos hacemos o intuimos. Y más allá de lo que nosotros hacemos e intuimos no está más que lo que nosotros somos. La concepción que nosotros tengamos sobre nosotros mismos y sobre nuestras actividades libres es una realidad primera a todo lo que nosotros hagamos e intuyamos. De aquí que nuestra reflexión tenga que ser trascendental: tiene que ir más allá de lo previamente dado o intuido, es decir, tiene que buscar su propio fundamento.

1.4. Lo humano y las creencias.

El problema para todo investigador que trate sobre lo humano está en evitar toda posible creencia. Es muy fácil confundir una creencia con una intuición. Las creencias son todos aquellos conocimientos que surgen en nosotros sin que nosotros hayamos hecho nada por tenerlos. Las creencias surgen del común, de lo que todo el mundo dice, hace o repite, sin haberlo pensado por nosotros mismos. De muchas creencias no llegamos a darnos cuenta de que las tenemos, pero llegado el caso hasta las defendemos arduosamente creyendo que son la realidad misma. Lo contrario a las creencias son las ideas, conocimientos a los que hemos llegado tras la reflexión laboriosa y rigurosa. A las ideas nosotros las sostenemos. Por el contrario, las creencias nos sostienen a nosotros (Ortega y Gasset 1992a: 292). El hablar lleva consigo muchas creencias explícitas o sobre todo implícitas. Los modos de pensar y de concebir las cosas, en principio, constituyen creencias. La ciencia consiste en descubrir y superar las propias creencias.

Lo esencial del ser humano, es decir, su esencia, su ser hombre, está en todo ser humano. Distinto será su existir, su condición histórica, cuya realización es imprevisible porque es efecto de la libertad humana. El hablar no es una actividad perfecta. El hablar es evaluado por los propios hablantes en términos del conocimiento de las cosas y los principios generales del conocimiento, *saber elocutivo*; en términos de la tradición en el hablar, el *saber idiomático*; y en términos del contexto y la situación y el asunto tratado, el *saber expresivo*, que si es adecuado al objeto tratado es *adecuado*; si es adecuado al interlocutor es *apropiado*; y si es adecuado al momento es *oportuno* (Coseriu 1992). El hablar teniendo en cuenta ese alto número de criterios que los hablantes mismos manejan y exigen de los demás en la ejecución del hablar es tarea poco menos que imposible: es muy difícil que el hablar alcance la perfección. El hablante, como el deportista, siem-

pre busca la perfección y nunca la consigue en su plenitud. La finalidad del hablar es el hablar mismo, siendo, pues, en sí misma una actividad infinita. Y en estas premisas basaremos nuestra investigación para saber lo que se ha hecho e interpretarlo en términos de la vida humana, rechazando toda posible creencia en nosotros.

1.5. Distinciones necesarias en este trabajo: el pensar y el pensamiento, hechos de lengua y hechos de evolución

En el trabajo que sigue acepto una distinción fundamental, ya hecha por Ortega y Gasset (1992a, *passim*). Una cosa es el *modo de pensar o pensar* y otra muy distinta es el *pensamiento*. El modo de pensar es actividad mental de un sujeto libre e histórico. El pensamiento es el resultado de esa actividad (pensar), que necesariamente tiene que ser libre e histórico. El pensar en sí mismo puede ser el resultado de una creencia o un conjunto de creencias de tipo histórico, aprendidas del común, sobre cómo concebir las cosas. El hablante 'naif', que concibe lo real individualmente, por ejemplo en español, cree que concebir lo real es concebir las cosas (=lo real hecho cosas individuales) y que lo que llama las cosas son realidades que existen de por sí. El pensamiento, por el contrario, que puede o no estar compuesto de ideas y creencias, es el resultado del modo de pensar. El pensamiento es propio de cada sujeto hablante. El pensamiento, puesto que nace y se desarrolla en un momento dado de la historia, puede ser aprendido del común, al igual que las creencias. Pero las creencias sólo se aprenden del común.

El pensar se manifiesta a sí mismo en los pensamientos y en todos los objetos históricos producidos y hechos por los sujetos hablantes, dicentes y cognoscentes. Objetos históricos del pensar son todas aquellas manifestaciones libres del ser humano. Digamos, por ejemplo, la lengua y sus innumerables manifestaciones: las palabras, los significados, las formas de las palabras, las formas como se combinan las palabras, etc.; el arte y sus manifestaciones: la pintura, la escultura, la arquitectura, la cerámica, los utensilios empleados, etc.; la literatura en sus distintas formas: la prosa, el teatro, la poesía, la novela, etc.; el pensamiento común y el pensamiento sistematizado: las creencias, la ciencia, las distintas realizaciones de la ciencia, etc., las formas de la conducta, etc.

En este trabajo distingo, también, un *hecho de lengua*, aquel que constituye un uso dentro de un estado de una lengua y un *hecho de evolución*, un uso que impone sus condicionantes en varios o muchos estados de una lengua. Con el nombre de *función*, por último, quiero entender aquello que va más allá de las formas de una lengua y que determina las formas de una lengua. La forma como una función se ejecuta en una lengua es característico y peculiar de esa lengua. Las funciones son propias del lenguaje, por tanto, son universales, aunque algunas de ellas pueden darse o no en una lengua dada (cf. Coseriu 1987). Un ejemplo de esto último, los determinantes, que son elementos que ejecutan la función de la determinación: esta es universal; los determinantes, por el con-

trario, son históricos y, por tanto, contingentes, dándose en unas lenguas y no en otras. Los hechos de evolución son en sí mismos funciones que se ejecutan evolutivamente dentro de un largo período de una lengua.

Los hechos de evolución que trataremos en este trabajo constituyen nudos de conexiones de otros hechos de evolución. Así diremos que la *tendencia analítica* (cf. § 3.1.) o la *tendencia a la abstracción* (cf. § 6.) son hechos de evolución. Pero en sí mismas estas tendencias engloban muchos otros hechos de evolución.

1.6. Otras precisiones previas.

La teoría que aquí expongo, pues, gira en torno a lo universal humano sin matices. Lo humano en el hombre dimana del conocer y el acto del conocer. Por este motivo, explico lo que es el conocer siguiendo con ello a Kant, Humboldt, Ortega y Gasset y Coseriu (cf. §§ 2.1. a 2.3., representación en el apéndice I). En este trabajo voy a explicar lo que son y significan los modos de pensar de los hablantes, explicación que hago en términos del acto del conocer. De esta manera, en cada uno de los distintos modos de pensar ilustro con un ejemplo lo que significa el acto del conocer propio de ese modo de pensar. Así lo he hecho, por ejemplo, en §§ 3.3., 6.2., 6.3. De la misma manera la explicación que doy en los ejemplos la hago igualmente en términos del acto del conocer (cf. §§ 6.7. a 6.10., 7.1.)

El trabajo que sigue se ha hecho sobre la lengua española. Muchas de las cosas que se dicen de la lengua española se podrían decir de cualquier otra lengua occidental, especialmente si esta es una lengua romance. En este trabajo hago abstracción de ese hecho. En trabajos aparte he estudiado la llamada pérdida de las inflexiones en el llamado antiguo inglés o anglo-sajón, hecho que se dio en los siglos XI a XV en el período llamado del *Middle English*. En esos trabajos llegué a conclusiones muy semejantes a las referidas en este trabajo. Allí hablaba del pensar individual y el pensar sustantivo, lo mismo que vamos a hacer en este trabajo. Muchas lenguas han llegado a concebir lo real según esos modos históricos de pensar de forma propia. Mi intención, no obstante, en este trabajo, es referirme sólo a la lengua española porque los medios para llegar a los modos de pensar individual o sustantivo referidos son totalmente distintos y los motivos algo distintos. Además, el hecho de evolución que dio lugar al pensar individual en el inglés se dio en los siglos XI-XV, cuando ya el español había aparecido como lengua autónoma (Mío Cid, Berceo, siglos XI y XII), con lo que el pensar individual estaba ya casi totalmente implantado —en el Poema de Mío Cid todavía aparecen con harta frecuencia las categorías absolutas del latín. Cada lengua es un objeto histórico diferente y no se puede hablar de las lenguas de forma general. Esto no es óbice para que veamos la conexión que se dan entre las lenguas europeas, ligadas entre sí culturalmente. Al fin y al cabo,

los agentes de difusión de las ideas en Europa desde que ésta tuvo conciencia de ser (Alcuino, Carlomagno, siglo IX) fueron los mismos.

El trabajo que sigue quiere ser una investigación sobre los modos de pensar que son propios de la lengua española y que han formado el ser de la lengua española, cuya máxima expresión lo constituye la llamada ontología lingüística del español. En la historia del pensamiento ha habido distintos intentos de hacer una ontología del ser. La que yo me propongo ahora es una ontología lingüística, aquella que describa las cosas tal y como se reflejan en la lengua española (cf. § 8.).

La ontología del ser absoluto de Aristóteles fue malentendida casi desde el principio. El motivo fue vario: en primer lugar, el modo de pensar absoluto del ser que tenían los griegos. Este modo de pensar no se tuvo en cuenta cuando los comentaristas (Porfirio, s. III, y Boecio, siglo V-VI) desempolvaron las obras de Aristóteles; en segundo lugar, porque los comentaristas ya no entendían la lengua de Aristóteles en su plenitud; en tercer lugar, porque los comentaristas no tuvieron en cuenta la forma como Aristóteles trataba el ser y como se manifestaba. Aristóteles explica sus categorías en enunciados que indican distintos modos de decir (“todo cuanto se dice de”, “se predicán de”) y distintos modos de aparecer (“se encuentran en”). El mismo Aristóteles dice que las categorías se dicen de manera diversa (πολαχῶς λεγόμενα=dichas de muchas maneras); y, en cuarto lugar, porque no tuvieron en cuenta la distinción que hace Aristóteles entre la primera de las categorías, la substancia, y las demás categorías. Dicho de otra manera: no tuvieron en cuenta el ser como tal, el ser que existe por sí (κατ’ αὐτό) y el ser que existe por accidente (κατὰ συμβηκεῖς). El ser por accidente no es más que una creación mental basada en una concepción de lo que es de forma substantiva. Por tanto, el ser por accidente no es en sí mismo, sino que es en otro. Y el ser por accidente al no ser más que en otro se significaba lingüísticamente en una lengua como el griego, lengua indoeuropea, de forma propia, es decir, meramente lingüística. Nadie había reparado hasta el siglo XX en separar lo ontológico de lo lingüístico. Y esto es de resaltar: quien hizo tal separación fue un lingüista (Benveniste) no un filósofo.

La ontología que ahora pretendo hacer quiere atribuir a la lengua española lo que es de la lengua española caracterizando lo que hoy entendemos por cosas según aparecen en la lengua española, tratando de descubrir, en ella, los modos de pensar que han propiciado la formación del que podemos decir el *pensar español*.

1.7. Tesis que defiende en este trabajo

En este trabajo defiende las siguientes tesis:

- 1) El modo de pensar es anterior al pensamiento y a la manifestación del pensamiento en el hablar.

- 2) El modo de pensar se ejecuta a diario en el acto lingüístico o acto de hablar, decir y conocer. Se aprende, pues, en cada acto lingüístico, a la vez que se aprende el lenguaje y la lengua.
- 3) Los modos de pensar, una vez que se han formado en la historia, no desaparecen, sino que se traban los unos en los otros y nacen los unos desde los otros.
- 4) Una lengua no es más que una amalgama de modos de pensar, la cual ha ido creando, en cada momento, los instrumentos del decir propios y necesarios para cada pensar histórico.
- 5) Una ontología lingüística constituye la manifestación más genuina del pensar propio de una lengua, a la vez que revela los modos de pensar que la han constituido.

Este trabajo termina con tres apéndices. El apéndice III, se puede considerar como continuación del trabajo aquí realizado. Se trata de un artículo, escrito aparte de este trabajo y aún no publicado, que hace una incursión en lo que podemos llamar el *pensar del español andino*, una adaptación del español a una comunidad lingüística con un modo de pensar distinto del de la lengua española.

2. Modos de pensar, modos de ser de las cosas, ontología lingüística.

Hemos dicho anteriormente que el problema que vamos a tratar es un problema radicalmente humano. Lo humano se manifiesta y se da en el lenguaje y por el lenguaje. Pero el lenguaje no es una realidad objetiva. No tiene existencia concreta. Se da en las lenguas y se ejecuta en el acto lingüístico. Ahora bien, el acto lingüístico, como acto de creación de lo humano, descansa en el acto del conocer. Como condición previa al problema planteado, tenemos que analizar el conocer y el acto del conocer o acto lingüístico.

2.1. El conocer

El conocer, una actividad que se ejecuta en principio espontáneamente, es la *síntesis de la sensibilidad y el entendimiento humanos*, también llamados por Kant (1724-1804) la *síntesis de la receptividad y la espontaneidad* humanas. Tanto la sensibilidad como el entendimiento son el resultado de la *imaginación*, una función de la mente humana ciega, pero que sin embargo es indispensable. La imaginación desempeña desde el principio una función decisiva en la *síntesis*. Sin embargo, aun siendo la imaginación lo que produce la *síntesis*, no representa en sí misma una tercera facultad que se añade a las otras dos, sino que más bien es, en tanto que fuerza creadora, la raíz común que simplemente se escinde para operar, dando lugar a la receptividad y a la espontaneidad. En la medida en que tanto la sensibilidad y la espontaneidad derivan de una misma raíz, estas dos facultades no son tales en absoluto: la receptividad es también espontánea, al igual que la espontaneidad que es también receptiva. En la *síntesis de la imaginación*, las dos funciones se reunifican cada vez (Kant, Humboldt).

La imaginación opera primero en el arte y después en el lenguaje, es decir, dentro del acto de creación, dentro el acto lingüístico como acto del conocer, la imaginación en primer lugar transforma lo real en imagen (*aísthesis*, αἴσθησις, Aristóteles, o intuición sensible, Ortega y Gasset 1992a, o intuición inédita, Coseriu) y en segundo lugar transforma la imagen en palabra. Una vez que el sujeto ha separado de sí el objeto y lo ha reconocido como distinto de sí mismo, el sujeto vuelve a unirse a él, acogiendo al objeto en sí y transfiriéndole su naturaleza mejor y más íntima. Esto es posible porque el objeto del conocer, objeto mental, es elaborado con *libertad* y autonomía por el sujeto cognoscente. El objeto creado no es reproducido en la totalidad de su realidad, sino que es creado representando lo real sólo en unos aspectos, los que el sujeto *selecciona y unifica* en la *imagen*. De esta manera, la imagen aparece como creación en la que el sujeto creador se reconoce a sí mismo y con la cual puede perfectamente simpatizar. Sin em-

bargo, la imaginación no alcanza su meta última en este auto-reconocimiento por parte del sujeto. La síntesis sólo se cumple con *otro sujeto*, al cual la imagen va dirigida. La síntesis sólo puede considerarse realizada cuando el otro, el Tú, el oyente, como si fuera a su vez un artista, reproduce en sí espontáneamente la imagen (Humboldt).

De esta manera, pues, el lenguaje, su realización las lenguas y su ejecución el acto lingüístico, no tienen realidad en sí mismos sino en el sujeto: toda la realidad del lenguaje revierte a la realidad humana. El lenguaje, las lenguas y el acto lingüístico no son más que la manifestación del ser que habla porque tiene algo que decir (Ortega y Gasset), que dice porque se define a sí mismo ante lo que él mismo, como individuo, ha creado en su propia conciencia, y que conoce porque él estructura lo que le viene a través de los sentidos (sensibilidad) (Martínez del Castillo 2004), según su entendimiento (espontaneidad), guiado en todo momento por su imaginación, “la loca de la casa” (Santa Teresa de Jesús, Ortega y Gasset).

El ser humano, pues, es libre en su conocer y en consecuencia su decir y su hablar. Pero como hemos, visto en el propio acto del conocer, la síntesis del conocimiento sólo se produce cuando el sujeto se separa a sí mismo de lo conocido y, acogiéndolo de nuevo, como el artista, se reconoce a sí mismo en lo creado, y cuando lo creado en la conciencia del propio sujeto, es ofrecido a otro sujeto, quien devuelve la palabra al hablante inicial, haciendo que *reverbere* en la conciencia del sujeto inicial (Humboldt). El acto lingüístico, pues, es la síntesis significativa que se da entre el Yo y el Tú, en el *diálogos*. El lenguaje sólo se da cuando la palabra va dirigida al Tú y es devuelta al Yo (cf. apéndice II).

2.2. El acto del conocer o acto lingüístico

En el acto lingüístico, acto de hablar, decir y conocer, acto fundamental del conocer, el sujeto parte de una intuición sensible, *aísthesis* (Aristóteles), ya sea una intuición pura (=creación) o una intuición causada por los sentidos. La *aísthesis* es una operación intelectual, fruto de la imaginación, que o bien se tiene o no se tiene. Muchas veces cuando no entendemos algo, o tenemos un problema porque no sabemos su solución, decimos que “pensamos”, es decir, nos detenemos a reflexionar haciendo todo lo posible por buscar una *aísthesis* que nos dé la solución al problema. A veces cuando llegamos a tener esa intuición buscada y por fin hallada, llegamos a decir, *¡con lo fácil que es! ¡cómo no me di yo cuenta antes!* En efecto la intuición es de carácter sensible y lo único que podemos hacer para tenerla es reflexionar, esperando tenerla. Consiste en un tener presente mentalmente un objeto en toda su realidad. Su comprensión es instantánea y en ella no cabe duda ni incompreensión. Es como un foganazo que nos ilumina y nos da de golpe y porrazo la comprensión total del objeto habido mentalmente, cosa que unas veces se da y otras no se da, o se da de manera equivocada. En esto, se quiera o no, hay un

componente misterioso en la mente humana, la facultad ciega de que habla Kant, gracias a la cual la mente funciona. En cualquier caso, la intuición pura o la intuición dada a través de los sentidos, es siempre de carácter sensible, *aísthesis*, intuición que podemos desarrollar o ejecutar mentalmente o, incluso, sensiblemente. Por ejemplo, un deportista, un tenista, un pianista, ejecuta su intuición con todo su ser jugando, tocando el piano, llegando a realizar acciones tan precisas que a veces pueden parecer imposibles a quien lo observa. A este desarrollo de la intuición llamo *ejecución sensible de la intuición*. Un hablante ejecuta sus intuiciones buscando palabras y creando una expresión nueva. Y un científico ejecuta su intuición formulando un juicio sintético *a priori* (cf. § 6.1.). Así, cuando Arquímedes de Siracusa (ca. 287-212 a. C.), bañándose en un tonel, observó que el agua subía de nivel a la vez que recibía él, en su cuerpo, una fuerza ascendente, según se introducía en el tonel, formuló intuitivamente lo que después se llamaría un juicio sintético *a priori*: *todo cuerpo sumergido en un líquido recibe una fuerza ascendente igual al peso del líquido que desaloja*. Basándose, pues, en un solo cuerpo, su propio cuerpo, por analogía, atribuyó a todos los cuerpos posibles o reales esa fuerza ascendente siempre que se introdujeran en un medio líquido. Es decir, que fruto de su intuición, tomó a su cuerpo como *la imagen mental (a priori)* de todos los cuerpos cuando estos se introdujeran en un medio líquido.

La *aísthesis*, de carácter sensible y concreto, constituye el impulso y el motor del conocimiento, sobrevenido como *síntesis de la receptividad y el entendimiento*, impulsado por la *imaginación*. A partir de la *aísthesis*, el sujeto inicia una serie de operaciones intelectivas que son: la *selección* (el sujeto selecciona la *aísthesis* o algo de su propia *aísthesis*); la *delimitación* (el sujeto delimita en algún sentido lo seleccionado); la *atribución de una clase o esencia* (el sujeto atribuye a lo seleccionado un modo de ser, *imagen mental*); la *relación* (el sujeto contrasta el constructo hasta ahora creado con conceptos o palabras ya creados en su propio conocimiento individual o existentes en la tradición lingüística en la que él se desenvuelve). Llegados a la relación, el sujeto suscita en su mente, gracias a las operaciones mencionadas, lo que podemos llamar, *formas de pensamiento*; y por último la *nominación* (el sujeto le da un nombre a lo que hasta ahora hemos llamado formas de pensamiento), creando así un constructo mental distinto de las formas de pensamiento al que podemos llamar las *categorías virtuales y potenciales*. El constructo mental creado hasta este momento es categoría que vale para todo, es decir, algo que es virtual y potencial. Como tal, lo creado hasta ahora todavía no es concepto, le falta que orientemos lo creado hacia lo real, ya sea hacia lo que nos rodea, o hacia lo que objetivamos como puro concepto a través del lenguaje.

Hasta la nominación, el acto del conocer se realiza en un proceso de abstracción que va de lo sensible a lo mental, lo abstracto, y de lo abstracto a lo virtual y potencial. El constructo creado es abstracto en el sentido de que cada vez, como cosa inventada y creada,

se ha ido alejando más y más de lo que constituye el motor del conocimiento, la *aísthesis*, la cual es de carácter sensible y concreto, en un proceso que podemos llamar *abstracción creativa o ascendente*. Este tipo de abstracción es distinto del tipo de abstracción que se da al determinar las categorías virtuales y potenciales, proceso de abstracción al que podemos llamar *abstracción descendente*. Las que he llamado *formas de pensamiento* constituyen meras formas creadas en el interior del sujeto cognoscente que, al ser posteriormente nominadas se convierten en algo virtual y potencial, lo cual se podrá aplicar de todo lo posible (*las categorías virtuales y potenciales*). Estas, en principio, son mentales, no reales. No existen en sí mismas, pero están ahí como objetivas, en nuestra mente y en nuestro conocer, a nuestra disposición para aplicarlas a lo que queramos. Son potencialidad pura.

Cuando decimos, por ejemplo, *el tigre es un animal*, por muy genérico que sea nuestro aserto ya estamos añadiendo algo (el determinante *el*) a esa categoría virtual, potencial y objetiva (tigre), determinándola y convirtiéndola en categoría real (*el tigre*), categoría que se aplica de todos los seres que llamamos “tigre”. Para convertir una categoría potencial en real necesitamos el lenguaje de alguna manera, es decir, necesitamos la operación intelectual de la *determinación*, operación que podemos ejecutar de varias formas: la determinación gramatical, la determinación a través del contexto y la determinación a través de la situación, operaciones estas propias del lenguaje.

Tras la nominación el proceso de abstracción se invierte. La abstracción desde lo abstracto, virtual y potencial, y lo objetivo (la nominación), se hace descendente orientándose hacia lo real, ya sea esto sensible o no. Las dos operaciones intelectivas que orientan el constructo creado hasta ahora, constructo al que he llamado categorías potenciales y virtuales, que sólo existe en nuestra mente, no siendo por tanto reales en absoluto, hacia lo real, son la *determinación* y la *expresión* en palabras de una lengua, dentro un contexto y en una situación dados, ambas operaciones netamente lingüísticas. La determinación consiste en la operación de orientar, por parte del hablante, el constructo cognoscitivo hacia lo real. La determinación puede ser mínima, por ejemplo, indicando algo mediante gestos y sin palabras, o puede ser compleja utilizando cualquier elemento de expresión que nos identifique el objeto del que queremos decir o al que queremos designar. Para expresar la determinación cada lengua tiene sus recursos propios: *los determinantes* (demostrativos, artículos, posesivos), en algunas lenguas; *los casos*, en otras; algunas combinaciones sintácticas, en muchas de ellas; *el orden de las palabras* en la oración, en otras; las preposiciones en otras; o *el contexto y la situación*, en todas las lenguas.

El acto del conocer o acto lingüístico termina con la expresión según las posibilidades que se ofrecen al hablante desde una lengua para que este ejecute *su intención significativa*.

tiva libremente adoptada. La determinación, como veremos más adelante, juega un papel decisivo en el acto lingüístico, y como tal en el cambio lingüístico y el desarrollo y evolución de una lengua.

Así, pues, una vez determinado el constructo creado en el acto del conocer este se convierte en algo *real*. Dado el carácter de la determinación en español la lengua ha creado lo que llamamos *las cosas*, asuntos pragmáticos objetivos de carácter individual y singular (cfr. el pensar individual, § 5.). Por el contrario, dado el carácter de la determinación en latín, ejecutada meramente por los casos, las categorías virtuales y potenciales del conocer, aunque sean reales una vez determinadas por el contexto y la situación, siguen siendo virtuales y potenciales, llegando a constituirse en categorías *absolutas*, como veremos después (cfr. § 3.). La última operación del acto lingüístico considerado como acto del conocer es la expresión, es decir, la traducción del constructo creado en palabras de una lengua.

El proceso descrito, que se da al conocer, representa un recorrido mental que realizamos una y mil veces al cabo del día. En este proceso podemos ver el carácter de aquello a lo que llamamos cosas, las cuales no son más que la *representación mental* de aquello que empezamos percibiendo sensiblemente o intuyendo creativamente. Las operaciones intelectivas que se dan desde la *aísthesis*, a saber: la selección, la delimitación, la creación de una clase o esencia y la relación, son operaciones propias del conocer, que se pueden dar y de hecho se dan sin palabras. No obstante, el conocer no se daría si no estuviera dirigido a convertir lo aprehendido en palabras orientadas a lo real (=lenguaje). En este sentido todas las operaciones cognoscitivas son también lingüísticas, pues consisten en la creación de lo que en el estudio del lenguaje se llama la *formación de la designación*, aquello del mundo real que queremos convertir en algo real (lo real), que hemos visto que empieza con la percepción o intuición en la *aísthesis*. Las operaciones intelectivas de la nominación y la determinación son fundamentalmente operaciones lingüísticas. Pero de modo semejante, estas dos operaciones intelectivas no se darían si no formaran parte del conocer. Todo esto se puede resumir diciendo que el *hablar* (lenguaje) constituye el fin del *conocer*, el cual posibilita el *decir*, el que a su vez determina el *hablar*. El fundamento de todo ello es el *decir*, la definición del sujeto ante lo que aprehende y trata de comprender para utilizarlo en algún sentido en su lucha contra la circunstancia.

La nominación es un acto de elección entre las posibilidades que ofrece la lengua para dar un nombre a las formas de pensamiento creadas en el propio acto del conocer. La formación y elección de una designación no es una operación mecánica, sino una operación enteramente libre, al igual que todas las demás. La formación y elección de una

designación está determinada por la historicidad del sujeto, es decir, es ejecutada siempre en una lengua.

En resumen: el acto del conocer o acto lingüístico, si bien empieza como algo sensible y concreto, pasa a ser algo abstracto, haciendo del objeto conocido algo idéntico al mismo, algo virtual, potencial y objetivo, y termina habiendo sido transformado en algo lingüístico y real, constituyendo así lo que es el objeto de *la intención significativa del hablante*.

2.3. El valor de la objetivación y la determinación en el acto del conocer. Lo real.

La determinación es una función cognoscitiva que se da en todas las lenguas. Pero, como operación humana universal, se da siempre de forma distinta y, a veces, de forma opuesta vista desde una lengua a otra. Toda expresión lingüística es expresión de un acto de conocer y el acto del conocer es *creación*, pura invención que después se hará acto lingüístico orientado a lo real. Si bien las cosas *dichas* son siempre abstractas, fruto de la creación que sólo puede llegar a ser *representación de lo concebido*, la determinación hace que las cosas dichas sean reales, en cada lengua con su modo peculiar y particular de hacerlas reales. Lo real, pues, nace en el lenguaje y por el lenguaje. *Realidad* no es más que la correspondencia entre lo mental (lo representado), dicho y designado.

El conocer, primer motor del decir y del hablar, se desarrolla dentro del hablante, en la conciencia de cada hablante, sobre la base de conceptos abstractos que son ejecutados en algún sentido en el momento del hablar. Cuando decimos, *el gato es el menor de los felinos*, por ejemplo, aplicamos la unidad, concepto inventado por los hablantes, a una categoría abstracta, virtual y potencial, que vale para todo representante de la categoría “ser gato”, concibiendo dicha categoría abstracta como si fuera algo autónomo en sí (objetivo) y haciéndola individual y singular. Igualmente, cuando decimos, *el agua*, concebimos lo designado como algo objetivo en sí (aparte de que realmente lo sea en lo natural), algo que es y algo que forma una unidad en sí, opuesto a todo lo que no es idéntico a eso mismo. A esto objetivado por el lenguaje, que es, que forma una unidad en sí, que se opone a todo lo que no es esto, es a lo que llamamos *cosa individual*. Así decimos, *en los ríos de montaña el agua corre alegremente*, (*el agua* concebida como cosa individual).

En el acto del conocer, desde que tuvimos una intuición o aísthesis, que no era sino un algo sensible y concreto que sólo podíamos vivir por nosotros mismos; desde que seleccionamos algo de esa aísthesis en una elección puramente mental; lo delimitamos de alguna manera; lo asignamos a una clase de cosas; lo relacionamos con algo que ya conocíamos previamente; y desde que creamos con ello esas formas de pensamiento, ini-

ciamos un proceso de *objetivación* que culminó cuando buscamos un nombre existente en la lengua, o inventamos uno por nosotros mismos desde la propia lengua. Con esto creamos una especie de concepto al que llamamos *categoría virtual y potencial*, que sólo podía existir en nuestro interior. Esta especie de categoría o concepto necesitaba *determinación*, es decir, ser en una lengua, ya que la realidad de la que hablamos era una realidad mental, interior, que sólo vive y conoce el sujeto en el acto del hablar, decir y conocer. Dependiendo de la lengua que el sujeto hable, la categoría virtual y potencial puede ser algo vivido, caso de algunas lenguas amerindias (veremos un posible caso, cf. apéndice III); o puede ser algo que vale para representar una clase de objetos en sí misma considerada como existente, *categoría absoluta*, caso del latín, como veremos más abajo (cf. § 3.); o puede ser un algo que representa a lo concebido como un algo objetivo e individual, a lo que llamamos *cosas* (§ 5.); o puede ser algo, pura idea, que represente un nudo de relaciones de significación (§ 6.). En cualquier caso, las categorías virtuales y potenciales son orientadas hacia lo real, cosa que efectuamos con la operación intelectual de la determinación. Con esto el concepto de lo real, lo que efectivamente es porque coincide lo mental (lo representado) con lo dicho y lo designado, puede cambiar de forma de ser y de hecho cambia de un modo de pensar a otro, o de una lengua a otra.

Como resultado de la determinación lo que en español llamamos cosas no siempre son concebidas como cosas en otras lenguas. Es muy distinto que yo, como hablante *a*) me encuentre fríamente ante las cosas que están ahí porque no dependen de mí ni en su ser ni en su existir (decimos, por ejemplo, *hay razones para estar contento; no se puede hacer nada*); *b*) que yo viva algo en mí ante lo cual yo me defina, modo este de concebir las cosas quizá más auténtico por dimanar directamente de mi sensibilidad (*no tengo palabras para expresar lo que siento; la realidad supera la ficción*, solemos decir); o *c*) que yo conciba conceptos virtuales y potenciales que valen para todo porque existen de por sí (*haec est domus Dei*: esto referido como casa, no es casa sino un tipo muy particular de edificio al que designamos como la casa de Dios), etc. Estos tres casos son tres momentos en lo que yo como hablante me aproximo a lo real y lo concibo de manera diferente. Los tres casos referidos son *modos de pensar y modos de concebir* lo que me rodea. Los tres son *lingüísticos*, elaborados y fabricados *objetivamente* dentro del acto del conocer. Pero los tres me han dado a mí, como hablante, tres modos distintos de concebir y tratar eso que concibo (*modos de ser de lo concebido*), que son: *a*) el modo de *pensar substantivo individual*: lo que me rodea son cosas y las cosas están ahí delante de mí de forma fija; *b*) el modo de *pensar vivido*: lo que me rodea son vivencias de mi vivir en el mundo, modo de pensar que nosotros mismos mostramos cuando vivimos una situación extrema de alegría o tristeza, cuando practicamos un deporte o hacemos una actividad por muy cotidiana que sea, como el hablar, el andar, el cantar, el atarme

los zapatos, el conducir, el tocar un instrumento musical; y *c*) el modo de *pensar absoluto*: lo que me rodea no es más que relaciones absolutas que sólo designan clases de lo que percibo, clases que existían en sí porque eran conocidas por mí de antes de que yo las concibiera. Este modo de pensar absoluto aparece también en español: decimos *río de montaña*, *silla de montar*, *inspector de servicios*, *guardia de servicio*, *cortina de cuarto de baño*, etc. en donde *de montaña*, *de montar*, *de servicios*, *de servicio*, *de cuarto de baño*, adjetivos de discurso, no especifican más que clases absolutas que determinan el núcleo del sintagma en el que aparecen. De esta manera, podemos ver el valor que tiene la determinación en el acto de conocer (el acto lingüístico), el modo de pensar y el modo de concebir lo que nos rodea, a lo que llamamos, respectivamente, las cosas, lo vivido, o clases absolutas de ser (“ser montaña”, “montar”, etc.).

La determinación, pues, es fundamentalmente una función cognoscitiva surgida en el acto lingüístico, que se manifiesta en todas las lenguas, en cada una de las cuales de manera distinta y particular. En el latín, como hemos dejado entrever, la determinación era gramatical y contextual. En el español, la determinación tiende a designar la individualidad y particularidad de lo que designamos haciéndolo cosas. El verdadero cambio que se dio entre el latín y la lengua española, en el nacimiento de esta, ocurrió en la concepción de lo que hoy llamamos en español las cosas, realidades en sí mismas autónomas, particulares e individuales, y no como categorías absolutas que sólo clasifican lo percibido. Este cambio se dio en la determinación, dentro del acto lingüístico o acto del conocer. Para comprender la interpretación de los hechos que propiciaron el carácter de los distintos modos de pensar que constituyen, hoy, la lengua española, tendremos que referirnos fundamentalmente a las operaciones intelectivas de la determinación o la nominación, como veremos más adelante.

2.4. Las cosas y el lenguaje.

El modo de pensar del hablante español concibe lo que rodea al hablante como “cosas” y “mundo compuesto de cosas”. El concepto de lo que son las cosas, realidad cotidiana que manejan los hablantes en su relación con el mundo, varía en sí mismo dependiendo del modo de pensar vigente en cada momento de la historia de una comunidad lingüística. Para Ortega y Gasset, las cosas son *prágmata*, es decir, asuntos de la vida (Ortega y Gasset 1992a: 131-132), estructurados mentalmente por el hombre en su existir en la circunstancia que le ha tocado vivir. La estructuración mental que hacemos de las cosas tiene que ver con el lenguaje y en concreto con el decir. Y la circunstancia que le ha tocado vivir a cada cual es su historicidad, su convivir y participar con otros hablantes en un momento dado de la historia. Para mí, en este trabajo, cosas son aquellos asuntos

pragmáticos que son objeto del decir¹ de los hablantes de una comunidad lingüística, en un momento dado de su historia. En repetidas ocasiones referiremos las cosas con la expresión “lo que hoy consideramos cosas” dando a entender que no siempre las cosas se han concebido de la misma manera.

Las cosas son cosas lo mismo si son objetivas en sí mismas, que si son objetivadas mentalmente por el lenguaje dentro de una lengua. Las primeras estructuran lo objetivo, lo que rodea al hablante. Las segundas objetivan hechos de percepción y concepción mental. Ambas a dos están basadas y dirigidas a la conciencia de los hablantes (Coseriu 1985), expresadas en palabras de una lengua. Constituyen, así, *hechos de lengua*, hechos que estructuran el mundo creado dentro de una lengua y por una lengua, considerados en la sincronía de la misma, es decir, son significados. Las cosas en este sentido son algo distinto de lo real que designan y de lo real mismo en cuanto real, es decir, en cuanto algo que es representado, dicho y designado.

En una lengua son cosas todos aquellos asuntos pragmáticos objeto del decir de los cuales se valen los hablantes. En este sentido, las lenguas occidentales clasifican lo real a base de grandes tipos de categorías gramaticales que, tengan o no fundamento objetivo en lo real, funcionan dentro de una comunidad lingüística. Las cosas no existen en lo real, las representamos los hablantes dentro de un “mundo” (Ortega y Gasset 1992a: 224). De esta manera, existen infinitud de cosas e infinitud de mundos lingüísticos. Ahora bien, si como acabamos de decir, las cosas existen dentro de un mundo, la cohesión entre cosas y mundo es recíproca. En esto, en la cohesión entre mundo y cosa, podemos ver el *modo de concebir* dicho mundo y dichas cosas, *modo de pensar*, y el *modo de ser de las cosas* implícito.

2.5. El lenguaje, la objetivación de contenidos de conciencia, los modos de pensar, modos de ser de las cosas y la ontología.

Lo peculiar del lenguaje, en cualquier lengua, es que concibe lo que nos rodea de forma objetiva, es decir, que representa lo que llamamos lo real dirigiendo su representación, como hemos dicho, a la conciencia de los hablantes (Coseriu 1985). Los significados y palabras de una lengua significan porque representan lo que nos rodea, lo real. Las cosas, pues, son la representación interna de lo externo a la conciencia de los hablantes.

¹ En la que he llamado lingüística del decir (Martínez del Castillo 2004) distingo dos funciones principales, el *objeto del decir*, aquello que constituye el motivo según el cual y por el cual se dice algo; y el *objeto del conocer*, aquello de lo me valgo para crear el objeto del decir. Por ejemplo, *mi padre tiene un Roll Royce*, cuyo objeto del decir soy yo, representado en el determinante *mi*, puesto que hablo de mí, y cuyo objeto del conocer es un *Roll Royce* (¡Qué importante soy yo que soy hijo de un señor que tiene un Roll Royce!).

De esta manera, en algunas lenguas, las cosas aparecen como algo que existe en sí (lenguas occidentales); en otras, como algo que es vivido (español andino, cf. apéndice III); en otras, como algo que se puede repetir, o no, pero algo que se puede intensificar (lengua moqui, Whorf 1956); en otras, como hechos individuales y singulares (el español); en otras, como categorías absolutas susceptibles de determinación gramatical y sintáctica (el latín); en otras, como entidades que incluso se pueden tocar (el griego clásico); en otras, como un devenir (el hebreo clásico), etc. Todas ellas representan asuntos pragmáticos que son objeto del decir, de forma objetiva, en la vida de sus hablantes. En todos los casos lo representado son *realidades abstractas* que necesitan determinación de alguna manera (determinación gramatical, sintáctica, contextual; histórica o momentánea) para que los hablantes dirijan lo que ellos pretenden representar en su conciencia, orientándolo hacia lo que llamamos *lo real*. De esta manera, cada lengua en un momento dado de su historia tiene un modo propio y peculiar de concebir lo representado, su *modo de pensar*, y de determinar las que he llamado las *formas de pensamiento* (cf. el acto lingüístico, 2.2. y apéndice I), hasta hacerlo real, su *modo de concebir lo real* o *modo de ser de lo representado*. Ambos a dos, los modos de pensar y modos de ser de lo representado, si se trata de las lenguas occidentales, formadas sobre la base del pensar sustantivo de los griegos, nos dan como resultado una *ontología* de lo que es representado y de cómo funciona lo que es representado en relación a la *vida humana*. Este hecho, que tiene que ver con la formación del pensamiento, en el plano de la investigación se da al revés: la ontología de las cosas nos revela un modo de ser de las cosas y este nos revela el modo de pensar implícito.

Whorf intuyó muy bien lo que llamó la *metafísica de la lengua* (Whorf 1956), entendiendo por tal lo que aquí estamos llamando el modo de pensar. Pero, quizá, no supo desarrollar esa intuición. Para Whorf, es la lengua particular la que determina el pensamiento implícito que lleva consigo (Whorf 1956: 137). Pero a primera vista podemos ver que el pensamiento de una lengua (*habitual thought of the people*) es expresado por los hablantes, y no, por la lengua. El problema es que Whorf atribuye inconsciencia e irreflexión en los hablantes (Whorf 1956: 82). Yo veo en esta interpretación una *petitio principii*. El pensamiento no existe si no es en los hablantes, no en la lengua. Tanto la lengua como el pensamiento son formados por el ser humano, quien a su vez crea su propio pensamiento a través del lenguaje en una lengua. El ser humano no puede por tanto ser inconsciente, ni siquiera si *la mente inferior* (concepto de Whorf, quien distingue una *mente inferior*, motor de lo inconsciente, y una *mente superior*, manifestación de lo cultural y consciente) lo fuera. De hecho, el pensamiento común, que revela una lengua y un modo de pensar, cambia con el tiempo, igual que cambia una lengua. La lengua es un objeto histórico, hecho por los hablantes, sujetos inteligentes porque son creativos y libres, quienes participan los unos con los otros en el hablar y el decir.

Fuera de las lenguas formadas según el pensar sustantivo griego, es muy dudoso que las lenguas lleguen a tener una ontología. Desde mi punto de vista, el latín no la tenía: en su lugar tenía las categorías absolutas (veremos esto con más detalle, cf. § 3.). Las tres realidades aquí referidas, los modos de pensar, los modos de ser de las cosas (=los modos de concebir lo real) y la ontología a la que los dos primeros dan lugar, son, desde el punto de vista del pensamiento, la misma cosa. Las tres son inseparables entre sí, implicándose y determinándose los unos en los otros. Es decir, son cosas mentales que en nuestro pensamiento pueden estar muy claras pero que en lo real todo es confusión.

La ontología lingüística de una lengua es común entre los hablantes de esa lengua, es decir, está hecha y aceptada por todos los hablantes de la lengua, todo lo contrario de la ontología filosófica o del ser, propia de modos de pensar propios de algunos autores en la formulación de su propio pensamiento. Estos autores, mentes preclaras, no hicieron más que recoger, formular y ejecutar el modo de pensar vigente en su comunidad lingüística e historicidad del momento, formando así su propio pensamiento. Sería un error pensar que la perfección y belleza de las obras de arte griegas, las obras literarias y el sentido patrio que demostraron los griegos, a pesar de su desunión política, en el período clásico fueron propiciadas por el pensamiento de Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, entre otros. Fue justamente al revés. Porque todos los griegos se sentían griegos, porque creían en sus dioses, porque pensaban que las cosas eran como ellos las concebían, porque creían que la lengua de los demás pueblos no valía como valía la suya y estaban convencidos de la verdad de su pensamiento, sintiéndose satisfechos de sí mismos, buscaban la representación de las cosas y su propio pensamiento en todas las artes mirando a su supervivencia frente a los “bárbaros”, “los que no sabían hablar (puesto que no decían más que bar-bar-bar)”. Cuando los sofistas se exponían a las críticas y persecuciones en el ágora y persistían en su empeño era porque había gente que quería oírlos. No estaban solos. Algunos de estos pensadores, Parménides, Heráclito, Aristóteles, Fidias etc. sistematizaron el pensamiento y lo reflejaron en sus respectivas obras, gracias a las cuales, hoy día, conocemos lo que era el modo de pensar de los griegos y el modo de ser de lo que llamamos las cosas, según los griegos. En este sentido se pronuncia Ortega y Gasset:

Toda filosofía innovadora —empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía— descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido (Ortega y Gasset 1992a: 20).

Es decir, el pensar es una realidad anterior a lo que es el pensamiento. De la misma manera que el pensamiento se aprende de los demás, el modo de pensar, como actividad técnica que se da y se aprende de su práctica y en su práctica, se aprende del común, es

decir, se aprende como creencia confundiénolo, por tanto, con lo real mismo. Quien tiene un modo de pensar dado no llega ni a sospechar que otros puedan pensar de manera diferente.

La ontología lingüística del español, que intentamos presentar aquí, en sí misma considerada constituye el medio fundamental para explicar el modo de pensar reflejado en la lengua española, es decir, es una ontología meramente lingüística, que no explica el pensamiento sino el pensar, el *modo de pensar español*, en las distintas fases que componen la historia del español.

2.6. Modos de pensar en la historia de la lengua española.

En la historia del pensamiento humano occidental claramente se pueden distinguir distintos modos de pensar vigentes en cada momento histórico, basados en distintos modos de concebir las cosas o modos de ser de lo real. A este respecto destacaremos por el momento el modo de pensar que Ortega y Gasset llama el *pensar primigenio o mágico*. En este modo de pensar yo he distinguido tres modos de pensar distintos, los tres presentes en la lengua española: el *modo de pensar absoluto del latín* (modo de pensar de las categorías absolutas y de lo absoluto en la síntesis del conocimiento expresado con el verbo *sum*) (§ 3.); el *modo de pensar sustantivo o substantivo* o griego, también *absoluto*, modo de concebir el ente como realidad objetiva fija, siempre presente (Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso, Aristóteles) (§ 4.2.); y el *modo de pensar absoluto cristiano*, modo de concebir el ser absoluto, Dios, como ser uno, eterno, inmóvil pero que mueve todo lo demás (el ser en acto aristotélico), omnisciente y omnipresente (San Pablo, San Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino, Occam) (§ 3.1.). Estos tres modos de pensar absolutos dieron lugar al *pensar individual*, pensar que dio lugar al nacimiento de la lengua española (§ 5.). Una vez creado el modo de pensar individual, surgió el modo de pensar que Ortega y Gasset llama modo de *pensar exacto cartesiano o moderno* (Descartes, Galileo, Vico, Kant), modo de pensar que aplicado a las lenguas prefiero llamar el *pensar abstracto* (§ 6.). Y, por último, el modo de *pensar real* (Ortega y Gasset) (§ 7.)².

² Junto a estos modos de pensar, tenemos que señalar el modo propio y específico del lenguaje, el *pensar simbólico y objetivo*. Sobre la objetivación del lenguaje hemos hablado en el epígrafe anterior (cf. § 2.5.). El pensar simbólico o conocimiento simbólico se suele estudiar en la lingüística como el problema del signo lingüístico, que se dice que es *arbitrario*, es decir, inmotivado naturalmente pero históricamente motivado (Coseriu). Ortega y Gasset habla del conocimiento simbólico, propio de la física moderna, del que dice que “en vez de conocer la cosa real posee el conocimiento de su signo en un sistema de signos o símbolos”, dando como resultado un conocimiento probable (Ortega y Gasset 1992a: 33). En efecto, el lenguaje como tal no es ni verdadero ni falso, puesto que no implica “análisis y re-composición” (διαίρεσιν καὶ σύνθεσιν) del ser de las cosas: simplemente está por el ser de las cosas aprehendidas por el hombre (Coseriu 1985: 45).

Referidos a la lengua española, dichos pensares se desarrollaron durante largos períodos de tiempo. Así, el *pensar individual* supuso un auténtico cambio de orientación del pensar en los hablantes. Los hablantes evolucionaron desde el pensar de las categorías absolutas (período del latín clásico), asimilando el pensar griego y cristiano (período del latín de la última época), y llegaron a concebir los objetos del conocer como cosas individuales y singulares. Se desarrolló dicho *pensar* durante toda la edad media, desde el latín de la última época hasta finales del siglo XV. Fue tan radical y duró tanto tiempo que hizo que el latín desapareciera y diera lugar a las lenguas romances. Al final de dicho período los hablantes reconocieron su lengua como distinta del latín. Sintieron con ello la necesidad de llamar a su lengua, que anteriormente habían designado como un *latino* y *román paladino*, como *castellano* (Nebrija 1492), una lengua ya sin conexión directa con el latín, al que ya no entendían, y al que miraban como una lengua distinta. A esta lengua después, debido precisamente a los descubrimientos geográficos, llamaron el *español*. Al pensar individual siguió el pensar que llamo *pensar abstracto*, consistente en la utilización de las cosas individuales y singulares como punto de partida en el acto del conocer (cf. § 6. particularmente § 6.3.). Con el pensar abstracto, a tenor del pensar exacto cartesiano o *moderno*, la expresión llegó a ser muy conceptual y alejada de lo sensible y de las cosas de las que parte, haciéndose sumamente abstracta. Está vigente actualmente juntamente con el pensar real. Y el *pensar real*, que parece algo así como el intento de contrarrestar en algo el pensar abstracto (cf. § 7.) para corregirlo en determinados aspectos. Todos estos pensares tienen su base y su fundamento en el acto lingüístico considerado este como acto de hablar, decir y conocer, que acabamos de ver (cf. § 2.1. a 2.3.).

Los modos de pensar, basados en los modos de ser de las cosas, se manifiestan en las lenguas, pero se basan y desarrollan los unos en los otros. Los modos de pensar aparecen, pero nunca llegan a desaparecer. Sirven de substrato a los siguientes y los siguientes. Ortega y Gasset que, al hablar del pensamiento común (el pensamiento que aceptamos del común sin reflexión por nuestra parte) los designa como *creencias*. Los modos de pensar son creencias que llevamos pegadas en la espalda, *a tergo* (Ortega y Gasset 1992a: 239). Nunca en un período dado aparece un solo modo de pensar. Hay una evolución progresiva y vacilante en el pensar lingüístico. Los pensares más antiguos persisten en los pensares posteriores. Y como ha dicho antes Ortega y Gasset, no hay un pensamiento sin que primero no hubiera un método para pensar. La relación entre los modos de pensar, modos de concebir las cosas, y las lenguas es muy estrecha, hasta el punto de que, desde mi punto de vista, este es el motivo principal que hace que las lenguas cambien o, incluso, nazcan unas de otras, caso del español respecto del latín y caso del inglés respecto del llamado anglo-sajón u *Old English*.

2.7. Los modos de pensar y el cambio lingüístico

Las lenguas cambian y son formadas por los hablantes, justamente, porque se hablan (Coseriu 1988, *passim*). Cada uno de los hablantes no hace más, desde el punto de vista individual, que superar la circunstancia en la que vive, tratando de acomodar su expresión de la lengua a su pensamiento. Pero desde el punto de vista de su alteridad, su ser-con-otro (Coseriu 2006: 44), cada hablante no hace más que acomodar su pensamiento al modo de pensar vigente en su comunidad lingüística en el momento histórico que le ha tocado vivir. De esta manera y así concebido, el acto lingüístico es una elaboración mental cuya ejecución es concreta y real, no siempre perfectamente acabada, siempre teniendo que ser especificado y determinado por un contexto y una situación, cuando no teniendo que ser reiteradamente especificado y aclarado. De esta manera, los modos de ser de las cosas conforman y llegan a formar una lengua como distinta de la de al lado y distinta también de la lengua de la que esta se formó.

La lengua española, así, es *un sistema para la concepción de las cosas*, un sistema de distintos pensares integrados en uno solo. Para Coseriu (Coseriu 1985: 228), una lengua es un sistema de designaciones que funciona en una comunidad lingüista. Las designaciones de una lengua implican de antemano un modo de pensar de los hablantes, una forma de pensar común, ya hecha entre todos los hablantes de la misma. El acto lingüístico puede partir de la designación y terminar en la expresión de lo previamente seleccionado, modificado y traducido en palabras de una lengua. Pero el sujeto hablante, dicente y cognoscente, para seleccionar algo de otro algo, tiene primero que saber qué quiere seleccionar y, sobre todo, cómo seleccionarlo. La selección de la designación implica un modo de pensar previamente aceptado por el hablante. Por tanto, el modo de pensar es la razón última que mueve a los hablantes a hablar de forma personal y, por consiguiente, de forma distinta a como se ha hablado antes de ellos e, incluso, antes del propio momento del hablar de ellos mismos. Cuando los hablantes piensan de forma distinta seleccionan una designación también distinta. Por ejemplo, en español, hoy día, aparecen selecciones de la designación que fluctúan entre el modo de pensar absoluto (cf. § 3.), *el resto de compañeros*, y el modo de pensar individual (cf. § 5.), *el resto de los compañeros* (cf. § 6.5.), fluctuaciones que de una manera u otra anuncian un posible cambio lingüístico, o más bien, son vestigios de un cambio lingüístico inacabado.

La lengua española, como toda lengua, se distingue de las demás formalmente. Es este un aserto tautológico, evidente por conocido incluso por los hablantes, hecho por el cual los hablantes de una lengua no entienden a los de otra. A veces los hablantes de una misma lengua pueden tener ciertas dificultades con la lengua hablada en territorios distintos al suyo. Y es un hecho, también, que no todos los hablantes de una misma lengua entienden a los técnicos y científicos que se expresan en la misma. La variedad lingüís-

tica se extiende tanto externamente a la lengua como internamente dentro de la lengua misma. Pero no son las formas las que causan la variedad interna de las lenguas ni las que llegan a crear las lenguas. Es el modo de pensar junto con el modo propio y peculiar de concebir lo que llamamos lo real, o las cosas, por parte de los hablantes, lo que determina la forma de una lengua y lo que ha propiciado el nacimiento de la lengua. Como el hablar es siempre un hablar de uno a otro, las nuevas formas que crea un hablante tienen que acomodarse al otro para que éste las entienda. Por encima, de las formas está el entender las formas. La intelección es posible si hay una base común en el modo de pensar dentro de una lengua. La forma de elegir la designación, hecho primario en el acto del hablar, decir y conocer, el cual hace alusión a lo que es seleccionado en el hablar para decir algo, está determinada por un modo dado de concebir lo real y este constituye un modo de pensar. Un modo de pensar exige medios de expresión propios que, si no son nuevos, sí tienen que ser adecuados y a veces distintos a los de los modos de pensar anteriores. En muchas ocasiones, cuando hay un mismo modo de pensar, se entiende un discurso por lo que se sobreentiende que se va a decir.

Desde el punto de vista de los modos de pensar y los modos de ser de las cosas no tiene sentido decir que las lenguas romances surgieron del latín vulgar (Menéndez Pidal 1968, 6ª edición, *passim*), un nivel del hablar que, en principio, se basa en el mismo modo de pensar de la lengua a la que ese nivel del hablar pertenece. El llamado habla vulgar, nivel del hablar que se da en todos los estados de la lengua, como el mismo Menéndez Pidal reconoce, nunca llega a crear un modo de pensar distinto al propio de la lengua al que pertenece. El modo de pensar, como hemos dicho más arriba, está constituido en sí mismo por una creencia o conjunto de creencias. Las creencias funcionan en el conjunto de la lengua y sólo por reflexión sobre ellas llegamos a darnos cuenta de lo que son, en qué consisten y cómo funcionan. Las creencias se transmiten, no directamente como tales creencias, sino principalmente por la conducta verbal de los hablantes. En una comunidad lingüística aquellos hablantes “que hablan mejor” en cada momento y en cada situación son imitados en sus formas de hablar y sus formas de decir. Al igual que el pensamiento común (lo que se dice) es aceptado sin reflexión alguna, los modos de hablar, decir y conocer, y los modos de ser de las cosas implícitos, son imitados en sí mismos porque, desde el punto de vista del oyente, esos modos de pensar no llegan a ser conscientes. Los hablantes los aceptan porque les parecen más eficientes al hablar, decir, y conocer. Son en sí mismos la parte más profunda del conocimiento lingüístico, que se conoce y se aprende por intuición desde la conducta verbal de sus co-hablantes. El cambio lingüístico, pues, y los modos de pensar no derivan de lo vulgar sino del esfuerzo individual de cada hablante que pretende hablar como aquellos que mejor hablan dentro de su comunidad lingüística. Y los que mejor hablan pertenecen a todos los niveles de la lengua: no son los eruditos, como, a primera vista, podríamos pensar.

Por otro lado, la expresión ‘latín vulgar’, en palabras de Menéndez Pidal, refiere el latín de la última época, el latín que ya se diferenciaba del latín clásico y que ya había introducido expresiones que anunciaban una *tendencia analítica* (tendencia a crear expresiones perifrásticas antes que expresiones sintéticas gramaticales, propias del latín clásico) (cf. § 5), tendencia, es decir, hecho de evolución, que daría lugar al español.

2.8. Lenguaje, logos y pensamiento, diálogos.

Cada una de las ejecuciones del lenguaje tiene siempre algo en común que es compartido con los demás hablantes de la misma comunidad lingüística. En el acto lingüístico, el hablante y el oyente representan dos mundos interiores distintos y uno frente al otro. Cada uno de ellos vive su mundo interior, su *logos*, y lo expone al otro mediante la *palabra*. El logos que se manifiesta en cada acto lingüístico nunca es puro, pues siendo individual se manifiesta en palabras que son comunes entre el Yo y el Tú. El logos que se manifiesta siempre aparece matizado por las palabras del común puesto que pretencen a una comunidad lingüística. Sólo el poeta —y todos somos poetas en algún momento (ποιέω, ποιήσις, ποιητής, ποιητός =crear; creación, creador, hecho creado)— se aproxima más que nadie a su propio logos, justamente, porque fuerza las palabras para expresar una realidad nueva, que consiste en significar lo real de una palabra con la designación de otra (Coseriu 1982). El poeta hace una síntesis (cf. el acto lingüístico § 2.2.) sobre dos realidades ya sintéticas de por sí, creando una nueva, única y privativa. En este sentido el poeta se aproxima más a su logos que los otros hablantes.

El decir es la definición del sujeto ante lo que este vive en su interior. El acto lingüístico no es más que la exposición y manifestación de dos decires, a veces coincidentes en lo esencial, a veces radicalmente opuestos o contrapuestos entre sí, siempre dos decires con elementos comunes en sus formas y bases mentales. Si consideramos que el hablante, cada hablante individual, a lo largo de su vida habla no sólo con un interlocutor sino con un conjunto innúmero de interlocutores, y que, a su vez, estos hablan con otro número similar, y así indefinidamente, el pensamiento coincidente representa el pensamiento de toda una comunidad lingüística, el *pensamiento común* (*the habitual thought of the people*, Whorf). Aparte de los medios de expresión, el pensamiento común se compone de un conjunto de creencias que revelan un modo de pensar y un modo de concebir las cosas de manera implícita, *el modo de pensar común*. El pensamiento común de una lengua se basa en el modo de pensar común, el cual es el resultado de un modo de concebir las cosas, las cuales, dependiendo del modo de pensar a su vez, constituyen una *ontología lingüística*, que de una manera u otra y a lo largo de la historia determina el hablar y es determinada por el hablar a su vez, constituyendo así una lengua.

Las lenguas, pues, cambian y evolucionan: nacen unas de otras y se desarrollan de múltiples maneras. Las lenguas cambian porque, hablándose, responden al modo de pensar de sus hablantes, modo de pensar que cambia de una circunstancia histórica a otra. Las cosas, una vez que han sido creadas, son objetivas porque han sido hechas tales por el lenguaje, separadas de la conciencia del hablante, y consideradas y confundidas como autónomas en sí mismas. Cada lengua se ha desarrollado como autónoma de una lengua anterior, porque aquella responde a un modo de pensar o modo de concebir lo que llamamos lo real distinto. Los cambios lingüísticos nacen de manera espontánea ante las necesidades expresivas de sus hablantes. Y qué duda cabe que las necesidades expresivas de los hablantes del latín del período clásico, por ejemplo, eran distintas de las necesidades expresivas del latín de la última época, especialmente del latín instaurado en los territorios del imperio romano.

3. El punto de partida de la lengua española. El pensar primigenio.

3.1. El pensar primigenio.

Podemos considerar como el nacimiento de la lengua española el largo período de tiempo que va desde la implantación del latín en la península Ibérica hasta las postrimerías del siglo XV. Este período de tiempo consistió en la adaptación del llamado por Ortega y Gasset (1992a) *pensar primigenio*, consistente en la síntesis de tres pensares absolutos: el pensar de las categorías absolutas que llevaba consigo el latín, el *pensar latino*; el pensar absoluto de los griegos, el *pensar sustantivo*; y el *pensar absoluto cristiano*, hasta dar lo que he llamado el *pensar individual*. Los tres modos pensar iniciales coexistieron simultáneamente y se fundieron entre sí como primer paso, dentro de lo que podemos llamar el nacimiento de la lengua española y una vez hecho esto, desarrollaron el *pensar individual*, primer fundamento de lo que podemos llamar el *pensar español*. Dado el dominio del pensar absoluto latino, basado fundamentalmente en las categorías absolutas, los pensares sustantivo y cristiano, coincidentes entre sí en lo absoluto del ser, constituyeron la *conditio sine qua non* para la transformación paulatina del pensar vigente en el latín hasta dar lo que se llamarían después *las cosas*.

Tanto el latín como el griego y, por consiguiente, el español pertenecen a la tradición indoeuropea. Tienen, en consecuencia, un substrato común que aparece o puede aparecer en las situaciones más diversas. Este hecho tendría importancia decisiva ya que tanto el pensar latino como el pensar griego coincidían en lo absoluto del verbo ser, *sum* y *εἶναι*, condición de todo lo predicado (=lo dicho) en ambas lenguas. En el indoeuropeo el sistema verbal se componía, no de una conjugación uniforme, sino de un conjunto de diátesis o modos verbales (tales como el indicativo, subjuntivo, optativo, y otros tipos de diátesis) que aparecerían después de forma propia y distinta, tanto en el griego (Benveniste), el latín, o el español.

El latín de la última época, ya introducido en la península Ibérica, presentaba tendencias muy llamativas que lo hacían distinto del latín de la época clásica. Éstas se resumen en la llamada por Menéndez Pidal (Menéndez Pidal 1968: 204) *tendencia analítica*, frente a la síntesis gramatical del latín clásico. La tendencia analítica se manifestaría en la introducción y uso cada vez más frecuente de las preposiciones, que después llegarían a sustituir la función ejercida por los casos haciéndolos desaparecer; en el comparativo de los adjetivos y en las terminaciones de los verbos, que sustituirían la pasiva sintética del latín y el futuro sintético, creando una voz pasiva nueva y un futuro sintético nuevo, precisamente, con el verbo *ser* y un verbo modal (diatético, cf. más adelante y § 5.7.) del indoeuropeo, el verbo *haber*. Estos hechos ponían de manifiesto modos de pensar dis-

tintos entre el latín clásico y el latín de la última época. El problema que ahora nos planteamos consiste en determinar el modo de pensar que ulteriormente se impondría en el español durante toda la edad media. Seguiremos con esta discusión en § 5.

3.2. El pensar latino o de las categorías absolutas y el acto del conocer.

En este capítulo vamos a analizar el pensar absoluto del latín. El pensar sustantivo de los griegos y el pensar cristiano los veremos en el capítulo siguiente (cf. § 4.). Para comprender cómo se forma un pensar tenemos que volver al acto lingüístico considerado este como acto del conocer, según lo hemos visto más arriba (cf. § 2.2. y apéndice I), y detenemos en la operación intelectual de la determinación (cf. § 2.3), la cual se realiza lingüísticamente según los recursos propios de cada lengua.

3.3. El acto del conocer según el modo de pensar absoluto latino. Un ejemplo.

Supongamos: un hablante latino señala con gestos un algo al que designa con la palabra latina, *arbor*. La palabra latina representaba una categoría en principio virtual y potencial. Ahora bien, como dicha palabra no estaba determinada más que por el caso y por el contexto cabe pensar que se trataba de una categoría absoluta que valía para designar todos los ejemplares que el hablante, en uso de su libertad, eligiera. La razón de esto era que, para dicho hablante, la categoría referida era una clase previamente aprendida del común y que consideraba que significaba una clase de cosas que existía de por sí de antes de su utilización en la lengua. Y la idea que tenía era la de una categoría virtual y potencial que se podía aplicar a lo que él considerase adecuado. ¿Podría hacerse esto en el español de hoy? No. Veamos por qué.

El acto lingüístico para un latino, al no tener determinantes en la expresión sino casos gramaticales y al no considerar lo que concebía como entidades en sí, que existirían de forma autónoma, no tenía necesidad de determinar el constructo mental más allá de la función gramatical que revelaban los casos. La categoría virtual y potencial seguía siendo tan virtual y potencial tanto antes como después de la determinación de los casos. Los casos determinaban las palabras a las que se aplicaban sólo en cuanto a la función sintáctica que iban a desempeñar dentro del sintagma o la oración. Esto quiere decir que las categorías del latín se componían de significado potencial, pero no de designación definida potencial, puesto que como hemos dicho, no concebían lo real como entidades en sí (todo lo contrario que los griegos, como veremos) sino sólo como *imágenes mentales* de lo que representaban, por tanto, realidades con valor absoluto. La designación que una expresión latina tenía venía determinada sólo por el contexto y la situación en los que la expresión aparecía. De ahí que no fuesen necesarios los determinantes (artícu-

los definidos e indefinidos o los determinantes posesivos) en la expresión. Las categorías, pues, se aplicaban absolutamente y existían igualmente de manera absoluta sin designación potencial. De esta manera las categorías nominales del latín se concebían en sí como realidades absolutas sin hacer mención de lo real a lo que se aplicaban.

La expresión que comentamos era un acto lingüístico determinado por el gesto, el contexto, la gramática (caso nominativo), la función sintáctica (sujeto) y la situación. El resultado de la expresión era un algo real que se interpretaba convencionalmente (“arbitrariamente”) como la categoría “*arbor*”, aplicada a un algo a partir de lo que la categoría previamente significaba. De esta manera, el contenido lingüístico o significación de las categorías del latín se componía sólo de significado. Su significación, una vez aplicada la categoría, se podría parafrasear como “ser árbol”. La realidad a la que iba aplicada una categoría era concebida, por tanto, no como un algo individual, “un árbol”, sino un algo que se asignaba a la clase absoluta “ser árbol”. En el ejemplo que comentamos la categoría *arbor* no denotaba un árbol dado, concreto o individual, sino la categoría que representa a todos los árboles, siendo (este) árbol designado la ejecución absoluta del modo de ser “ser árbol”. Dicho de otra manera: la categoría árbol era antes que los ejemplares a los que se aplicaba. En la concepción de los hablantes latinos los ejemplares de una categoría podrían faltar, pero no la categoría, ya que en la concepción latina la categoría existía de antes, y existiría siempre, ya que constituía el medio que el sujeto tenía para clasificar el mundo. Con esta reflexión podemos colegir que el árbol, como un algo individual, como “cosa” (=asunto pragmático del cual decimos algo) no existía en el latín. Al revés: el árbol como ejemplar único e individual, se creaba cuando ya se había aplicado la categoría a un algo. Dicho de otra manera: el hablante conocía lo que era la categoría y una vez aplicada esta, reconocía la ejecución de lo que podría ser “ser árbol”, algo así a como si nosotros concebimos lo que es un bosque y reparamos en un árbol al cual aplicamos el concepto bosque: (ese) árbol no es más que la ejecución de lo que entendemos por bosque.

3.4. Punto de partida: las categorías absolutas del latín.

Los romanos que colonizaron la península Ibérica traían un bagaje intelectual muy alto en comparación con los iletrados hispanos. Se regían por el derecho que ellos mismos habían inventado: su modo de concebir lo real en este sentido era muy preciso y conciso. Impusieron la llamada *pax romana* en todo el Mediterráneo y trajeron la civilización romana, un modo de pensar muy desarrollado desde el modo de *pensar indoeuropeo*, expresión de lo que constituía *el pensar primigenio*. A través de ellos, la civilización cristiana se introdujo en el occidente europeo, sirviendo de medio de transmisión de las ideas que provenían de Grecia, tanto en los tiempos del imperio, como una vez desapa-

recido este, en los tiempos del cristianismo durante toda la edad media y como último colofón en el renacimiento (1350-1550).

La lengua latina en su período clásico no concebía cosas sino categorías absolutas, es decir, concebía conceptos necesarios que se determinaban según la función que iban a desempeñar dentro de la oración o el sintagma. La determinación (§ 2.3.), esa función del conocer que hace que orientemos los conceptos abstractos, virtuales y potenciales hacia lo concreto y particular haciéndolo con ello real (Coseriu 1982), se realizaba en latín de triple forma: *a)* en primer lugar, con el recurso gramatical de los casos. Estos definían la función gramatical y sintáctica que las categorías iban a desempeñar dentro del sintagma o la oración. Así, en los ejemplos, *pater puellam amat; puella amata est*, el caso de *pater, puellam* y *puella* no deja lugar a dudas: cada uno de estos casos nos decía la función sintáctica y gramatical que desempeñaban en la lengua real; *b)* en segundo lugar, la determinación era combinatoria, también gramatical: un sustantivo o adjetivo era determinado en su contenido desempañando la función de núcleo por los elementos con los que iba combinado. *Domus*, en, *domus mei patris*, no designa una casa cualquiera sino una casa determinada en cuanto a su dueño o morador en virtud de la combinación en la que aparece. *Domus* en, *haec est domus Dei*, refiere un tipo totalmente distinto de casa: no refiere el dueño o morador de la misma sino una clase distinta de los demás ejemplares de la categoría “casa”, un lugar de oración, celebración y culto religiosos. La misma combinación de las palabras es ya una determinación de las categorías concernidas. En *ferrum durum est*, la clase *ferrum* es referida a cómo percibimos las condiciones físicas de lo que designa, gracias a la combinación; y *c)* en tercer lugar, la determinación era contextual, es decir, la determinación era creada por el contexto y la situación: *Senatus appellavit te amicum*, la clase de *amicus*, “ser amigo”, referida por el hecho de ser nombrada por el senado, no es una clase de amigo cualquiera, sino una clase muy específica, distinta de todas las otras: designaba el reconocimiento de un honor público.

Como consecuencia de determinar las categorías de esta manera, es presumible concluir lo siguiente: *1)* las categorías del latín, una vez determinadas especialmente por los casos, seguían siendo *clases absolutas*, puesto que la determinación realizada no alteraba en lo más mínimo el contenido de lo determinado en sí mismo: sólo determinaba la función sintáctica o gramatical, contextual o situacional; *2)* las categorías absolutas, en consecuencia, tenían contenido potencial, es decir, eran algo así como etiquetas previamente creadas para ver aquello de lo que se aplicaban, significado potencial en definitiva, pero no tenían designación potencial (el *clasema*, como hoy se diría en la semántica estructural): este “ser árbol” no es distinto de ese otro “ser árbol”. Hoy, si se concibiera la clase *arbor* como se concibe en español, la designación potencial de *arbor* designaría una clase de vegetales que tienen tronco, ramas y hojas y forman una unidad viviente

distinta de otras clases y otras ejecuciones de la misma clase a la que pertenece este *arbor*; 3) lo real de las categorías absolutas consistía en el reconocimiento de su existencia en el ejemplar del que se aplicaba, una vez que este era determinado por el contexto y la situación; y 4) en consecuencia, el hablante latino no estaba interesado en la individualidad de lo que concebía, expresaba y decía. Las categorías absolutas del latín se determinaban únicamente en lo sintáctico y gramatical, no en la designación que llega a hacer cosas individuales de lo que nos rodea, por lo que lo individual no era un aspecto de interés para el hablante latino.

Hoy, para el español, lo real es aquello que hace individual a lo que percibimos y, como veremos después (cf. § 5.), eso que percibimos lo concebimos como algo que está presente delante de nosotros, a lo cual objetivamos y, tras la objetivación, lo hacemos algo individual. Veamos con un ejemplo la diferencia entre el modo de pensar de las categorías absolutas y el pensar individual del español. En la expresión, *Caesar copias fluvium traduxit*, las tres categorías que aparecen en el ejemplo *copiae* (=tropas), *traducere* (=cruzar) y *fluvius* (=rio) están determinadas por los casos, unas, y por la determinación verbal en cuanto a la persona, el tiempo y el aspecto, la otra —aparte de la determinación del contexto y la situación. Sin embargo, en español estas tres categorías aparecerían, en su equivalencia, determinadas hacia lo objetivo y lo individual, ya que concebimos lo representado como algo que está presente y es de naturaleza fija: *César hizo cruzar el río a sus tropas*. Se sobreentiende que las tropas referidas eran las de César (contexto, determinante posesivo *sus*), puesto que sabemos que él mandaba tropas (situación). En español estos dos hechos determinan las tropas junto con la objetivación implícita propia del lenguaje y la individuación de las categorías nominales (*las tropas, sus tropas, unas tropas*; el río *particular* o conocido, o *un* río indefinido), que de esta manera no son categorías absolutas, sino categorías que representan individuales concretos, aunque sean plurales. En latín, *traduxit* es un verbo personal transitivo, hecho por el cual *copias* aparece como el objeto que es cruzado por César. En la expresión latina fue el mismo César quien cruzó las tropas. En español, tenemos que hacer una determinación mayor y sobreentender que César mandó que las tropas cruzaran por sí mismas. En español nuevamente tenemos que expresar (no siempre) esta circunstancia. En la expresión latina no hacía falta determinar (=especificar) más. Y por último, respecto a *fluvium*, no importa decir en latín si era un río cualquiera (*un* río), uno conocido (*el* río), o uno individual (lo mismo *un* río que *el* río): en español necesariamente sí. Las categorías del latín eran absolutas porque se bastaban a sí mismas para decir un algo referido a lo que percibimos, concebimos y expresamos. Este hecho nos hace concluir sobre otra característica definitoria de las categorías absolutas: lo que existía, para un hablante del latín, existía por sí mismo absolutamente, es decir, necesariamente. Lo que después se percibía a través de los sentidos no era más que la constatación de lo prima-

riamente concebido, aprendido y recibido de la comunidad: la constatación de que las categorías existían en sí mismas, no los objetos a los que se aplicaban las categorías. Por esto, Ortega y Gasset (1992a: 227-228) llamó a este modo de pensar un pensar *primigenio o mágico*: lo que existe se explicaba mediante mitos “a fin de hacer posible lo que hoy es imposible” (Ortega y Gasset 1992a: 318).

El concepto de cosa que el latín había lexicalizado, *res*, era distinto de los entes individuales que ahora conocemos como cosas. *Res* efectivamente designaba asuntos pragmáticos que son objeto del decir, que constituyen ayuda o impedimento al ser humano en su vivir en la circunstancia en la que le ha tocado vivir, en cada momento. *Res* era absoluto, no designaba lo individual sino algo que tenía que ser y existir a lo cual había que identificar. En español, por el contrario, las cosas se conciben como individuales y objetivas, entidades fijas que están presentes en nuestro mundo y son de naturaleza fija. Así en latín hay diferencias determinadoras entre las expresiones, *historia rerum* e *historia rerum gestarum*: lo absoluto, la primera expresión, frente a lo concreto, la segunda. La primera expresión designa un algo que no es concreto ni, por consiguiente, objetivo ni individual, un algo absoluto, historia de todo aquel asunto pragmático que es objeto de nuestro decir y que existe de por sí necesariamente. La segunda expresión designa sólo aquellas cosas que pasaron. Para hacer concreto el objeto designado en la primera expresión tenemos que determinar *rerum* con *gestarum*. Igualmente pasa con *res publica* que refiere en español “lo público” como algo concreto, frente a un conjunto de asuntos pragmáticos objeto del decir del latín concebidos como un algo necesariamente existente.

3.5. Las categorías absolutas y el verbo *sum*.

Como en toda lengua indoeuropea, el verbo *sum* tenía un contenido absoluto en latín. Algo es o no es, existe o no existe. El contenido del verbo *sum* era tan absoluto que constituía la *cópula* de lo que llamamos la predicación. Dicho en términos del conocer: el verbo *sum* en latín constituía, directa o indirectamente, la síntesis del conocer, la condición necesaria de todo predicado (cf. § 4.2.) hecha explícita. De esta manera el verbo *sum* implica en sí lo que es y su contrario, lo que no es. De otra manera, lo que es predicado frente a lo que no es predicado. El verbo *sum* era el verbo implícito de todo pensamiento, el que denota la existencia de todo lo que constituye objeto de un decir, de toda predicación posible, cuya negación implicaba en sí misma una forma de decir también. El fundamento último del verbo *sum* era de carácter racional, fundado en la dicotomía irreconciliable sí o no. Se suponía, por consiguiente, en toda expresión. Algo es de naturaleza fija y está ahí. Y algo no es y no puede estar ahí. Pero fijémonos bien que decimos “algo no es”, luego, es en algún sentido. El no ser también ocupa un lugar en nuestra concepción.

El carácter absoluto del verbo *sum*, la síntesis cognoscitiva de todo lo que es, se une al carácter absoluto de las categorías del latín en las llamadas *máximas*, oraciones que funcionan como principios. De esta manera, si bien nocionalmente el ser como pensamiento se opone al no-ser, gramaticalmente el ser como modo de pensar admite una vía intermedia: la no mención del verbo *sum*. Debido al carácter absoluto de todo predicado en latín y al carácter también absoluto de las categorías nominales, en las *máximas* la síntesis del conocimiento se da con la pura y nuda desaparición de la cópula gramatical representada por el verbo *sum*: *ubi societas ibi et jus, summum jus máxima iniuria, primum vivere deinde philosophari, nihil prius fide*. De esta manera, elementos no predicativos como la mera conjunción *et* de la primera *máxima* aparecen con un valor relacional inimaginable. Lo mismo ocurre en la expresión *fallacia non causae ut causae* que tampoco necesita de la cópula formada por el verbo *sum*. En estos casos la síntesis del conocimiento se efectúa tanto por el carácter absoluto de las categorías como por la condición implícita de todo predicado, el verbo *sum* que constituye la expresión de la síntesis cognoscitiva.

En latín, podemos encontrar la síntesis del conocer, implícitamente, en una expresión cualquiera. Cuando decimos un algo con una categoría absoluta, digamos, *pater*, ya estamos significando, con la mera designación de la palabra *pater* el juicio “ser padre”. La síntesis del conocer, la cópula gramatical, subyace a toda expresión en una lengua indoeuropea. Cuando decimos *pater filiam amat*, decimos dos cosas: primero, que existe un “ser padre” y un “ser hija”, y segundo, que en virtud de esas dos categorías absolutas se establece de forma absoluta una relación predicativa de “amar”. Al ser estas absolutas, tanto podemos entender que “un padre ama a su hija”, como que “todo padre ama a su hija porque es su hija”, o como que “todo padre ama a sus hijas”. Es decir, que las categorías del latín debido a su carácter absoluto se complementan absolutamente con el verbo *sum*, de tal forma que, tanto si este está presente o si este está ausente en la expresión, se corresponden las unas con el otro.

3.6. El pensar absoluto del latín: la determinación sintáctica y la concisión.

Como consecuencia de concebir lo que nos rodea como categorías absolutas determinadas sólo por los casos, categorías abstractas, virtuales y potenciales, que son la expresión de algo que existe necesariamente; de que la lengua no estuviera interesada en lo individual; y del carácter absoluto de la síntesis cognoscitiva expresada con el verbo *sum*, el latín tenía una serie de expresiones muy sintéticas, que revelaban el valor predicativo absoluto de las mismas, el valor de la determinación sintáctica y el carácter absoluto de la síntesis cognoscitiva. Gracias a estas expresiones, la lengua latina aparecía

como *muy concisa* y *precisa*. Entre estas expresiones, equivalentes en sí mismas a oraciones debido a su carácter preciso y por consiguiente predicativo, cabe señalar:

- ✓ el ablativo absoluto, que establecía hechos que denotaban circunstancias que afectaban a un hecho mayor o principal, determinado por el contexto, *ipso facto Publius inieit in urbem; ineunte vere; inita aestate; urbe condita romanis prudentia erat, signo dato milites procurrerunt*. El ablativo absoluto equivale a toda una proposición adverbial, expresada como parte de una oración mayor, que determina el contenido de la proposición principal. Consistía en un sintagma verbal, un participio de pasado, expresado en ablativo. Si se trataba de la existencia de lo designado por el ablativo, especialmente si este era de persona, no se ponía el participio que habría sido el verbo *ser*, *Messala et Pisone consulibus Tullius Romam advenit, me adulescentulo Romam adivi*.

Estos dos últimos ejemplos son muy significativos. Revela el valor de las categorías nominales *consul*, *adulescentulus*, categorías absolutas que no necesitan verbo porque son absolutas y que concordaban plenamente con el valor absoluto del verbo *sum*, que constituía la condición de todo predicado (cf. §§ 3.6. más abajo y 4.2.). No era necesario hacer mención del predicado porque se suponía con la simple mención de una categoría absoluta.

- ✓ El dativo de interés con el verbo *sum*, que en español atribuimos al uso predicativo del verbo *tener*. *Agricolae sedulo multi equi erunt, magistro prudentia est*. Aquí se podrá argumentar en contra diciendo que el latín, en estos casos, no había lexicalizado la categoría semántica “poseer”. Puede ser, pero el procedimiento empleado revela que los medios gramaticales y sintácticos utilizados eran suficientes para expresar la determinación que haría que las categorías, una vez determinadas por los casos, fueran suficientes en la expresión.
- ✓ El genitivo predicativo con el verbo *sum*, que describía las características de lo designado por las categorías determinadas por los casos y el contexto: *Hominum errare est, deorum misericordia est*.
- ✓ La expresión de la edad, que es muy concreta. *Puer romanus septemdecim annos natus, togam praetextam aureamque bullam ante deorum aram deponit*.
- ✓ Las llamadas oraciones de supino, que eran de dos clases, supino en *-um*, que indicaba finalidad, *misit legatos rogatum pacem*, consistente en una determinación de la categoría semántica *rogatum* casi formulaica; *lusum venio*; y por otro lado, el supino en *-u*, que seguía a ciertos adjetivos, *difficile est memoratu*; *liber dignus lectu*; y expresiones impersonales como *pudet* y *opus est: opus est meritu stipendia; pudet dictu*. La expresión *opus est* ha pasado al español como frase

hecha con lo que ha perdido todo el valor gramatical que tenía, *mandan huebos*, pero conserva todo su valor predicativo. En el *Poema de Mio Cid* esta expresión ya había perdido todo su valor gramatical inicial: *nos huebos tenemos / en todo de ganar algo*.

- ✓ El uso del gerundio, *misit legatos ad petendam pacem*. En pasiva, indica obligación externa, *multa discipulis discenda sunt*.
- ✓ Los participios, cuya función en la oración dependía de su concordancia con algunos de los elementos de la proposición principal, *Carthaginenses victi se Romanis dederunt; Hispania subacta, Augustus Romam rediit*.

A tenor de esta característica del latín, la concisión y precisión, cabe relacionar el hecho ya mencionado de la creación del derecho por los romanos. No es casualidad que los romanos se inventaran el derecho. Los romanos, de antes de crear el derecho, tenían el modo de pensar, inventado en su lengua y por su lengua, que directamente les iba a llevar a la creación del derecho. Y estos dos, su lengua y el derecho, constituyen el legado que los romanos difundirían por todo el Mediterráneo.

3.7. La presencia de las preposiciones en el pensar absoluto del latín.

El uso de las preposiciones no era abundante en latín en el período clásico (Menéndez Pidal 1968). Durante el período clásico se utilizaban algunas preposiciones en un sentido restringido: iban inexorablemente acompañando un caso dado, ya fuera el acusativo, dativo o ablativo. Su uso no era tan libre como podría parecer. Este hecho significa que las preposiciones en el período clásico eran elementos de significación relativamente recientes, dado que los casos a los que las preposiciones acompañaban determinaban en un sentido gramatical los nombres de los que se aplicaban. Posteriormente en la última época del latín las preposiciones se utilizarían con más frecuencia y después se utilizarían tanto que hicieron desaparecer los casos, puesto que ambos elementos formaban una expresión redundante ya que desempeñaban la misma función. Las preposiciones indicaban el origen, la dirección, la causa, la circunstancia, el tiempo, el lugar, etc. Sin embargo, si se trataba de Roma y, por analogía con Roma, de las ciudades, las preposiciones, incluso en el período clásico, no se utilizaban. ¿Por qué?

Veamos primero unos ejemplos, *Roma venio; ex Hispania venio; Catilina Roma per Etruriam ad Galliam fugit; Iupiter iratus Vulcanum e caelo in terram precipitat*. En el período clásico las preposiciones que se utilizaban ejercían la misma función que ejercía el caso al que acompañaban. De estos dos hechos contrapuestos (las preposiciones se utilizaban poco en el período clásico y las preposiciones se utilizarían más frecuentemente en el latín de la última época) podemos colegir que, anteriormente al período

clásico, en la lengua latina, no habían existido las preposiciones. Las preposiciones empezaron a aparecer en el mismo período clásico. Se trataba, pues, de una tendencia que se manifestó por primera vez en dicho período y que pervivió tras este hasta hacerse frecuentes en períodos posteriores. De esta manera, la expresión de tiempo en el período clásico no utilizaba ninguna preposición, *eisdem temporibus Persarum rex, Darius, ex Asia in Europam exercitus traicit*. Sin embargo, en períodos posteriores la preposición *in* aparece para expresar tiempo. En Tácito (44-120, *Annales*, XV-39) aparece la expresión *eo in tempore* y, simultáneamente en los evangelios (escritos ca. 65-100), aparece la expresión, *in illo tempore*. ¿Qué significa todo esto?

La preposición es un elemento significativo que no se suele asociar a la función determinadora. La función determinadora consiste, como he dicho varias veces, en orientar los constructos abstractos virtuales y potenciales que nacen en el acto del conocer hacia las cosas, hasta hacerlas reales. En el latín original, anterior al período clásico, la vigencia de las categorías absolutas determinadas sólo por los casos debió de ser suficiente para designar el grado de realidad de lo que concebían los hablantes del latín. No obstante, el paulatino interés por el conocimiento de lo que constituía el mundo en sus elementos y componentes y la influencia del pensar sustantivo de sus vecinos griegos, establecidos en la Magna Grecia desde el siglo VIII antes de Cristo, llevó a los hablantes del latín a la necesidad de reforzar la orientación de las relaciones significativas que utilizaban hacia lo real. Con esto nacieron las preposiciones asociadas a algunos casos frente a los casos en general, las cuales en un principio reforzaron la función determinadora de los casos en cuanto a las relaciones de tiempo, lugar, causa, origen, etc. Por otro lado, las preposiciones asociadas a los verbos como prefijos crearon relaciones de significación nuevas, que una vez lexicalizadas, vemos hoy como significados nuevos, por ejemplo, de *eo, adeo, in eo, ab eo, ex eo, pereo*; de *duco, adduco, educo, deduco*; de *in insilio* (> *insalio*=saltar sobre), *inspergo* (=esparcir), *inspicio* (> *in specio*=fijar la mirada en); etc. Es decir, las preposiciones hicieron que los hablantes se fijaran en funciones nuevas, relaciones que contribuían a la determinación de los conceptos más allá de la mera determinación sintáctica y gramatical. La verdadera causa, pues, de estas nuevas relaciones radicaba en la determinación cognoscitiva. En el caso de las categorías nominales, el reforzamiento de la función determinadora, si bien era en el período clásico más significativo, con el tiempo llegó a ser redundante, como veremos más adelante en el latín de la última época. Ahora bien, cuando las preposiciones hicieron su aparición, algunas expresiones sin preposición pervivieron como arcaísmos, siendo una de ellas la expresión de las relaciones significativas relativas a Roma, que conservaba su uso sin preposición debido a su frecuente uso. Pero no era este el único caso, *Romae*, locativo, *Romae Capitolium est*, también era un arcaísmo en el período clásico, lo mismo que expresiones que hoy se interpretan como si tuvieran preposición, *huius rei causa, exem-*

pli gratia. Con la apertura de los romanos al mundo exterior de Roma, las ciudades, de ser una sola, pasaron a ser muchas. En analogía con Roma y con el caso locativo, que permaneció hasta el período clásico, los nombres de las ciudades no admitirían preposición, como podemos ver en los ejemplos de arriba.

Es decir, en el período clásico las preposiciones no estaban implantadas en su totalidad, sino que estaban en un proceso que, tiempo después, harían desaparecer los casos. El interés progresivo por las cosas que veían en el mundo, especialmente en los territorios conquistados, les creaba la necesidad de distinguir y especificar las relaciones de significación de manera más precisa. Había que dejar claro si venían o iban a las ciudades de esos territorios. Este proceso seguiría después hasta completarse en las lenguas romances. Las expresiones, *eo in tempore* e *in illo tempore* del latín de la última época no eran más que indicadores de ese proceso que duraría un larguísimo período de tiempo. Las preposiciones, pues, en el latín clásico significan un reforzamiento de la función determinadora que ejercían los casos y una orientación de las relaciones potenciales de significación que ejercían algunos verbos.

3.8. Las categorías absolutas, la determinación y la concisión.

Las oraciones del latín de hecho podían ser muy largas. La subordinación tenía mucha importancia y la expresión era muy concisa. La concisión del latín era tal, a pesar del orden de las palabras en la oración que ponía el verbo al final, lo cual llevaba implícito un esfuerzo mental por comprender lo dicho en el acto lingüístico. Todo ello como resultado de concebir lo que nos rodea como categorías absolutas. Estas existían necesariamente y se aplicaban mediante la determinación casual o gramatical a lo que hoy día llamamos “lo real”. Las categorías eran tarjetas mentales que representaban aquello con lo que el hablante se encontraba en su vivir en su mundo, coincidiendo perfectamente con un verbo también absoluto que subyacía a toda expresión, representando así la síntesis cognoscitiva hecha por el hablante. El hablante romano creaba algo así como fórmulas precisas al hablar, cuya significación absoluta no dejaba lugar a posibles matizaciones. Todo era como se concebía. Lo real pues no era más que el pensamiento que ellos reflejaban sobre lo que concebían.

En conclusión, todos estos hechos de lengua del período clásico respondían a la misma necesidad expresiva: trataban de expresar lo que concebían reflejándolo de forma absoluta. Las categorías determinadas por los casos eran absolutas, abstractas, virtuales y potenciales. La determinación de tipo gramatical o sintáctico orientaba lo designado hacia la función sintáctica que iba a desempeñar lo representado en las categorías, dentro del sintagma o de la oración. Las preposiciones reforzaban la determinación en algunos casos. Las preposiciones utilizadas en los verbos como prefijos determinaban un

valor absoluto de los mismos hacia un aspecto potencial de su significado. Para un hablante del latín, lo real no era individual, no era “cosa”, sino una realidad que había que interpretar en términos de la necesidad absoluta que consideraba en lo que lo rodeaba. Lo real era un estado de conciencia puramente subjetivo. El romano miraba más hacia lo real del conocimiento, algo interno al sujeto, que hacia lo exterior al mismo, hacia lo que hoy llamamos las cosas o lo real. El modo de pensar era absoluto tanto en el modo de concebir lo que los rodeaba, como en el modo de presentar lo que ellos expresaban. Al final, las categorías que creaban eran reales justamente porque las expresaban como ellos mismos la imaginaban, es decir, de forma absoluta y necesaria, lo cual comprobaban como cierto gracias a que las percibían por sus sentidos, como los griegos (cf. § 5.6.). De aquí que hayamos dicho que su concepto de realidad y de lo real era distinto a lo que hoy entendemos como real. Lo pensado, lo representado, lo dicho y designado por ellos coincidía. La cohesión de la expresión, en consecuencia, era muy precisa pues no tenían la necesidad de especificar la individualidad de lo denotado.

4. Síntesis de tres pensares absolutos.

4.1. El pensar cristiano y el pensar sustantivo de los griegos. El ser fijo y presente.

Como ya hemos dicho, los modos de pensar no desaparecen. Se integran unos en otros, formando uno nuevo que es la síntesis cognoscitiva de los pensares anteriores. Los hablantes tienen unas necesidades expresivas determinadas según sea su modo de pensar. Los modos de pensar se definen por el modo como los hablantes conciben lo que los rodea en la circunstancia que les ha tocado vivir, *modo de ser de las cosas*. El modo de pensar propio de la lengua española, el *pensar español*, es la *síntesis* del modo de pensar latino que concibe lo real como etiquetas mentales absolutas, las cuales concuerdan con el modo de concebir lo que existe de manera absoluta, también, y con el modo de pensar sustantivo vigente en el mediterráneo oriental, el *pensar griego*, extendido en la Europa y mundo occidental principalmente por el *cristianismo*. El modo de pensar griego y su modo de concebir las cosas como entidades llegó a la península Ibérica por triple vía: *a)* por la vía comercial a la Hispania exterior, desde hace unos cinco mil años, de mano de los *fenicios*, siendo Gadir, Mainake, Sexi, Abdera, Ebusus, entre otros puertos peninsulares, los centros de influencia. Los fenicios trajeron con el comercio el concepto de *unidad* y los *números*, conceptos muy importantes en la evolución del pensamiento y pensar humanos, incluso en el pensamiento individual de cada hablante, amén de la escritura fonética, que hizo a los hispanos fijarse en la individualidad de los sonidos del habla; *b)* por la vía del cristianismo, traído de una manera u otra por Roma y desde Roma. El cristianismo trajo el concepto de un Dios uno, eterno, que no tiene principio ni fin, que es ubicuo e inmóvil, pero que mueve a todo lo demás, justamente el concepto de ser que había defendido Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso y Aristóteles, el ser que existe en sí mismo de manera absoluta; y *c)* por la vía erudita de pensadores tanto peninsulares, San Isidoro de Sevilla, como del mundo latino, San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino y, por último, Occam. El concepto de ser inicial del cristianismo, en la permanencia de este en la península Ibérica, cambió al compás que cambiaba el pensar español. Al final del largo período que significó la imposición del *pensar individual* (cf. § 5.), el pensar cristiano abandonó el concepto absoluto de concebir lo que nos rodea, transformando lo absoluto en individual. Guillermo de Occam (1290-1349) cuestionó lo real de los universales (no ya las categorías absolutas) y se decantó por la individualidad de lo que conocemos: sólo conocemos los individuos (Ferrater Mora). Este cambio de forma de pensar ya lo había adoptado la lengua española (y el inglés, lengua de Occam, cf. Martínez del Castillo 2016f), con lo que una vez más vemos que primero es el modo de pensar que adopta la comunidad lingüística y después son los

pensadores los que ejecutan el modo de pensar científicamente, creando un nuevo pensamiento. Las cosas, no ya las categorías absolutas, planteaban el problema de la conexión de las cosas entre sí: ¿existen los universales? O, dicho de otra forma, ¿tienen conexión entre sí las cosas que se expresan con la misma categoría que los representa? Ya no cabía hablar de categoría, puesto que las categorías absolutas ya no existían, sino sólo de lo individual, los individuos. Esta polémica se dio en el siglo XIV. ¿Por qué?

Las lenguas romances (el español, entre ellas) y la lengua de Occam (el inglés), en ese período de la historia, tenían ya determinantes adecuados para la expresión de lo que ya eran los individuos, es decir, las cosas, a saber: los *artículos determinado, indeterminado y posesivos*. Es decir, las categorías del hablar estaban ya orientadas hacia lo individual, gracias a dichos determinantes. Las categorías absolutas, entonces denominadas en el siglo XIV como los universales, era el modo de pensar que ya no se aceptaba. Al mismo tiempo, crecía entre los hablantes el gusto por la naturaleza (en el arte, la literatura, la naturaleza y en la concepción de lo religioso, San Francisco de Asís, 1182 – 1226). La naturaleza era difícil de concebir como cosa absoluta y, sobre todo, única, pues había muchos elementos en ella que merecían una atención particular, es decir, merecían ser concebidos como algo individual.

Aportación del pensar cristiano es también la consideración del espíritu, la idea, la razón en el ser humano. En la concepción cristiano-escolástica, los entes y, entre ellos, el ser humano estaban compuestos de dos co-principios substanciales: la forma substancial y la materia. La forma substancial “informaba”, es decir, determinaba en su ser a la materia. Ambos a dos eran co-principios substanciales: no podía darse el uno sin el otro. En el ser humano la forma substancial era el *alma*, el espíritu, gracias a la cual el hombre era absoluto y eterno; y la materia era el cuerpo, gracias al cual el hombre era finito y limitado. El alma era igual para todos los seres humanos, pero estaba determinada en su existir por el cuerpo, gracias al cual el hombre era pecador y necesitaba redención. De esta manera, el hombre tenía que hacerse merecer su vida en el más allá. El hombre altomedieval vivía para ganarse el cielo puesto que su alma era eterna. La idea de alma, espíritu, razón, entroncaba muy bien con el concepto de *logos* o idea de los griegos cuyo máximo defensor fue Platón (427-327, antes de Cristo).

Influencia decisiva para llegar a concebir lo que rodea al hablante como algo en sí e individual, no como algo absoluto, cuya explicación sólo puede ser absoluta, fue el *pensar griego*, transmitido especialmente a través de la doctrina cristiana. Las categorías absolutas del latín, que existían necesariamente en sí mismas, necesitaban objetivarse en los distintos elementos que se veían en la naturaleza. Para ese menester era necesario concebir lo que nos rodea, en sus elementos componentes, como entidades que existen en sí; es decir, concebir sustantivamente lo que los rodeaba. Lo propio del pensar abso-

luto griego, el *pensar sustantivo*, radicaba también en el verbo εἶναι, que se manifestaba en lo que los pensadores griegos decían que eran entes, en plural. De aquí que, para los hablantes del latín, sólo había que hacerlos singulares, es decir, sacarlos de entre las categorías absolutas del latín.

El pensar latino de la última época, pues, en primer lugar adoptó el pensar sustantivo de los griegos y se acomodó al *pensar individual* que lentamente se estaba introduciendo con la adopción de los determinantes artículo e indefinido y los posesivos. El pensar sustantivo griego, como hemos visto más arriba, en contra del latín, expresaba los entes, no sólo como singulares, sino también como individuales, puesto que la lengua griega tenía el determinante artículo (τὸ ὄν; οἱ ὄντες; τὰ ὄντα). El pensar latino de la última época, una vez que aceptó concebir lo designado como entes, aceptó también concebir los entes como individuales. El pensar cristiano sólo conservó lo absoluto en la concepción del ser si este era referido a Dios o el alma. El pensar latino de la última época, por influencia del pensar cristiano, aceptó los entes como realidades que se dan junto a, por causa de, y dependiendo del, ser absoluto, principio y fin de todo cuanto existe. Esta concepción doble del ser, no obstante, estaba prefigurada en la *Categorías* de Aristóteles, cuando Aristóteles hizo la distinción entre la primera de las categorías, la sustancia, que existía en sí y por sí, y las demás categorías, que existían y se daban en la sustancia. La concepción altomedieval del ser consistía en una sustancia absoluta, la Sustancia, Dios, que existía por sí y en sí, y una infinidad de seres que dependían en su ser de la Sustancia.

4.2. El pensar sustantivo y el verbo εἶναι. La ontología del ser.

Émile Benveniste (1966 [2007]), que estudia las *Categorías* de Aristóteles, exclusivamente desde el punto de vista lingüístico y que llegó a la conclusión de que ese primer intento de hacer una ontología del ser no hacía más que una proyección conceptual de la lengua griega, tras la explicación lingüística de las mismas, se pregunta el por qué de las *Categorías*. La respuesta la encuentra Benveniste en la naturaleza y función del verbo *ser* en la lengua griega. Sin ser un predicado él mismo, el concepto de “ser”, εἶναι, es la condición de todos los predicados. Lo era también en latín, como hemos visto más arriba, condición de las lenguas indoeuropeas. El griego ha hecho de este verbo usos harto singulares. Lo mudó en función lógica, la de cópula, gracias a su valor absoluto. El mismo Aristóteles observaba ya que, en esta función, el verbo no significa propiamente nada, sino que opera como una síntesis. Por este hecho, el verbo εἶναι ha recibido una extensión más vasta que cualquier otro. Por añadidura, “ser” puede tornarse, gracias al artículo, en una noción nominal tratada como una cosa; permite variedades, por ejemplo, en su participio de presente, sustantivado él mismo y en varias especies (τὸ ὄν; οἱ

ὄντες; τὰ ὄντα); puede servir de predicado a sí mismo, como en la locución, τὸ τὶ ἦν εἶναι, que designa la esencia conceptual de una cosa, la *quidditas*³; y no hablemos —dice Benveniste— de la pasmosa diversidad de los predicados particulares con los cuales se puede construir, mediando las normas casuales y las preposiciones... Y añade textualmente Benveniste: “es en una situación lingüística así caracterizada donde pudo nacer y desplegarse toda la metafísica griega de “ser”, las magníficas imágenes del poema de Parménides, así como la dialéctica del Sofista”. La lengua no ha orientado la definición metafísica del “ser”, pero ha permitido hacer del “ser” una noción objetivable que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como no importa qué otro concepto (Benveniste 2007, I: 71).

Esta variedad de empleos de “ser”, en griego, es un hecho de las lenguas indoeuropeas, de ningún modo una situación universal ni una condición necesaria. Ni que decir tiene —insiste Benveniste— que los pensadores griegos, dadas estas condiciones, han actuado sobre la lengua griega, enriquecido las significaciones, creado formas nuevas. Es, sin duda, de la reflexión filosófica sobre el “ser” de donde surgió el sustantivo abstracto derivado de εἶναι. Benveniste nos lo describe en su formación histórica: primero fue ἐσσία, en el pitagorismo dorio y en Platón, después fue οὐσία que, al final, se impuso. En conclusión, la estructura lingüística del griego predisponía la noción de “ser” a una vocación filosófica.

Y este concepto de ser es el fundamento de lo que Ortega y Gasset llama *el ser sustantivo* que, a través del griego, caracteriza hoy el pensar de las lenguas occidentales. Esta interpretación de Benveniste coincide en lo esencial con el estudio de Boman (1954, apud Ferrater Mora), quien hace notar el carácter contingente del concepto de ser en los griegos. Contraponen la concepción fundamentalmente “substancialista” o sustantivo de la realidad, propia de los griegos, frente a la concepción dinámica de los hebreos. La concepción aristotélica se debe a su modo de pensar —*el pensar estático griego*— que es propio de los indoeuropeos en general. En su contra, el modo de pensar de los hebreos es *el pensar dinámico*. De aquí que los griegos, —y los indoeuropeos en general—, tiendan a concebir el “ser” o la “realidad” como “presencia” (el ser que está ahí, que diría después Heidegger, refiriéndose al ser humano), en tanto que los hebreos, y acaso todos los pueblos semíticos, tiendan a concebirlo como un “devenir real”. Concebir el “ser” como “presencia” equivale a concebirlo como “substancia” (Aristóteles). Y coin-

³ La tradición latina suele traducir esta expresión o bien, *quod quid est esse* (Boecio), o bien con una expresión nominal, *quidditas*. Debido a su mayor manejabilidad este segundo término ha hecho fortuna entre las lenguas románicas. En español, sin embargo, ha sido rechazado por la Real Academia Española de la Lengua. La *quidditas* no es más que una paráfrasis de la traducción de Boecio (cf. Candel Sanmartín, 1982: 79, nota 12).

cide también con Ortega y Gasset cuando, hablando de las creencias, señala la fe en el ser sustantivo,

el ser de las cosas, donde ser significa algo fijo y estático, el ser que ya es cada cosa. El prototipo de ese ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser siempre lo mismo (cf. Ortega y Gasset 1996: 234-236).

Esta es la razón por la que fue fácilmente introduciéndose en un contexto también absoluto cual era el de los hablantes del latín de las categorías absolutas y el verbo *sum*.

4.3. El pensar sustantivo y el pensar como devenir de los hebreos.

El cristianismo trajo consigo un componente dinámico propio del pensar de los hebreos. No llegó a crear un modo de pensar específico, pero sí dejó su impronta. En la Biblia se describe la creación y es presentada como un “devenir”, dimanado de lo absoluto de Dios. La creación es presentada no como algo fijo y que está presente sino como algo que llega a ser:

dijo Dios: 'haya luz'; y hubo luz. Y vio Dios ser buena la luz, y la separó de las tinieblas y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche, y hubo tarde y mañana (Génesis, 1, 3-5).

En este pequeño texto podemos ver varias cosas, *a*) la luz aparece como realidad ya hecha en el momento mismo de su creación, lo mismo que la tarde y la mañana: tienen que existir necesariamente porque Dios la contempla de antes de ser dichas; *b*) la luz surge de su contrario, las tinieblas que, debido a su carácter necesario, existían de antes de la luz, porque Dios las separó de la luz; *c*) la luz deviene tras la palabra de Dios, no de la nada, sino de las tinieblas; y *d*) y Dios contempla su creación y dijo ser buena. ¿Por qué? Porque Dios comprende lo que ha hecho y creado siendo, pues, capaz de interpretarlo justo porque Él mismo lo ha hecho (interpretación que podría hacerse a la luz del pensamiento de Giambattista Vico, cf. § 6.1.).

Este concepto de ser, *devenir*, no llegó a enraizarse en la lengua española. Ha quedado como concepto en el francés y otras lenguas y de aquí que en contextos académicos pasara al español para explicar el ser. Al contrario: la explicación que se ha hecho de la creación durante casi dos milenios ha sido interpretada según el principio aristotélico de causalidad: la luz fue hecha porque dimanaba de la voluntad de Dios, el Dios único, eterno, inmóvil, creador, omnisciente y todo poderoso, interpretación esta que es acorde con pensar absoluto de los cristianos y que, sin embargo, no cuadra con que Dios contemplara lo hecho por Él mismo.

5. El nacimiento de la lengua española. La tendencia analítica como hecho de evolución de la lengua española.

5.1. El pensar individual: el problema

El problema, pues, que se presentaba a los hablantes del latín de la última época de la península Ibérica consistía en expresar lo que los rodeaba convertido en entes, ejemplares únicos en sí mismos y singulares, no como categorías absolutas, que se concebían antes de su aplicación a lo externo al hablante y que se consideraban como existentes en sí mismas. Después de concebir los ejemplares como entes singulares e individuales, estos se podrían enclavar en lo universal de los mismos, no en lo absoluto. Como hemos visto, los medios de expresión del latín del período clásico no preveían la expresión de lo individual. Ahora bien, como las lenguas valen para todo discurso posible (Coseriu), los hablantes del latín de la última época podrían buscar recursos dentro del propio latín que expresaran lo que los hablantes pretendían. De esta manera, el problema consistía en compaginar una nueva forma de concebir la realidad, por un lado, y encontrar medios adecuados para la expresión de esa nueva necesidad significativa, por otro. Desde el punto de vista del acto del conocer (cf. §§ 2.1. a 2.3.), la nueva necesidad expresiva implicaba, pues, una *nueva operación intelectual de la determinación*. La determinación habría de orientar el constructo virtual y potencial creado (formas del conocer), convertido en categorías, hasta hacerlo individual y real según la nueva concepción de lo real, creando, con ello, la concepción de lo que hoy llamamos “las cosas”.

Menéndez Pidal (1968: cap. I) no habla de hechos de evolución cuando quiere definir el español respecto del latín sino de *tendencias*. Son las tendencias de las que habla Menéndez Pidal las que nos interesan aquí puesto que éstas se desarrollan en muchos estados de la lengua y durante largos períodos de tiempo, motivo por el que, con Coseriu (1988), prefiero llamarlas *hechos de evolución* de la lengua española. Los hechos de evolución no afectan sólo a un nivel de habla, digamos, el habla vulgar, sino a la técnica del hablar en todo su conjunto. Engloban en sí mismos muchos hechos de lengua y todos ellos constituyen un hecho del *tipo de una lengua* (Coseriu 1988). De esta manera nosotros podremos explicarnos el por qué, es decir, podremos entrever en esas tendencias el modo de pensar que perseguían los hablantes cuando adoptaban formas que se conformaban según la idea que las definía. Las tendencias señaladas por Menéndez Pidal (1968 § 73) están englobadas dentro de la que llama *la tendencia analítica*.

5.2. La tendencia analítica (=perífrasis frente a la síntesis gramatical) como hecho de evolución en español

Ya hemos dicho más arriba, que el latín, frente al español de hoy día, era muy conciso, fruto de concebir categorías absolutas que valían para todo y de un verbo *sum* absoluto que era la condición sintética de todo predicado. Como fruto del acto de conocer, un modo de pensar histórico lleva en sí mismo su propia evolución, que es lo mismo que decir, su propia inestabilidad: la creatividad humana individual, que es nueva por definición, y nunca fija ni inmutable. El pensar como actividad (=creación) es algo absoluto, pero como ejecución es siempre algo limitado e histórico, algo que se da en la historia y está sujeto a los vaivenes de la historia. Una lengua, como resultado del modo de pensar de una comunidad lingüística, nunca constituye un conjunto de formas fijas. El propio acto del hablar, decir y conocer, siendo individual y, sobre todo, siendo nuevo, es innovador en sí mismo. Como consecuencia, una lengua no es absolutamente concisa ni absolutamente explícita. Si es concisa, caso del latín, esta concisión lleva consigo la tendencia contraria, la explicitud. De esta manera, podemos ver la *concisión frente a la explicitud* como un hecho de evolución que tiene muchas realizaciones y que, con el tiempo, puede definir una lengua como distinta de otra.

Tomando como ejemplo el latín como una lengua muy concisa, hemos visto que para tal condición, la lengua se valía fundamentalmente de los casos no necesitando otros elementos de relación. Por el contrario, podemos decir que el español actual es una lengua muy explícita o analítica, con muchos determinantes, conjunciones y preposiciones y otros muchos recursos, para concebir la realidad según distintos modos de concebir lo que nos rodea, los cuales definen el modo de pensar de sus hablantes. El pensar de las categorías absolutas del latín, gracias a la tendencia a la explicitud o tendencia analítica en el latín de la última época, dio lugar a lo que he llamado el *pensar individual* y, con ello, a la lengua española. Para estudiar este hecho miramos de nuevo al acto del conocer y nos detenemos en la operación intelectual de la determinación (cf. § 2.2. y 2.3. y apéndice I).

En el español, la tendencia analítica se manifestó en el uso frecuente de las *preposiciones*; la aparición de los *artículos determinado e indeterminado*; la aparición de los llamados verbos auxiliares *haber, ser y estar*; y, sobretodo, en la morfología, pues “esta actúa para asimilar categorías de palabras que desempeñan igual función gramatical”, igualando la terminación de los singulares, los femeninos en los nombres, adjetivos y participios, o las diversas formas del verbo (Menéndez Pidal 1968: 204). A todos estos elementos habría que añadir la aparición de los determinantes posesivos, ya que en su uso, en el latín clásico, aparecían como pronombres.

5.3. El pensar individual: las preposiciones.

Hemos definido el modo de pensar latino como un modo absoluto, muy conciso, en el que las categorías eran absolutas y estaban completadas con la síntesis cognoscitiva del verbo *sum*. Hemos visto también que durante el período clásico había un número reducido de preposiciones, las cuales se usaban indefectiblemente en combinación con un caso muy concreto, no libremente. Veíamos entonces una excepción: el nombre de Roma y, por analogía con Roma, los nombres de ciudad, los cuales no llevaban ninguna preposición, *Catilina Roma per Etruriam ad Galliam fugit*. Explicábamos este hecho como un arcaísmo, un uso fijo que venía de una época anterior. Los romanos del período clásico comprendían perfectamente que Roma no llevase preposición porque en etapas anteriores de la lengua, al no existir las preposiciones, el uso de Roma sin preposición se había petrificado. No en vano, Roma, en el período anterior a su expansión territorial, era la única ciudad que era objeto de su decir. El resultado era que durante el período clásico las preposiciones introducidas en la lengua constituían expresiones redundantes: el caso y la preposición desempeñaban la misma función. La preposición tenía la misión de reforzar la función determinadora del caso. Con la introducción de las primeras preposiciones en latín, manifiestas ya en el período clásico, nacía así la *tendencia analítica*, que acabaría con los casos y convertiría las preposiciones en imprescindibles.

La función que desempeñaban las preposiciones en el período clásico consistía en determinar las formas del conocer, creadas hasta la nominación (cf. apéndice I), hacia las funciones gramaticales y sintácticas, nada más. En el caso de las expresiones redundantes, especialmente en aquellas que forman sistemáticamente un hecho de lengua, sus elementos pueden evolucionar de dos maneras distintas: unas pueden reafirmarse durante siglos y otras, tras haber sido aceptadas, pueden dar origen a una evolución posterior. Este fue el caso de las preposiciones, las cuales competían con los casos en la *función determinadora*. Como expresiones redundantes, las preposiciones hicieron innecesarios los casos a los que ellas acompañaban en un principio. Una vez libres de los casos, las preposiciones adquirieron valores propios.

El uso de las preposiciones y los artículos, que veremos en el epígrafe siguiente, hicieron cambiar la forma de concebir lo que nos rodea: lo que nos rodea no puede ser parte de una categoría absoluta que tiene que existir necesariamente y que se manifiesta por todas partes. Lo que concebimos de nuestro alrededor son cosas individuales, a las que percibimos directamente, cada una con una razón de ser distinta y que, agrupadas entre sí las que son iguales, forman no una categoría sino un universal, conseguido este por reflexión, es decir, por abstracción sobre las cosas, y no porque demos por supuesto que existan por necesidad o por sí mismas. La determinación cognoscitiva que se da en el acto lingüístico, de esta manera, estaba orientada hacia lo que los hablantes pretendían:

la *individualidad de lo concebido*, lo que hace que hablemos de *cosas* y no de lo que nos rodea. Lo que nos rodea resultó ser *cosas*, las cosas entre las cuales nos desenvolvemos en este mundo.

Con las preposiciones y los determinantes artículos y posesivos nació lo que he llamado el *pensar individual*, que forma construcciones analíticas, un pensar distinto a los anteriores, pero que era el resultado del pensar sustantivo de los griegos y el pensar absoluto del latín. Era el pensar individualizador que miraba hacia lo concebido de forma individual, porque lo que nos rodea es un algo concreto, percibido por nuestros sentidos. Anteriormente, en el latín, lo que se concebían eran etiquetas que representaban categorías que dábamos por supuesto que existían, ya que lo mental era antes que lo que nos daban los sentidos. El mundo que concebían los romanos y los griegos era un mundo *primigenio*, es decir, un *mundo mental interior*, proyectado hacia el exterior. Ahora con el pensar individual, al encontrar en nuestro mundo cosas y no categorías, el mundo es interpretado interiormente, pero en sí mismo es un *mundo exterior*, que nos vale para comprobar si lo interior se asemeja a lo exterior, introduciendo de esta manera un nuevo concepto de lo real.

5.4. El pensar individual: los artículos determinado e indeterminado.

La tendencia analítica del español era el resultado de una paulatina introducción de un modo de pensar nuevo. La introducción del modo de pensar griego en el mundo romano y latino, introducido a través de los conceptos explicados en las iglesias, catedrales y conventos, hacía concebir las ideas absolutas del latín como entes o sustancias fijas y presentes en sí mismas. Esto unido a la *objetivación lingüística* daba como resultado el que se concibiera lo que nos rodea como algo fijo, estático y que está siempre presente. Es decir, tanto el pensar latino con sus categorías absolutas y su síntesis cognoscitiva con el verbo *sum*, la nueva concepción de ser como sustancia de los griegos y el nuevo modo del ser uno y absoluto, que era el dios de los cristianos, confluían entre sí en lo que cada uno de estos modos de pensar tenía de absoluto. Ahora bien, las categorías del latín, que eran flexibles en cuanto a lo que designaban puesto que, como hemos visto, no tenían designación potencial, con la fijación griega y cristiana del ser llegaron a ser inoperativas. Las categorías absolutas, del latín, perdían así toda su flexibilidad y operatividad, debido a la diversidad que los hablantes encontraban en el mundo exterior. Desde dentro del latín, empezó a modificarse la expresión de las categorías con los determinantes que entonces tenía el latín. Los determinantes que entonces tenía el latín, sin embargo, no expresaban lo que los hablantes pretendían: sólo se aproximaban a ello. Había que crear, valiéndose de los existentes, unos determinantes específicos que expresaran sólo lo individual.

El interés por lo individual frente a lo absoluto y definitivo ya se había manifestado en el pensamiento de Aristóteles, primer filósofo que sistematizó su propia teoría. De las tres grandes aportaciones del pensamiento griego, el ente de Parménides, fijo e inmutable, las ideas de Platón y el existente (Ortega y Gasset 1992a), que Aristóteles añadió al ente de Parménides, concibiendo así una doble realidad en el concepto de ser: el ente (la substancia, el “ser”) y el existente (el “ser caballo” o el “ser hombre”, lo particular), pervivió la doble realidad del ente. Aristóteles, en sus *Categorías*, quiso poner orden en el mundo introduciendo lo mental en el mismo, de tal manera que se pudiesen estudiar las cosas en sí, es decir, que se pudiese estudiar lo que constituye la individualidad de lo que nos rodea. La pretensión de Aristóteles era “decir de lo particular”, estudiar lo particular (ἐν μέρει λεγόμενα=decir en parte) de lo que constituyen las cosas. Esta misma pretensión había comenzado en el latín de la última época y duró toda la edad media, alterando los medios de expresión de tal forma que expresaran lo que los hablantes buscaban, lo individual de lo que percibían. Nació así el modo de *pensar individual* y nacieron *las cosas*.

El *pensar individual* era muy radical respecto del pensar absoluto (§ 3.). Son dos pensamientos antagónicos, fruto ambos de ese pensar radical basado en el verbo *sum* o εἶναι y las categorías absolutas. La gran innovación del latín de la última época, que la lengua ejecutaría y desarrollaría durante toda la edad media, consistió en inventar un modo distinto de determinar las categorías creadas en el acto del conocer (§§ 2.2. y 2.3.). Así, el interés del hablante medieval español era hablar de lo que hoy llamamos las cosas, decir de lo que lo rodeaba, que no era más que la cosa concreta que le daban sus sentidos. En el español, la determinación, desde entonces, va orientada no hacia la función sintáctica que una categoría mágica utilizada en el acto del conocer podría desempeñar en la oración, sino hacia lo individual, lo que le daban los sentidos y hacia lo que los hablantes trataban de representar, primero mentalmente y después, en palabras de la lengua.

En latín, existía una rica gama de determinantes demostrativos, *hic, haec, hoc; is, ea, id; iste, ista, istud; e ille, illa, illud*. Estos determinantes denotaban relaciones de proximidad, cercanía y lejanía del objeto concebido respecto del hablante. En sí mismos considerados estos determinantes, hasta cierto punto, respondían a las nuevas necesidades de los hablantes. El español, tras los usos del latín con algunos de estos determinantes, optó por crear uno nuevo a partir del determinante más alejado de los dos intervinientes que crean el lenguaje: el Yo y el Tú en el *diálogos*. Este determinante era el más adecuado para crear un valor y función nuevos. *El* y *la*, que ya no denotaban más lejanía que la que está fuera de la conciencia del hablante, como artículos provienen del demostrativo *ille, illa*, que determinaban las formas del conocer hacia lo más lejano del que habla.

Y el efecto era el que se buscaba. Se trataba de referir lo ajeno a la persona, algo ya no proveniente del mundo interior, creando así lo que hoy llamamos las *cosas*, asuntos

pragmáticos que son objeto del decir y que tienen que ver con la circunstancia en la que se encuentra el hablante en cada momento, lo que, para Ortega, constituye “lo otro”. *El* y *la*, y *los* y *las* asimilan las cosas que crean a la llamada tercera persona. Pero, tanto para Benveniste como para Ortega y Gasset, el llamado pronombre personal de tercera persona “está por razones semánticas y funcionales más próximo a los deícticos que a yo o tú” (Benveniste 2007, I: 172: 178). Para Ortega, *él* es un mero determinante, no un pronombre, ya que *él* no participa en el *diálogos*, el cual, en realidad, no constituye la creación del lenguaje en el *diálogos*, siendo tan extraño al mismo como las cosas (Ortega y Gasset 1987).

Los nuevos determinantes, *el*, *la*, *los* y *las*, reforzados con *un*, *una*, *unos*, *unas*, son los determinantes que hoy designan lo externo al ser humano, que es quien crea el *diálogos*. Orientan las categorías nominadas hacia lo individual de las cosas mismas, ya que las cosas, como a la vez nos enseñaba el pensar substantivo helénico, constituían un algo que “está ahí”, algo fijo y siempre presente, conformando lo ajeno a nosotros. De esta manera, gracias a los nuevos determinantes, las categorías que en el acto del conocer son virtuales y potenciales y representan lo universal (Occam, cf. 4.1.), no son absolutas, pueden adaptarse a lo que rodea al sujeto, que es concreto y finito y que aparece como nos lo representa nuestra capacidad de conocer, orientada por nuestra imaginación y nuestros sentidos.

El cambio hacia el artículo individualizador no fue radical, sino, como todo cambio lingüístico y cognoscitivo, fue titubeante. Los demostrativos *iste*, *ista*, *istud*, e *ille*, *illa*, *illud* sirvieron como un paso intermedio para la creación del artículo determinado. Para Menéndez Pidal (1968: 260), el artículo apareció en el latín de la última época. Dice al respecto,

el artículo no es sino un demostrativo que determina un objeto más vagamente que los otros demostrativos, sin significación accesoria de cercanía ni alejamiento; sirve sólo para señalar un individuo particular entre todos los que abarca la especie designada por el sustantivo.

Y añade: “cualquier demostrativo pudo haber debilitado su significación y quedar con la vaga determinación de artículo”. Y, así, podemos verlo, cuando el español aparece ya como lengua independiente del latín: *Mio Cid aguijó con estos cavalleros quel sirven*. Para Menéndez Pidal, *estos* cavalleros refiere a *los* “cavalleros que le sirven”; *vayamos en aquel dia de cras*, “vayamos en el día de mañana”. Los romances se fijaron en el derivado de *ille*. Pero, hay que señalar que no hubo debilitación como dice Menéndez Pidal, sino creación nueva a partir de elementos tradicionales con una determinación nueva, que es lo importante, ya que tiene que ver con el conocer de lo individual. Se trataba de individualizar lo percibido sin conexión ni relación a la proximidad, cercanía ni lejanía.

Por otro lado, el artículo indeterminado, tomado del numeral, se introdujo en la lengua como uso determinativo orientado también hacia lo individual y singular, *una feridal dava*, (=le hacía una herida). Si bien la individuación como función existía en el primer numeral, esta función es muy distinta de la determinación. La determinación indefinida, singular y plural, era también nueva.

La introducción de los determinantes artículos llevó consigo un desequilibrio dentro del sistema de la lengua, bien fuera la lengua latina de la última época, o bien la lengua proto-hispánica que entonces se hablaba. Esta, a la vez que introducía los determinantes artículos, ignoraba los casos en los nombres, adjetivos y participios. Como consecuencia, al desaparecer los casos las palabras mismas se unificaron desde el punto de vista formal. Y, por otro lado, al unificarse la forma de las palabras, el orden de las palabras en la oración también cambió. Una vez unificada la forma de las palabras, había que dejar claro qué palabra desempeñaba la función de sujeto y qué palabra desempeñaba otras funciones sintácticas usando los nuevos determinantes y alterando el orden de las palabras en la oración.

Por último, la creación de las cosas de la manera descrita llevó consigo un nuevo concepto de lo real. Lo real a partir de la edad media se basaba en lo individual con lo que la objetivación de las cosas, especialmente si estas eran abstractas, llevó a concebir lo que nos rodea como algo que está ahí y es de naturaleza fija, como algo sustantivo.

5.5. El pensar individual frente al pensar de las categorías absolutas: la desaparición de los casos.

Según Menéndez Pidal, las desinencias casuales latinas dejaron de usarse reduciéndose sólo a la forma del acusativo, quedando recuerdos aislados de los otros casos. Pronto la pérdida de la *m* final del acusativo llevó a la nivelación de las formas en *ō*, para la segunda declinación, o *ū*, para la cuarta. Así de *cervŭm*, *manŭm* resultó *cervō*, *manū*. Los dativos, por el contrario, fueron sustituidos por el acusativo precedido de la preposición *ad*. Ya en Plauto se encontraban formas como *hunc ad carnificem dabo*; y en tiempos de César y Sila se escribía vulgarmente *ad id templum data*. Es de señalar, como lo hace Menéndez y Pidal (1968: 206), que del dativo no se ha quedado rastro alguno en las lenguas romances a no ser en el rumano. Y la razón de este hecho es fácilmente deducible. El dativo desapareció sin dejar rastro porque la preposición había desempeñado la misma función del caso antes de la propia desaparición de los casos, como indican los ejemplos aducidos por Menéndez Pidal. Para un hablante del latín de la última época, el uso de las preposiciones estaba encaminado a identificar la función que las palabras desempeñaban en la oración. Antes que en el caso, el hablante tenía que fijarse en las preposiciones. Con esto podemos ver la función desempeñada por las preposiciones en el nacimiento de la lengua española: contribuyeron a la desaparición de los casos.

Caso algo parecido ocurrió con el genitivo. Para Menéndez Pidal, el genitivo se perdió seguramente antes de la época romance. La relación de dependencia se expresó con la preposición *de*. En las inscripciones se hallan ejemplos como *curator de sacra via, oppida de Samnitibus*. Los nombres de lugar gozaron de mayor permanencia quizá porque eran concebidos como “cosas” ya existentes, cosas que están ahí y son de naturaleza fija. Así de *monasterium Sancti Justi* vemos *Santiuste*; *Sancti Quirici*, *Sanquirce*; o del monasterio de San Emeterio, *Santander* (*Sancti Emetherii* > *Sancti Emderii* > *Sancti Endere* > *San Andero* > *Santendere* > *Santanderio* > *Santander*). Igualmente, las cosas que ya se concebían como cosas individuales como *el Fuero Juzgo*, que proviene de *Foru(m) Iudicu(m)*; *condestable*, de *comite stabuli*; *Otoro*, *Villatoro* (barrio de Burgos), de *Villa Gotthoru(m)*; o *Toro* y *Campotoro*, de *Campi Gotthoru* (Menéndez Pidal 1968: 207).

El vocativo no expresaba relaciones sintácticas y no necesitaba forma especial. En todas las declinaciones excepto en la segunda tenía la misma forma del nominativo. Sólo algunos nombres propios muy usados en vocativo conservaron su forma: *Jacobe* que dio *Yagüe* y como grito de guerra *Santi Yagüe*; *Jesucriste* (en el *Poema de Fernán González*) (Menéndez Pidal 1968, 207).

Según Menéndez Pidal, la generalidad de los romances, desde sus orígenes, no conoció ninguna distinción entre los casos de nominativo y acusativo, usando, pues, una sola forma. El español no reconoció más que la propia del acusativo. Los restos de nominativo clásico son esporádicos: la -s del nominativo aparece por influencia eclesiástica en *Dios*, *Jesús*, *Carlos*, *Marcos*, los nombres rústicos *Domingos*, *Pabros*, *Toribios*, y en el topónimo *Roncesvalles* de *rumĭcis vallis* (valle de las acederas, plantas medicinales). También provienen del nominativo nombres imparisílabos como *judex*, *júdez* o *juéz*; *pomez*, *pómez* y nombres como *prĕsbyter* y *magister* (Menéndez Pidal 1968: 208-209).

Estos hechos nos llevan a la conclusión de que la lengua originaria, el latín, era la que llevaba en sí misma el germen de su propia evolución. El español nació cuando los hablantes no hicieron más que desarrollar las tendencias que habían aprendido al aceptar el latín en sus territorios. Era el latín el que inició el cambio en el modo de pensar y concebir las cosas. A este respecto no debemos olvidar la crisis de pensamiento que ocurrió en el mundo antiguo los siglos I antes de Cristo y I después de Cristo, siendo superada dicha crisis con la irrupción e implantación de las doctrinas de San Pablo, y después con la formulación definitiva de las mismas por San Agustín y los llamados Padres de la Iglesia (siglo IV) (cf. Ortega y Gasset 2005), dando lugar al *pensar cristiano*, que vino a significar la introducción del pensar griego, el pensar sustantivo, transportado a occidente desde el Mediterráneo Oriental.

Cuando el español aparece como lengua distinta del latín (en el *Poema del Mío Cid* o Berceo), las preposiciones se usan frecuentemente, aparecen los determinantes artículos y posesivos, y ya han desaparecido los casos: *de los sos ojos - tan fuertemientre llorando* (14); *Mío Cid por Burgos entrove/ en sue compañía / sessaenta pendones/; exien lo veer mugieres e varones/ burgueses e burguesas/ por las finiestras sone/ plorando de los ojos/ tanto avien el dolore; con gran recabdo* (18); *e tornós pora su casa* (18); *de rredor dél / una buena compañía* (18); o ya fuertemente implantados los determinantes en, *el duelo que fizo la Virgen María el día de la Pasión de su fijo Jesu Cristo*.

5.6. El pensar individual: los verbos, *ser*, *estar*, *existir* y los verbos auxiliares como soporte del pensar individual

Fruto también de la tendencia analítica frente a la concisión del latín, tenemos en español la utilización de los verbos *ser*, *estar* y *existir*, y *ser* y *haber* como auxiliares de otros verbos que aportan por sí mismos el significado de la expresión. De esta manera, podemos distinguir en el paradigma verbal del español los verbos auxiliares de los verbos léxicos. Aparte de estos y dentro de mismo paradigma, podemos encontrar *verbos modales*, como ciertos usos de *tener* y *haber* (cf. § 5.7.). Los verbos *ser*, *estar*, *existir* y, hasta cierto punto, los verbos modales no son más que desarrollos históricos de la función de cópula cognoscitiva, generalmente representada por el verbo *ser*, pero que aparece de forma regular dentro del paradigma verbal en los llamados modos verbales (indicativo, subjetivo, optativo, en el español; o en el griego antiguo, en las diátesis del perfecto y de los perfectos medios). Es decir, la expresión de la síntesis cognoscitiva no es ni mucho menos uniforme en las lenguas que provienen del indoeuropeo. En el *pensar indoeuropeo*, supongamos que pensar primigenio, aparecían muchos modos de expresar lo que hoy podemos llamar “estado de cosas”, modos de pensar que no siempre aparecen en las lenguas derivadas del indoeuropeo. En comparación del español respecto del latín, en el español aparecen más expresiones modales propias del indoeuropeo que en el latín. En el latín, por el contrario, aparecen expresiones tales como *opus est* y *licet*, que ejercían la función predicativa. Dicho de otra manera: la síntesis cognoscitiva aparece como más variada en el español que en el latín, a al menos, como diferente.

El verbo *ser* aparece en español como un vestigio directo del verbo que hace ver la presencia y la fijeza de aquello que es. Lo que es, lo es porque hay algo detrás de lo que lo hace ser y estar presente a la vez. De ahí el carácter de fijeza, duración y eternidad que se atribuye a lo que es, los entes del griego. Para comprender el valor del verbo *ser* en las lenguas romances tenemos que hacer una incursión en la ontología del ser de los griegos, base nocional de lo que son las cosas. Según Benveniste, el verbo *ser* es el verbo más típicamente indoeuropeo, que tuvo quizá su máxima descripción en la ontología

del ser de los griegos, la forma de ser de algo pensado que existe como algo que es en sí, fijo y que está presente a la vez.

Cuando Aristóteles concibió sus *Categorías*, las pensó dentro del *Órganon*, serie de obras que tenían por cometido preparar la mente para el estudio de lo que hoy llamamos las cosas. Dentro de las categorías, Aristóteles distinguió diez tipos, seis que tienen que ver con el sustantivo como elemento gramatical y lingüístico: la substancia (οὐσία, οὐσία πρώτη), el cuanto (ποσόν, ποσοτής), el cual (ποιός, ποιότης), el relativamente a qué (πρός τι), el dónde (ποῦ) y el cuándo (ποτέ); y cuatro que tienen que ver con el verbo: el verbo hacer (ποιεῖν) (activo), padecer (πάσχειν) (pasivo), estar en postura (κεῖσθαι) (verbo modal) y el estar en estado (ἔχειν) (verbo modal, también). Las *Categorías* de Aristóteles no fueron entendidas desde los comentaristas, como hemos visto. Aristóteles, como no podía ser menos, describió la ontología del ser según la estructura gramatical, sintáctica y semántica propia de la lengua griega, con lo que puso el énfasis del ser en aspectos puramente lingüísticos. No obstante, describió las categorías según un criterio ontológico. Aristóteles distinguió la substancia, el ser que existe en sí mismo y no necesitaba nada más para ser (οὐσία οὐ οὐσία πρώτη), y el ser que es en otra cosa, siendo esta otra cosa la propia substancia. Esta distinción la expresa Aristóteles de otra manera: el ser en sí, κατ' αὐτό, al que llama la substancia, y el ser que es por accidente, κατά συμβηκεώς, el ser que es en una substancia. Luego, estamos hablando de la misma cosa: el ser en sí, que es el que importa, y los accidentes del ser que son todos ellos “lingüísticamente”, fruto de la síntesis del conocer. Por otro lado, para Aristóteles, el fundamento del ser era la acreditación de los sentidos (Ortega y Gasset 1992a, passim). Es decir, para Aristóteles, el ser está ahí y es de naturaleza fija y, por tanto, se puede percibir tocándolo (θιγγανειν). De esta manera el ser está frente a nosotros en la piedra, el árbol, los animales y las cosas, y con base en el ser tenemos las demás categorías, la cantidad, la calidad, el relativo a qué, el dónde, el cuándo, el ser activo, el ser pasivo y el ser de forma condicional, modal y temporal, modos de ser que se dan en la substancia. De otra manera: el ser que es en una substancia, κατά συμβηκεώς, es así solo porque así lo expresa la lengua griega. Y este es el valor ontológico que Aristóteles quiso dar a sus categorías (cf. Martínez del Castillo 2011): el ser substancia, lo permanente frente a lo accidental y condicional, fruto esto último de la expresión lingüística de la lengua griega. Esta concepción doble del ser facilitaba distinguir lo que era ser en esencia y lo que era ser contingentemente, lo que era individual en sí y se definía como ser en cuanto que era individual, es decir, cosa.

El concepto de *ser* que nos ha llegado hasta el español es el concepto de ser como substancia, en un doble sentido algo diferente: *a)* el ser que es por sí, el ser substancia, y *b)* el modo de ser expresado de forma hipotética, en determinados verbos, que indica cómo el ser es en la substancia. El primer sentido es el concepto absoluto del ser. El segundo

es el sentido modal, condición lingüística que aparece como ser. Así decimos, *yo soy; estoy aquí; yo pienso; yo existo*, expresiones en las que la síntesis cognoscitiva se ejecuta con verbos especializados en expresar la cópula predicativa de manera propia. Si, por el contrario, yo digo, *yo he sido profesor durante toda mi vida*, lo que digo del “ser profesor” lo condiciono a tres modos de ser: *a)* un modo de ser que define una actividad (*enseñar*), *b)* ese modo de ser condicionado al pasado, y *c)* ese mismo modo de ser, que al ser condicionado al pasado, tiene algún tipo de implicación que dura hasta el momento presente. Es decir, que tenemos el ser que es en sí y el ser que condiciona el modo de ser de otro ser, según la lengua española. En este sentido, en español, el verbo *ser* se utiliza para formar una de las voces que el indoeuropeo tenía, la voz pasiva, *yo soy amado*, en donde el verbo *ser* auxilia al participio de *amar* para expresar un modo de ser, no el ser en sí mismo sino el modo de recibir la manera de ser desde algo distinto al sujeto. Por otro lado, como veremos más adelante (cf. § 8.4.), cuando hablemos de la ontología de las cosas en español, asignaremos al verbo *estar* la función que desempeñan las cosas en una predicación determinada. El verbo *estar* se define en función del modo de ser que las cosas pueden desempeñar coyunturalmente; *la ventana está abierta*, la ventana aparte de ser en sí misma ventana porque es substancia, cumple la función de estar abierta, el ser y el existir de la cosa referida, distintos modos de ser manifiestos en el paradigma verbal.

5.7. El pensar individual: el verbo *haber* como auxiliar

El sistema verbal del griego de Aristóteles poseía una estructura gramatical y sintáctica muy diversa del latín. Ambas provenían del indoeuropeo. Este hecho nos permitirá explicar formas que aparecen en el español, que no aparecían en latín y que sí aparecían en el griego. En el griego de Aristóteles existía lo que llamamos la voces activa y media como modos de decir principales y, junto a estas, existía la voz pasiva, de menor importancia que la voz media de la que deriva. Y existían también las llamadas diátesis o expresiones modales como la del perfecto y la que formaban los perfectos medios del verbo ἔχειν (=estar en cierto estado, sentido modal, según mi interpretación) y la que formaba el verbo medio κείσθαι (estar en postura, también modal), que se armoniza con la diátesis de perfecto (Benveniste 2007, I: 68-69) (cf. más abajo § 8.4.).

El verbo ἔχειν, *tener*, tenía un valor léxico y otro modal (diátesis). Este uso modal aparece en el español en el verbo *haber* cuando aparece unido a otros verbos léxicos a los que determina en la significación dada por estos. De esta manera el verbo *haber* ha formado lo que llamamos los tiempos perfectos. Cuando decimos, *yo he venido* no queremos decir más que la acción de venir ocurrida antes del momento presente y cuyos efectos se ven en el momento presente; *en ese momento yo había llegado*, expresamos la acción acabada de llegar en un momento del pasado y cuyos efectos se extendían hasta

ese momento del pasado referido. De esta manera el español ha lexicalizado en la conjugación regular los matices modales que tenía el indoeuropeo.

5.8. El pensar individual: la tendencia analítica en los verbos en español.

Según Menéndez Pidal, el verbo latino representaba un estado simplificado de lo que fue el verbo indoeuropeo. El latín carecía de la voz media, el modo optativo y el número dual. En español, el verbo continuó su transformación haciéndose más analítico. Perdió la voz pasiva sintética del latín entera, salvo el participio de pasado *amatus*, con el cual, unido al verbo *sum*, expresó las formas personales de la pasiva: *soy amado*, etc. De los tiempos perdió el futuro de indicativo, *amabo*, sustituyéndolo por la perífrasis compuesta con el uso modal de haber, *amar-he*, lexicalizada después en *amaré*. El imperfecto de subjuntivo *amarem* fue sustituido por el pluscuamperfecto, *hubiera o hubiese amado*. El perfecto de subjuntivo, *amavérim* fue sustituido por el pretérito perfecto de subjuntivo, *haya amado*. El infinitivo de pasado *amavisse* fue sustituido por *haber amado*. El participio de futuro *amaturus* y los dos supinos *amatum* y *amatu* no fueron sustituidos por ninguna forma especial.

Este último hecho revela el carácter de la evolución del español, basada en esa tendencia analítica que naciera en la última época del latín. El participio *amaturus* y los dos supinos han desaparecido como función, pero permanecen como perífrasis no fijadas por el uso. Al no ser fijadas por el uso, su contenido y función pueden ser dichos en español de distintas formas: *liber lectu*, puede ser dicho como libro que hay que leer o libro para leer.

Las personas latinas se conservaron todas, salvo las terceras de imperativo: *amato*, *amānto*, que fueron sustituidas por el presente de subjuntivo *ame*, *amen*, y las segundas enfáticas *amāto*, *amatōte* (Menéndez Pidal 1968: 268-269).

5.9. El pensar individual: la despersonalización de los pronombres

Una vez conseguido el modo de pensar individual y creadas con ello las cosas, habiendo superado lo absoluto de las categorías del latín y asimilado lo absoluto del ser substantivo griego en lo individual, la lengua española siguió con este proceso de objetivación y cosificación de lo conocido, llegando a considerar a una de las dos personas que crean el *diálogos* también como si fuera cosa. Así, al final de la edad media, el *tú* fue preterido por el *vos* y el *yo* por el *nos*, formas que alejaban a los dos actores del *diálogos* entre sí. Este tratamiento social enseguida tuvo sus implicaciones lingüísticas. El *nos* y el *vos* exigían un tratamiento plural, lo cual aparecía alejado de la realidad viva que implica el

diálogos, el intercambio vivido entre el Yo y el Tú. Aun así, el *nos* se paró en este proceso de alejamiento, pero el *vos* continuó hasta hacerse puramente tercera persona, realidad ajena al *diálogos*, es decir, considerada como si fuera cosa. Pronto empezó a utilizarse una expresión, aún más alejada que el *vos*, *vuesa merced*. *Vuesa merced* pronto se mostraría inadecuado por protocolario y adoptaría definitivamente la forma apocópada propia de la escritura, *vd.*, *Vd.*, y en el discurso oral *usted*. De esta manera, el posesivo de segunda persona quedaría como *su*, igual que el de tercera persona. Dado el carácter propio del mal llamado pronombre de tercera persona (Ortega y Gasset, Benveniste), que no distingue entre la persona y las cosas, el *usted* asimilaría la segunda y tercera personas a un trato igual al de las cosas. Es decir, con este recurso el *Tú* del *diálogos* fue tratado como cosa, como si fuera algo ajeno a la realidad viva del lenguaje. El *yo* quedaba inalterado con lo que quedaba sólo el *yo* como el agente único del *diálogos*. Este hecho anticipaba en cierto sentido la revolución del pensamiento que traerían los siglos siguientes (cf. § 6.).

Por otro lado, el *nos* y el *vos* del singular requerían tratamiento plural lo cual creó confusión en cuanto al número. Era necesario, pues, hacer la distinción entre el singular y el plural, añadiendo a las formas personales el pronombre *otros*, expresión que separa y aleja aún más al *nos* y *vos* de la realidad viva del *diálogos*, trasponiéndolos a la lejanía del lenguaje escrito en el que los gestos y la acción ocular quedan suprimidos. Y esto es muy significativo: en el *diálogos* quedó sólo el Yo.

5.10. El pensar individual: la conciencia de pertenecer a una nueva comunidad lingüística

Y lo que se trataba como uno no fue solo lo material, lo que más propiamente constituye las cosas, sino también las cosas inmateriales, siendo una de ellas la lengua, el medio común creado y compartido por todos dentro de una comunidad lingüística. La lengua española con el pensar individual dejó de ser un *hablar latino* o un *román paladino*, la lengua de los paladines (el estamento de los luchadores frente los estamentos de la nobleza, el clero y el pueblo llano). El Román paladino ya pensaba de forma diferente al latín y se diferenciaba del latín. En el siglo XII la lengua era el hablar *en el qual suele el pueblo hablar a su vecino*. En ese mismo siglo los determinantes artículos ya se habían instaurado, la tendencia a la analogía ya se había ejecutado, los casos habían desaparecido y el paradigma verbal se había reestructurado:

Quiero fer una prosa en *román paladino* / en el qual suele el pueblo hablar a su vecino, / ca non so tan letrado por fer otro latino, / bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino (Gonzalo de Berceo).

El Román paladino de entonces necesitaba con ello un nombre nuevo. Primero, fue el castellano y después, el español. Este hecho que parece neutro implicaba ya un cambio radical en el modo de pensar. Los hablantes ya no se reconocían ni como hablantes de un latino ni como hablantes del Román paladino. El castellano pensaba ya de forma distinta y estaba preparado para concebir cosas distintas e inimaginables.

Una vez determinadas cognoscitivamente las categorías absolutas del latín con los determinantes artículos, establecidas las relaciones sintácticas y gramaticales con las preposiciones, readaptadas las formas morfológicas y sintácticas hacia una nueva forma de expresión más explícita y analítica, y reestructurado el orden de las palabras en la oración, todo ello gracias a la determinación cognoscitiva del acto del conocer, el modo de pensar, el modo de concebir las cosas o modo de ser de lo que rodeaba al sujeto hablante, dicente y cognoscente no podía ser el mismo.

El modo de pensar, que pasó de un *pensar absoluto* en vigor en latín (*categorías absolutas*, complementadas con la condición de lo predicado del verbo *sum*), reforzado en cuanto a lo absoluto con el *pensar cristiano* (concepción del ser absoluto=Dios) como manifestación del *pensar substantive griego*, al que reproducía de alguna manera (el ser que es uno, eterno, inmóvil, que no tiene principio ni fin), lentamente fue cambiando a concebir lo que nos rodea de forma individual, el *pensar individual*. Este convirtió lo percibido y concebido, no en categorías absolutas que existen de por sí, sino en “cosas” (cf. § 8.7.). Este hecho fue un proceso de revisión de los fundamentos más radicales del pensar y del concebir las cosas, todo ello fruto del acto del conocer que, según las necesidades expresivas de los hablantes, se orientaba en una dirección u otra hasta crear objetos del conocer distintos.

En el acto del conocer las primeras operaciones intelectivas tienen que ver con el conocer: la intuición sensible o *aísthesis*, la selección, la delimitación, la creación de una clase o esencia y la relación. Pero a partir de esta, las operaciones intelectivas que le siguen (la determinación y la expresión lingüísticas) son posibles gracias al lenguaje, que se manifiesta siempre en una lengua y se ejecuta en el acto lingüístico. La operación intelectiva que supone el punto de inflexión entre el conocer y el hablar en el acto del hablar, decir y conocer es la *determinación* (cf. 2.2. y 2.3. y apéndice I). A partir de la determinación el sujeto hablante, dicente y cognoscente, que es un ser absoluto y creativo pero que *vive* en una comunidad lingüística y se acomoda en sus creaciones a los demás, trata de hablar como hablan los demás hablantes de su comunidad, hablantes libres con los que comparte el mismo grado de historicidad. Las tendencias que lentamente se impusieron desde el latín, e incluso desde los inicios del latín, iban orientadas hacia lo que hoy llamamos lo individual. Los hablantes, inicialmente del latín hasta los hablantes del siglo XV, fueron fijándose más y más en lo individual, dejando aparte las

categorías absolutas y reparando en lo uno, concebido como singular y en sí mismo idéntico y diferente de todo lo demás.

6. El pensar abstracto: un nuevo punto de partida en el conocer, la abstracción ascendente.

6.1. Introducción: el pensar exacto cartesiano y el pensar abstracto.

Cuando los hablantes latinos habían logrado orientar su propio conocer hacia lo individual, asimilando lo substantivo del pensar griego y cristiano, creando con ello las cosas; cuando, sobre la base del ser sustante, dichos hablantes concebían lo que aprehendían como entidades individuales, algo fijo, objetivo y que está siempre presente; cuando abandonaron las categorías absolutas y las transformaron en universales que representaban a los individuales (Occam, cf. § 4.), los descubrimientos geográficos de los siglos XVI y XVII, las relaciones de los hablantes españoles con hablantes del mundo de entonces y la Reforma Protestante hicieron ver que las cosas no eran como ellos las pensaban. La individualidad de lo real había creado las cosas sacándolas de las categorías absolutas, pero hacía falta entender qué eran realmente. De la misma manera que anteriormente se rechazaron las categorías absolutas porque se aceptaban como existentes en sí y por sí, a partir del siglo XVI se rechazarán las cosas justamente porque se aceptaban en sí y por sí. Las cosas no existen en sí ni por sí. No sabemos si las cosas existen por el hecho de que así me lo digan a mí mis sentidos. La diversidad del mundo que manifestaban los descubrimientos geográficos hizo pensar que las cosas no eran como los hablantes europeos del momento creían que eran. Por otro lado, cuando los hablantes del Román paladino llevaron la individualidad de las cosas incluso a las personas que intervienen en el diálogos (el Tú y el Yo), principio y fundamento de lo humano, tratando al Tú de forma alejada como si fuera una cosa (Vd., como si fuese tercera persona), reduciendo, pues, las personas solamente al Yo, hacía falta una fundamentación segura del conocimiento. Desde Aristóteles se aceptaban los sentidos como el fundamento que nos hacía posible el conocimiento. Desde la perspectiva del Yo no podíamos estar seguros de que los sentidos nos aseguraran la verdad.

En este contexto, un siglo después de los descubrimientos geográficos, apareció la figura de Descartes (1596-1650), quien postulaba el Yo como el principio y origen de lo pensado. Nació con esto lo que hoy llamamos el *pensamiento*, es decir, la *razón* con su modo de concebir las cosas mediante la *abstracción* (el alejamiento de lo que nos dan los sentidos), la *intuición pura* (=aquello gracias a lo cual un algo nos es presente en toda su realidad), la *analogía* (correlato que ve las cosas a través la imagen mental creada de las mismas) y la *inducción* (proceso de sacar notas o características comunes desde las cosas individuales). Según este nuevo modo de pensar, el *pensar exacto cartesiano* o *pensar moderno* (Ortega y Gasset 1992a), aparecieron desde el mismo siglo XVI

las matemáticas y las ciencias positivas, disciplinas que se desgajaron de la filosofía, con los siguientes pensadores: Vieta, 1540-1603, quien inventó el álgebra; Kepler, 1572-1630, que inventó la astronomía y la matemática; Descartes, quien inventó la geometría analítica; Torricelli, 1608-1647, quien inventó la física ligada a la matemática; etc. Con estas disciplinas aparecieron también las llamadas ciencias positivas, ciencias de la naturaleza o físicas (Galileo, 1564-1642). Y con las ciencias físicas apareció la necesidad de delimitar las nuevas ciencias, separando las ciencias de la necesidad (ciencias físicas y naturales) y las ciencias de la libertad (las ciencias humanas).

Para Vico (1668-1744), el hombre para conocer tiene que partir de la verdad y esta no se puede entender si no es a través de lo que él mismo ha creado, es decir, sabe cómo lo ha creado. Al igual que Dios que comprende el universo porque Él lo ha creado, el hombre sólo puede entender lo creado por él mismo. En efecto, el ser humano para hablar, por ejemplo, es decir, para ejecutar el lenguaje, tiene que saber *lo que quiere decir*, conocer los medios de expresión que tiene que emplear (*saber hablar*) y saber la técnica del hablar en una lengua (*saber una lengua*). El saber hablar o el saber hablar una lengua, para un hablante, aunque este no tenga un saber científicamente justificado, siempre es *un saber hacer*, es decir, un *conocimiento técnico* y por tanto un conocimiento *intuitivo*, un conocimiento que viene al sujeto desde dentro de su conciencia. Y para saber todo esto tiene que tener una noción —equivocada o no—, de lo que él mismo es y cómo y por qué habla, dice y conoce y cómo y por qué actúa en este mundo. Como vimos más arriba (cf. § 3.1.), para Vico, en las ciencias humanas el *verum* y el *factum* coinciden, es decir, en los mismos hechos objeto del análisis se da a la vez lo universal, lo individual y el modelo según el cual los ha creado, es decir, lo que constituye el objeto de la teoría, lo individual y lo que es contingente, lo histórico. Según Coseriu (1993: 30), en las ciencias del hombre hay una efectiva unidad de teoría y estudio empírico. Una presentación e interpretación racional de un “hecho” es al mismo tiempo una contribución a la teoría, y una teoría auténtica es al mismo tiempo una interpretación racional de “hechos”.

La justificación de la razón y del ser del hombre como unión de conciencia y mundo “exterior”, de “razón” y “cosa” (Coseriu), la encuentra Kant en el propio acto del conocer, en la síntesis de la receptividad y la espontaneidad humanas guiadas por la imaginación (cf. 2.1.). Para justificar el conocer humano y las ciencias, Kant ideó lo que llamó los juicios *sintéticos a priori*⁴. La síntesis del conocer se realiza con la aceptación mental de una verdad, *imagen mental de algo*, que posteriormente el sujeto comprueba en la experiencia. La formulación de la verdad es fruto de la *conexión sintética de la*

⁴ Para Ortega y Gasset 1992a, esta expresión debe ser reducida a juicio sintético, puesto lo que buscaba Kant con esta expresión era señalar la síntesis entre dos cosas opuestas, la sensibilidad y el entendimiento. Y otro tipo de síntesis no existe en el conocer.

intuición. A partir de la formulación de una verdad (fruto de la intuición) el conocimiento consiste en la comprobación y verificación de esa verdad en las cosas (experiencia, conocimiento *a posteriori*). El conocimiento se crea en la intuición y se comprueba en la experiencia. De aquí el postulado hoy vigente en la ciencia de que toda teoría es cierta mientras no se demuestre lo contrario. Las verdades se fabrican mentalmente por analogía mediante los *juicios sintéticos a priori*, la base última de toda ciencia. Con esto nacieron las ciencias positivas que formulan verdades, que existan en sí o no, pueden dar lugar a un todo mental que explique lo real o una parte de la real.

A caballo entre el siglo XVIII y XIX, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), basado en la teoría del conocimiento kantiana, orientó el pensamiento hacia el lenguaje. El propósito de Humboldt no era estudiar el lenguaje en sí, sino el hombre. Encontró la forma de estudiarlo en la manifestación más genuina del “espíritu humano”, el lenguaje. El lenguaje forma el pensamiento de tal manera que nada existe si no es en el lenguaje y por el lenguaje. El lenguaje es la objetivación de contenidos de conciencia y se crea en el *diálogos*, en el que la palabra dirigida al Tú es devuelta al Yo y esta reverbera en el Yo.

Este panorama de los modos de pensar que han contribuido al conocimiento de la realidad humana tras Descartes, se completa con la contribución de Ortega y Gasset (1883-1955). El lenguaje no es sólo hablar, es fundamentalmente un *decir*. El hombre habla porque vive, porque viviendo se define ante lo que conoce y por esto tiene algo que decir. El decir, por tanto, es la determinación del hablar, que es posible porque el sujeto, creador e histórico, conoce (Martínez del Castillo 2004, *passim*). Y todo esto lo conocemos por reflexión propia. De aquí que lo universal lo conozcamos por medio de una experiencia interior (Coseriu 1993: 30).

El modo de *pensar exacto cartesiano* o *pensar moderno* supuso un antes y un después en el estudio de las cosas y, sobre todo, de la realidad humana, con cuatro momentos decisivos, que resumo: a) Descartes hizo depender de la mente humana la realidad del hombre, el mundo y las cosas. Hay una sola ciencia porque la forma de conocer humana es única. Las cosas son porque son justificadas por mí, por la *razón*. Nadie me dice a mí que lo que me dan los sentidos sea verdad. Mis sentidos no son el único medio que tengo para conocer. La razón ilumina el ser del hombre. Con esto planteó el problema del conocimiento centrado en el Yo. b) Vico y Kant definieron las ciencias y el pensamiento dentro de una teoría del conocimiento. Junto con los sentidos la razón descubrió los argumentos *a priori*, aquellos para cuya comprobación no necesitamos de la experiencia (*conocimiento originario* si se trata de lo humano, Husserl, Coseriu). La experiencia, los sentidos, solo me puede dar la comprobación de lo que yo he fabricado previamente en mi conocer. De esta manera, la experiencia no se opone a la razón, sino que la complementa y la apunala. Los argumentos *a priori* son los realmente seguros para la ciencia

(Kant, Ortega y Gasset). Los argumentos *a priori* funcionan desde una realidad comprobada y segura porque son mentales y en lo mental no puede haber contradicción alguna. Todo lo contenido en la esencia de una realidad está contenido en cada una de sus partes. Si el hombre es libre, por ejemplo, su más genuina manifestación, el lenguaje, no puede ser más creativo porque el lenguaje es creado libremente. Pero si el hombre, cada hombre, existe en la historia (Dilthey, Ortega y Gasset, Coseriu), el hablar no puede ser más que histórico, es decir, tiene que ejecutarse en una lengua y según una tradición en la técnica del hablar vigente en la comunidad lingüística que habla esa lengua (Coseriu). c) Humboldt con su especulación trascendental y comprobación empírica hizo que el lenguaje constituyese el punto de partida para estudiar lo humano e incluso las cosas, ya que han de ser creadas y reconocidas por los humanos a través del lenguaje: han de ser justificadas dentro de una teoría del conocimiento. Y d) Ortega y Gasset, quien puso de relieve la realidad subyacente al hablar, *el decir*, la definición del sujeto ante lo que él mismo, como individuo, crea en su propia conciencia respecto de la circunstancia en la que vive en cada momento. El lenguaje fundamentalmente es un decir.

Desde el punto de vista lingüístico, el modo de pensar correspondiente al pensar exacto cartesiano es el que llamo *el pensar abstracto*. Este empezó en el siglo XVI justo un siglo antes de que empezara a formularse el pensar exacto cartesiano. Dicho de otra manera: el pensar exacto cartesiano fue formulado tras la implantación inicial del pensar abstracto. Este hecho, el que un pensar lingüístico exista antes de la formulación erudita del pensamiento que lleva consigo, nos habla del carácter determinante de los modos de pensar respecto del pensamiento. El pensar formulado por los eruditos y estudiosos es siempre posterior al que se da en la comunidad lingüística en la que ellos piensan. Los pensadores no hacen más que reflexionar sobre el hombre y las cosas, según el modo de pensar vigente en su comunidad lingüística, según la historicidad propia que en ese momento está en vigor. Y esto mismo lo hemos visto referido al pensar sustantivo de los griegos (cf. § 4.2.) y el pensar individual (cf. §§ 5.). Primero fueron los modos de pensar que determinan el lenguaje, y después la formulación del pensamiento por los sabios y eruditos según ese modo de pensar.

6.2. El pensar abstracto: las cosas ya hechas nuevo punto de partida del acto del conocer.

A partir del acto del conocer desde lo concreto, transformado lo concreto en abstracto, lo abstracto en idea y la idea en contenidos de conciencia (cf. § 2.2. y 2.3. y apéndice I), e ir después de este proceso hacia lo individual gracias a la determinación cognoscitiva, transformando con ello lo que eran las formas del pensamiento en categorías potenciales y virtuales, y al no existir ya las categorías absolutas en la tradición (pensar absoluto), sino instrumentos para crear lo individual (pensar individual), el proceder en la concep-

ción de las cosas se hizo nuevo (siglos XVI y posteriores). El objeto del conocer que nos daba el pensar individual eran “las cosas”, es decir, un algo objetivo e individual fabricado a partir de una *aísthesis*, sensible y concreta. Las cosas como tales, tras el pensar individual, pasaron a la tradición y, en cuanto “cosas hechas”, existen como comunes en la tradición en la técnica del hablar (=la lengua). Con el pensar abstracto, el punto de partida en mi acto del conocer ya no es meramente la intuición primera o *aísthesis* sobre un algo, sino una *aísthesis* o intuición sobre lo que llamamos “una cosa”, un algo ya hecho lingüísticamente, existente en la tradición, que se define según características históricas, es decir, según características definidas por una lengua particular. De esta manera el acto del conocer en el pensar abstracto se hace complejo. Parte de una intuición, no simple sino compleja, y a partir de la misma crea un nuevo objeto del conocer, que también será complejo, utilizando para su creación el mismo medio que en el acto del conocer fundamental, la abstracción. El pensar abstracto necesita el pensar individual y el pensar sustantivo, que está incluido en el pensar individual, como punto de partida.

De esta manera, no hay ruptura entre los distintos modos de pensar que se encuentran en una lengua dada, sino desarrollo y evolución. El acto del conocer del pensar abstracto se forma incluyendo los pensamientos que han funcionado y funcionan dentro de la misma lengua. El pensar abstracto incluye el pensar individual en cuanto que la formación del objeto conocido toma como objeto del conocer lo que ya existe en la tradición del hablar como “cosas” ya hechas conocimiento. Incluye también el pensar absoluto en cuanto que el acto del conocer, en su proceso de abstracción, utiliza categorías absolutas para determinar otras categorías virtuales y potenciales, creando así un objeto del conocer nuevo. E incluye lo absoluto del verbo *sum* en la síntesis del conocer, la cual se manifiesta también en los verbos que he llamado modales.

El pensar abstracto, pues, parte de ideas inventadas por la razón sobre la base de las ideas que representan lo individual de las cosas ya hechas, se guía por la razón para fabricar una *imagen mental* del objeto del conocer y comprueba lo creado en lo sensible, en la experiencia. Si representamos esquemáticamente lo dicho, señalando en correspondencia (con números entre sí) las distintas operaciones intelectivas que componen el acto del conocer tendremos:

pensar abstracto = {/concepto de cosa ya hecha¹ + /intuición nueva¹} + {/imagen mental creada²} +
/comprobación empírica³}

pensar individual = {/aísthesis o intuición/+ /selección¹+ delimitación¹} + /atribución de una clase o
esencia²+ {/relación + determinación³}

Podemos ilustrar lo dicho hasta ahora con el siguiente ejemplo. Yo, como sujeto hablante, dicente y cognoscente, de antemano, antes de hablar, conozco intuitivamente lo que

es el agua y cuáles son sus propiedades primarias. Me doy cuenta de que al hervir el agua se convierte en vapor. Me fijo en el vapor y no lo considero como propiedad del agua sino como cosa autónoma que existe independientemente del agua, que tiene la capacidad de expandirse ocupando un lugar, cosa que compruebo siempre que observo el agua al hervir. Mi conocimiento, mi objeto del conocer, ahora, no es el agua o una característica del agua que conocía, sino un algo que, no existiendo de por sí, lo objetivo como algo en sí, que funciona en sí y se expande por sí. Como he observado esto, construyo una idea que considera el vapor más la capacidad de este de expandirse y de ocupar un lugar, como imagen mental de lo que constituye el vapor y considero, por analogía, que esto que atribuyo al vapor que yo he experimentado en varias ocasiones se da en todo vapor posible, en la condición de un algo de “ser vapor”. En virtud de esta analogía y de esta idea, he creado un conocimiento nuevo que consiste en ver la relación que se da en el vapor y su capacidad de expandirse y ocupar un lugar. Y podré de esta manera imaginarme otra idea, desgajada de este mi conocimiento: el vapor puede convertirse en una fuerza motriz puesto que al expandirse y ocupar un lugar puede presionar las paredes de un lugar cerrado y abrir ese espacio cerrado. Con esto he construido un acto del conocer que ve el agua como el origen del vapor y el vapor como el causante de una ocupación de un lugar, y todo esto combinado como el origen de una fuerza motriz que se podrá utilizar a conveniencia. ¿Qué he hecho con todo esto? He creado un juicio *shintético* (Ortega y Gasset 1992a) o un juicio *shintético a priori* (Kant), según hemos visto más arriba. Y esta clase de juicios los hacemos mil veces al día, siempre que conocemos: partimos de una intuición primera hecha sobre una cosa previamente conocida y, añadiéndole algo mental por nuestra parte, creamos una idea nueva.

Los pensares latino, sustantivo y cristiano, para Ortega y Gasset (1992a), eran el pensar primigenio o mágico: aceptaban de la tradición las categorías con carácter absoluto porque actuaban como el conocimiento que cada hablante tenía sobre la realidad según había sido estructurada por su lengua. Las cosas una vez formadas en virtud del conocimiento, hechas objetivas por el lenguaje y pasadas a la tradición en la técnica del hablar, aparecen ante el hablante como seres, entidades que están ahí, siempre presentes, es decir, realidades ya hechas y autónomas en sí mismas, como entidades. De esta manera el objeto del conocer propio de la tradición en el hablar, en el latín clásico, era distinto del objeto del conocer cuando el pensar individual se instauró como forma de pensar en la tradición de la técnica del hablar, no ya del latín, sino del latino o Román paladino. Y lo mismo ocurre ahora, cuando el pensar abstracto se instaura como modo de pensar en la lengua española. El objeto del conocer ya no es simple como en el pensar individual. El objeto del conocer, en el pensar abstracto, es fabricado por la razón partiendo de las “cosas ya hechas”, que funcionan como tales en la tradición en la técnica del hablar.

De la misma manera, lo que en el acto del conocer son operaciones intelectivas, tales como la atribución de una clase o esencia, la relación y la determinación, en el pensar abstracto, son fabricadas por la razón a tenor del carácter histórico del objeto del conocer. Las cosas con el pensar abstracto, como objetos del conocer ya hechos y existentes en la tradición en la técnica del hablar, sirven como punto de partida para sacar de ellas, mediante la razón y la observación, es decir, mediante la observación guiada por la razón, nuevas ideas haciendo nuevos juicios o ideas, agrandando con ello progresivamente el nivel del conocimiento. El resultado de este pensar es que las ideas cada vez son más complejas y, por consiguiente, más *abstractas*, cada vez más alejadas de lo concreto. El vapor del ejemplo de arriba ya no es una cosa concreta que se da con el hervir del agua: es una fuerza motriz que se podrá utilizar a conveniencia cuando nos pongamos a aplicarla técnicamente. Es decir, vemos el agua y el vapor como correlatos, nudos de conexiones mentales.

El pensar abstracto, pues, crea objetos cada vez más elaborados mentalmente. Con esto se crea, desde el punto de vista del conocer (=teoría del conocimiento), lo que llamamos el problema de *la realidad de las cosas*. Una cosa puede ser real en uno o varios sentidos. El vapor del ejemplo es cosa simple cuando lo observamos por primera vez en la olla. Pero el vapor es idea compleja y abstracta cuando lo convertimos en fuerza motriz, aunque sea fácil explicarnos la génesis de dicha fuerza motriz.

En el pensar absoluto (latino, cristiano y griego), las categorías se basaban fundamentalmente en la *intuición inicial*, pero sin que los hablantes consideraran el valor de la intuición en el conocer. Confundían la intuición con lo que daban los sentidos. De aquí el valor mágico que Ortega ve en el pensar absoluto. En la intuición el sujeto crea un algo para interpretar lo que le llega a través de los sentidos. Esta interpretación, en el pensar absoluto, consistía en un puro aceptar lo que entonces se consideraba “evidente”, pura creación fundada en los principios de la acreditación de los sentidos y el principio de contradicción (Ortega y Gasset 1992). En el pensar individual, la interpretación de lo dado por los sentidos consiste en hacerlo cosa, considerarlo en sí mismo como una individualidad objetiva, sea o no individual de forma física o natural. Y en el *pensar abstracto*, la interpretación consiste en aceptar lo existente una vez hecho individual como idea en sí. La idea por su carácter mental es una fabricación que se puede aplicar de múltiples maneras concebidas todas mentalmente. La interpretación de una idea, pues, incluye muchas otras ideas que, directa o indirectamente, puede establecer conexión de las unas con las otras.

En el pensar individual, la cosa, lo que llamamos “las cosas”, constituía el punto de llegada en el conocer. En el pensar abstracto, las cosas se convierten en el punto de partida, justamente porque son cosas ya hechas, realizadas y ejecutadas por la lengua y en la

lengua, desde su primera aprehensión. Ahora bien, el hombre venido a este mundo no tiene más misión, para sobrevivir, que dominar las cosas que lo rodean y servirse de las mismas. En el pensar absoluto el conocer consistía en valerse mágicamente de lo que nos rodea. No nos interesaba lo que nos rodeaba más que para domeñarlo en la medida de lo posible. En el pensar individual, el conocer consistía en descubrir lo que nos rodea para hacerlo “cosas en sí”, con lo que nuestro dominio sobre las cosas sería más cercano a nosotros y eficiente. Pero el pensar individual no era el paso definitivo en el conocer. Era la condición necesaria para llegar al dominio perfecto de lo que nos rodea. Y en el pensar abstracto, el conocer se transforma en *interpretación de lo ya percibido y conocido* ({cosa + idea + imagen mental=interpretación}), con lo que el dominio de las cosas se hace, si no seguro en su compleción, muy seguro.

Con el pensar abstracto, el acto del conocer inicia, pues, un nuevo proceso de abstracción al que podemos designar como la *abstracción ascendente* (contraria a la abstracción descendente que hemos visto en la operación intelectual de la determinación). Llamo abstracción ascendente a aquella que en el acto del conocer parte, no de lo meramente sensible y concreto, sino del objeto ya creado al conocer y que busca lo universal de ese objeto ya creado mediante lo que la mente añade al conocer, la imagen mental de lo mismo. La abstracción ascendente puede ser de dos maneras: abstracción por creación, aquella que crea una imagen mental de lo percibido y conocido, y abstracción a partir del análisis de lo ya percibido y conocido, creando igualmente una imagen mental de lo que considero común en lo conocido.

El objeto creado en el acto del conocer se compone, como el ser humano mismo, de una parte objetiva y una parte mental, para cuya comprensión es imprescindible *el lenguaje*. Una cosa no existe hasta que no se le da un nombre que representa la *objetivación* de un algo concebido por el hombre a través del lenguaje en una lengua. En el pensar de esta manera se da en un doble proceso de abstracción: *a)* abstracción desde la *aísthesis* (cf. § 2.2. y 2.3. y apéndice I), y *b)*, abstracción desde el objeto previamente creado dentro de la lengua. Esto se manifiesta especialmente en el pensar abstracto: el objeto del conocer, una vez conocido gracias a la lengua anterior al propio acto del conocer, es abstraído e interpretado en un nuevo proceso de abstracción. En este nuevo acto del conocimiento, lo aportado por la lengua es considerado según la sistematización que ha hecho la lengua, lo cual actúa como si fuera conocimiento *a priori*. El pensar abstracto, pues, no es ni más ni menos que el pensar exacto cartesiano aplicado al conocimiento intuitivo de la realidad y el mundo. Puesto que el signo lingüístico es arbitrario, las creaciones lingüísticas que veremos a continuación no pueden ser exactas sino históricas, motivo por el cual he llamado a este modo de pensar *el pensar abstracto*.

6.3. El pensar abstracto: el acto del conocer.

Para mejor comprender todo lo dicho hasta ahora, veamos el siguiente acto del conocer. Supongamos que yo veo un animal de especie desconocida para mí. ¿Qué hago? ¿Cómo lo aprehendo? Lo aprehendo en lo universal, en aquello que yo creo en este momento que define ese animal. Lo aprehendo sabiendo o suponiendo que es un animal, supuesto que en mi acto del conocer actúa como conocimiento *a priori*. Este conocimiento histórico, dado a mí por mi lengua anterior a mi acto del conocer, actúa, pues, como punto de partida de mi aprehensión. Para hacer esta operación intelectual, según mi intuición, me fijo en las pocas características (o en aquello que yo creo que son características) que primero veo o percibo de ese animal. Con esos datos fragmentarios y sin apenas fundamento creo la *esencia* de ese animal, es decir, el *concepto*, la *imagen mental* de lo que *supongo* que es. Aún no sé lo que es ese animal ni puedo estar seguro de si es o no un animal, ni sé —muy importante— el nombre que pueda tener ese animal en mi lengua, pero *fabrico*, *creo* o *supongo* lo que me parece en ese momento que define ese animal, su *esencia*, su *imagen mental*, que resume en mí aquello que define lo que es ese animal. Después si a ese animal mi comunidad lingüística no le ha dado un nombre podré inventarme uno, aunque sólo sea para mí. De nuevo puedo preguntarme, ¿qué he hecho?

Partiendo de un objeto que está ahí (cosa desconocida para mí), es decir, partiendo de un objeto ya creado como objeto individual, suponiendo que es un algo que ya es conocido por mí (el concepto de lo que es animal) y haciendo una abstracción ascendente por analogía desde lo que he fabricado, he creado la *esencia* de ese animal, la imagen mental que ha de representar a todo individuo que sea o pueda ser ese animal. A partir de esta creación nueva (conocimiento *a priori*) las nuevas aprehensiones que tenga de ese animal (*experiencia*) partirán, se confirmarán o se corregirán según la imagen mental o esencia que yo me he fabricado. Luego esa imagen mental, cierta o no, corregida o no, eso a lo que llamo *esencia*, constituye el *conocimiento a priori*, necesariamente universal, para que yo me forme una idea nueva (lo que es o será ese animal), habiendo partido de una idea previamente conocida (el concepto de animal), de lo que yo pueda aprehender relativo a ese animal. Así, pues, el conocimiento que ahora me estoy formando se basa en dos tipos de conocimiento anteriores al propio acto del conocer que actúan *a priori* en mí: lo que yo sabía que es un animal y la imagen mental que yo me he formado desde el inicio de mi acto del conocer de ese animal, que he visto por primera vez. Esa imagen mental que me fabrico, provisional o no, cierta o no, esa esencia del animal, constituye el conocimiento *a priori*, según el cual y a partir del cual yo llego a conocer ese animal en mis sucesivos actos del conocer. Ahora bien, el conocimiento *a priori* no anula ni mucho menos el conocimiento *a posteriori* o, como se conoce hoy a este, el *conocimiento experimental*, que necesariamente tengo que añadir a lo hasta ahora fabricado. Si la experiencia por mínima que sea me dice que mi imagen mental no es

cierta, tendré que fabricarme otra, hasta que encuentre la verdadera. El conocimiento *a priori* pues implica el conocimiento *a posteriori* en un doble sentido. La experiencia, conocimiento *a posteriori*, me fue necesaria para *a)* formarme la esencia o imagen mental de ese animal que yo me hice al primer aprehender ese animal, y *b)* reafirmarme de que estaba en lo cierto o de que tendré que ver muchos más ejemplares de ese animal para formarme la verdadera imagen mental sobre él. El pensar abstracto, pues, une en sí los dos tipos de conocimiento, el conocimiento *a priori*, conocimiento racional, y el conocimiento *a posteriori* el conocimiento basado en la experiencia, guiado por el primero.

6.4. El pensar abstracto y la abstracción ascendente

La abstracción ascendente, que se inicia desde la aprehensión del objeto individual, puede ejecutarse de varias maneras: *a)* puedo valerme de un solo o varios ejemplares basando mi abstracción ascendente en la *analogía*; o *b)* puedo valerme de la *intuición en sí misma*, creación *ex novo*. En cualquier caso, anteponeamos la razón a lo individual y concreto, es decir, hacemos un conocimiento *racional*. La analogía consiste en crear yo por mi parte, aunque sea desde un solo ejemplar, la esencia de ese animal que no conocía y he visto por primera vez. Con el pensar abstracto puedo llegar a hacer ciencia sobre las cosas, cosa que ya intentara Aristóteles en sus *Categorías*.

La analogía, pues, consiste en crear una imagen mental sobre un objeto cuya realización atribuiré a todos los objetos que suponga que existen que sean como este, es decir, consiste en crear la esencia del objeto que concibo. Decir la esencia de un objeto es igual a conocer el objeto en toda su realidad de tal forma que conociendo su esencia sabré de antemano lo que es y lo que conviene a ese objeto, y lo que no es ni conviene a ese objeto. La analogía, por tanto, es una labor mental sobre la cual yo defino un objeto. Para conocer un objeto en su integridad tengo que crear la esencia de ese objeto y comprobarla en lo real. Pero, no hay comprobación si previamente no tengo la esencia de eso que quiero comprobar. La inducción, lo contrario de la analogía, es el recurso cognoscitivo de buscar propiedades comunes entre las cosas. Las propiedades que yo saque como comunes de un objeto son siempre propiedades sacadas de un individual, es decir, propiedades individuales. Y lo individual no me da a mí la esencia de nada. La esencia de un algo siempre es mental. Ahora bien, para buscar una propiedad de una cosa que en principio y sin fundamento noético considero que es común, necesito primero concebir esa cosa y *suponer* que lo que busco es común a todos los ejemplares. Con la inducción llegamos a supuestos que comprobaremos si los buscamos, pero no quieren decir que sean ciertos, ni que se apliquen de todos los individuales. La inducción procede de un individual a otro individual y, por muchos individuales que yo vea o analice, siempre me darán características individuales, no características definitorias, es decir, esenciales.

Para hacer ciencia y estar seguros de lo que decimos necesitamos antes la analogía y, tras la creación analógica, la comprobación empírica.

Este acto del conocer, propio del *pensar exacto cartesiano* y el *pensar abstracto*, si lo aplicamos al lenguaje, completa el acto del conocer (cf. § 2.2. y 2.3. y apéndice I) con la introducción de la razón desde la primera operación intelectual.

El modo de pensar abstracto se aplica tanto de la ciencia como del habla común. Hoy podemos decir que hay una auténtica renovación del léxico en la lengua española que tiene por base lo que he llamado, más arriba, la abstracción ascendente siempre basada en la analogía lingüística, por un lado y por otro, el conocimiento histórico existente en la tradición en la técnica del hablar.

6.5. El pensar abstracto: el valor de la abstracción ascendente en el español

La abstracción ascendente, es decir, aquella que parte del objeto individual ya creado ya sea mediante la analogía, la intuición o la creación, puede llegar a crear constructos muy elaborados y alejados de lo sensible. En el español de hoy día, especialmente en el habla cotidiana, el pensar abstracto tiene una importancia decisiva. Se puede decir que hoy en español la abstracción es un medio de significación en sí mismo, al menos en el español peninsular. Las palabras que se eligen para un contenido dado son con mucha frecuencia las más abstractas y, si la lengua no dispone de ellas, se modifican las existentes, haciéndolas lo más abstractas posible. Este proceso de querencia por la abstracción empezó desde los tiempos del Quijote, como veremos más abajo. Muchas de las expresiones abstractas de hoy día son tradicionales, motivo por el que no nos fijamos en lo que ellas comportan de abstracción. Por ejemplo, en un contexto de unas fiestas locales, tras un desfile folklórico, ante el barullo que se produjo de coches y peatones que seguían el desfile, un policía franco de servicio hablando con otro dijo: *aquí tiene que haber una autoridad*. Nadie a primera vista, hoy, diría que es una expresión abstracta. La autoridad, *potestas*, como tal no existe como realidad concreta a la que se le pueda aplicar un artículo indefinido. La autoridad se ejerce por quien tiene conferida públicamente esa potestad, un agente de la autoridad. Por consiguiente, la expresión es sumamente abstracta, aunque sea admitida y, en consecuencia, sea correcta y así sea como se dice.

Otro tipo de abstracción se da, hoy día, en expresiones que indican una colectividad o un lugar formado con sufijos propios del verbo: *alumnado*, *profesorado*, *funcionariado*, *jovenado*, *estudiantado*, y expresiones formadas según valores de palabras más tradicionales, tales como *marquesado*, *condado*, *principado*, *protectorado*. *Generalizado* es quizá el más complejo.

La tendencia a la abstracción se manifiesta en la formación de las tres categorías de palabras léxicas, a saber: *a*) en los nombres: se suelen emplear los más abstractos, ignorando los concretos. Así, decimos *hubo muchas incidencias* (por *incidentes*), el *alumnado* (por los alumnos), el *profesorado* (por los profesores), etc.; *b*) en los adjetivos, los cuales se reformulan como participios de pasado: *lluvias generalizadas*, *atención personalizada*, *respuesta individualizada*, *vida normalizada*, *lectura continuada del Quijote*, etc.; y *c*) en los verbos que, o bien se hacen reduplicativos: *señalizar* (por señalar), *centralizar*, (por centrar); o bien se forman de nuevo a partir del nombre que se ha formado de ellos: *influnciar* (por influir, a través de *influncia*); *ofertar* (por ofrecer, a través de *oferta*); *explosionar* (por explotar, a través de *explosión*); *visionar* (por ver, a través de *visión*); o bien se forman a partir del adjetivo: *visualizar* (por ver, formado a través del adjetivo *visual*); *contabilizar* (por contar, formado a partir del adjetivo *contable*); *totalizar* (por sumar, formado a través del adjetivo *total*); *finalizar* (por terminar, formado a través del adjetivo *final*), etc. Se manifiesta también en la formación de los sintagmas simples y complejos y en la formación de las oraciones.

Este gusto por lo abstracto se manifiesta también en la omisión del determinante artículo, con lo que reproducimos expresiones que recuerdan las categorías absolutas del pensar latino, aunque sean en sí mismas formaciones nuevas. Como resultado, la expresión designa clases de cosas, no cosas concretas, con lo que la expresión resulta alejada e inexacta. Así, se dice: “los cielos estarán cubiertos en el norte y zona centro; el *resto de cielos* tendrá nubes y claros” (Radio Nacional de España 12.04.2008). El *resto de cielos* significa “los restantes trozos del cielo mencionado”, expresión incongruente que el oyente corrige enseguida, interpretándola como “el cielo de los restantes territorios”. “Un día un *grupo de compañeros* trae bebidas y dulces para celebrar la Navidad, y otro día otro grupo y así hasta completar el *resto de compañeros*”. “Un *grupo de compañeros*” denota una expresión inconcreta, no determinada a no ser por el contexto, que puede tener relación con lo dicho o no, puesto que los grupos de compañeros pueden ser muchos, es decir, falta ahí un determinante que nos diga de qué grupo de compañeros se trata. Por otro lado, *el resto de compañeros* significa otra cosa: “aquello que queda de los compañeros”, significado que hace pensar que los compañeros han desaparecido violentamente, o cosa semejante. No obstante, como el hablar se rige por el principio de la confianza en el hablar del otro (Coseriu 1992), el oyente no hace caso de lo incongruente y corrige mentalmente lo oído, dando por válida la expresión.

Este uso no puede confundirse con expresiones determinadoras de sustantivo + sustantivo, por ejemplo, *mesa de centro*, *mesa de café*, *agente de aduanas*, etc. que nos refieren clases distintas de mesa o de agente, ya que *de centro*, *de café*, *de aduanas*, en este caso, tienen un valor absoluto: una mesa de centro es una mesa puesta para decorar el centro de una habitación, una mesa de café refiere la mesa que se suele poner delante del sofá y

los sillones; y distinto tipo de agentes, etc., por tanto, clases de mesas (una mesa diseñada para el centro distinta de la mesa diseñada para tomar el café) o agentes (un agente de servicio en las aduanas).

El problema que nos queremos plantear ante estos hechos es el problema de su concepción. ¿Cómo han sido concebidas estas expresiones? O, de otra manera: ¿qué quiere decir el hablante? Lingüísticamente podremos ver su estructura y su función significativa, pero nocionalmente tenemos que ver su formación mental y, con ella, determinar la intención significativa del hablante y las implicaciones (el aporte significativo y cognoscitivo que pueden tener en y desde el pensar de los hablantes). Hemos visto hechos como *alumnado*, *profesorado*, *jovenado*, *estudiantado*, *funcionariado*, ¿han sido formados estos hechos según los usos establecidos en la tradición o significan una innovación sobre lo tradicionalmente hecho? Todos ellos son modificaciones de respectivamente, *alumno*, *profesor*, *joven*, *estudiante*, *funcionario*, *marqués*, *conde*, *protector*. Ahora bien, todos ellos tienen dos elementos: a) el sufijo añadido, *-ado*, y b) el rasgo de referir una colectividad, unos; lugar, otros; y función, otros. Hoy día, decir *alumnado* es referir el colectivo de los alumnos, *profesorado*, el colectivo de los profesores, *funcionariado*, el colectivo de los funcionarios. Las modificaciones, *jovenado*, *marquesado*, *condado* refieren el lugar en donde estudian los jóvenes, el lugar que ocupa el marqués o el conde; y por último, *protectorado*, el lugar gobernado por un protector. Si bien podemos decir que el sufijo referido en los ejemplos analizados es una función inactual, no lo es en realidad. El sufijo *-ado* es propio de los verbos en *-ar*, utilizado para formar el participio de pasado, con un valor pasivo. Pero no es este el caso: se trata de un sufijo tradicional verbal, que se emplea añadido a un nombre indicando, o bien “colectividad”, o bien “función”, o bien “lugar”. Estas palabras, pues, se distinguen frente a las demás por su *grado de abstracción*, no por lo que aportan al significado. Todas ellas están en un grado de abstracción superior a las palabras base sobre las que se han formado. No obstante, el grado de abstracción que se da entre ellas difiere de unas y otras. En el caso de *jovenado* la abstracción es mayor, pues implica el conjunto {joven +colectividad +lugar +educar}, siendo el lugar en donde se educan los jóvenes colectivamente en algunas instituciones religiosas. La más abstracta de ellas quizá sea *generalizado*, que se forma sobre la base del adjetivo *general*, más el reduplicativo *-izar*, más el sufijo verbal *-ado* (modificación adjetivo > verbo). Su significado de esta manera es más indefinido, *lluvias generalizadas* (=lluvias dispersas), *una capa generalizada de polvo* (=una leve capa de polvo por todas partes).

6.6. Grados de abstracción en la formación de las palabras léxicas.

El problema de la abstracción en la formación de palabras nuevas o en el mero uso de las expresiones más abstractas de la lengua, aunque estas sean tradicionales, radica en el ser de lo que es el conocer y el ser de lo que es el lenguaje como acto del hablar, decir y conocer. Todos los significados son contenidos de conciencia, por tanto, no tienen existencia en sí mismos sino en lo que el ser humano concibe que son: no son cosas, sino que representan las cosas a las que, por medio de los recursos de conocer, los medios de expresión de la lengua, el contexto y la situación, hacemos “cosas reales”. La naturaleza de todo lo lingüístico es, pues, mental y abstracta. Las palabras léxicas están formadas en un grado determinado de abstracción: unas en un grado superior y otras en un grado inferior; y otras, en ocasiones como algunos casos de modificación, están formadas sobre extractos de palabras anteriormente formadas que implican una “desconcentración” o “decadencia” de su significación (Coseriu 1981: 180 y Coseriu 2003: 2.3.3), formadas en un grado de abstracción más elevado que el de las palabras sobre las que se han formado. El grado de abstracción en el que se forma una palabra está en relación directa con la concreción (=lo más cercano a lo sensible y lo más determinado en su representación lingüística) o lo contrario (=lo más alejado de lo que nos dan los sentidos y lo menos determinado en su representación lingüística). Así, *alumno* y *alumnado* designan en realidad la misma clase de objetos, si acaso la segunda palabra refiere, gracias a su grado de abstracción, una realidad más amplia (colectivo de alumnos) que la primera (alumno).

Como hemos visto más arriba (cf. 2.2. y 2.3. y apéndice I), en el acto del conocer distinguimos ocho operaciones intelectivas: la *aísthesis* o intuición inédita (de carácter sensible), la selección, la delimitación, la atribución de una clase o esencia, la relación, la nominación, la determinación y la expresión en palabras de una lengua. En cada una de las operaciones intelectivas señaladas, según hemos ido nombrándolas, podemos ver un grado de abstracción cada vez más elevado manifestando así una doble dirección en la abstracción. La *aísthesis* es de carácter sensible, por tanto, concreta. La selección es un extracto de la *aísthesis*, por tanto, un algo más abstracto que la *aísthesis*. La delimitación consiste en añadir una especie de idea sobre la selección. La asignación de una clase o esencia consiste en añadir una idea que nos posibilite la síntesis cognoscitiva, algo más abstracto aún. La relación consiste en una comparación, una de las operaciones mentales fundamentales en el acto lingüístico. La nominación consiste en la elección de un significante apropiado al constructo construido, una operación netamente mental. Hasta aquí, según hemos dicho, se da la abstracción ascendente, es decir, cada vez nos hemos alejado más y más de lo concreto. Y la determinación, que, como hemos dicho, consiste en la orientación del constructo hacia lo real, dándose con ella la abstracción descendente.

Detengámonos ahora en la *nominación*, que implica la integración y transformación en términos de una lengua de las operaciones intelectivas anteriores. La nominación puede ejecutarse de distintas maneras: o bien por medio de lo que podemos llamar, a nuestra conveniencia, una *descripción*, o bien por medio de lo que podemos llamar una *relación*, o bien mediante una *descripción ejecutada sobre otra descripción*, o bien mediante una *descripción ejecutada sobre una relación*.

En mi obra de 1999 (Martínez del Castillo 1999 § 3.) hice la siguiente clasificación de los constructos semánticos (=las palabras) sobre la base del grado de abstracción en el que han sido formados en el acto del conocer. En las palabras de una lengua podemos ver los siguientes grados de abstracción:

a) el grado más bajo en la escala de abstracción corresponde al establecimiento de la designación. Esta operación intelectual, en sí misma considerada, raras veces aparece sola. Aparece sola cuando indicamos aquello que designamos con gestos. Aparece también sola, pero con una primaria determinación (no significado), en expresiones tales como, *¡este!*, *¡ese!*, *aquell!*, *¡eh!*, *¡ay!*;

b) el segundo grado de abstracción corresponde a la creación del significado de los sustantivos concretos. Por ejemplo, *árbol*, que implica la percepción de un algo, la abstracción de lo percibido hasta formar una clase de objetos semánticos determinando tal clase de objetos semánticos, aunque sólo sea por el contexto hasta significar un ejemplar: *árbol*, *un árbol*, *el árbol*, *este árbol*, *el árbol de al lado de la casa*;

c) el tercer grado de abstracción corresponde a la creación de las relaciones de significación de los adjetivos concretos, por ejemplo, *viejo*. En efecto, *viejo* implica tres operaciones de intelección: la creación de un modo de ser en un algo que se puede aplicar de otro algo (modo de ser *aplicable*, propio del adjetivo); la descripción de un contenido por abstracción (analogía); y la creación de una descripción que señala la relación de aplicabilidad más o menos específica a una clase de objetos. La primera operación es el resultado de concebir la particularidad de los objetos que forman una clase. Hay objetos que existen por sí mismos y objetos que se dan en otros (κατ' αυτό / κατά συμβηβικός, Aristóteles). Esta operación, pues, consiste en la lexicalización de esa relación, propia de los adjetivos. La segunda operación es el resultado de crear por analogía un algo que pueda aplicarse de otros muchos algo (objetos del conocer). Y la tercera el resultado de hacer propio, o no, lo denotado a una clase de objetos más o menos específica. Esta última operación de abstracción se da en unos ejemplares de la clase de manera laxa y, en otros, de manera radical. *Viejo*, por ejemplo, se puede aplicar de casi todo lo concreto, *un árbol viejo*, *un viejo árbol*, *un hombre viejo*, *una casa vieja*. Pero *anciano* no se puede aplicar más que de los seres humanos, y no de otros objetos semánticos. Igualmente, *bisoño* y *añoso*, que se aplican

propiamente de soldado, *un soldado bisoño* o de algunos árboles que viven muchos años, *añosas encinas*.

Un adjetivo concreto tiene, pues, dos componentes esenciales. Un componente léxico y un componente relacional o categorial, el elemento aplicable. Un adjetivo concreto hace referencia directa a una clase de objetos de la que se aplica. *Viejo* y *añoso* hacen referencia a la descripción que se establece sobre un modo de ser de unos objetos, a la capacidad de aplicación a los objetos sobre los que se ha formado la abstracción, y a una clase de objetos semánticos de los que propiamente se aplica (adjetivo concreto = {[contenido] + [aplicabilidad] + [clase a la que se aplica]});

d) el cuarto grado de abstracción corresponde al significado de los sustantivos abstractos. Por ejemplo, *bondad*, *generosidad*, *amplitud*. Este significado ocupa un alto grado de abstracción, pero su elaboración no es nada complicada, pues está en línea con el proceder del conocimiento humano, que conoce lo universal en lo particular, es decir, lo universal que suponemos por analogía en muchos individuales. Su elaboración incluye la primera operación de abstracción, la creación de las relaciones de significación de los adjetivos concretos, más la ulterior especificación como una clase de objetos (nombre abstracto = {[contenido] + [aplicabilidad] + [clase a la que se aplica] + [descripción de lo denotado]});

e) el quinto y último grado de abstracción corresponde a los adjetivos abstractos, elementos de significación que unen, a la complejidad propia del adjetivo o del sustantivo concreto en el que están basados, las relaciones propias. De esta manera, los adjetivos abstractos se forman estableciendo relaciones propias sobre otras relaciones anteriores, o relaciones propias sobre descripciones anteriores. Un ejemplo, pueden ser los adjetivos, *coherente*, *adecuado*, *apropiado*. *Coherente* implica en primer lugar la creación de un estado de cosas que indica un modo de ser, implicando dos polos: a) una creación previa, creada por abstracción, que es de algún modo aceptada en sí misma, y b) otra creación a la que se va a aplicar la primera creación. La creación previa, (a), son los principios del conocimiento que se aplican al respecto, el principio de la estructuración propia de lo concebido. Y la otra creación, (b), consiste en la aplicación de todo ello al objeto de que se va a aplicar. El conjunto establece una descripción. Los principios que se suponen de antemano son aceptados en la comunidad lingüística. Por este motivo, no aparecen en la expresión, representando, no obstante, la verdadera significación del adjetivo, en virtud de los cuales, la aplicación de la segunda creación es evaluada. En la combinación *una teoría coherente*, teoría es referida a determinados principios del conocimiento que se aplican a la clase teoría, según los cuales la teoría es evaluada. Así pues, *coherente*, y todos los adjetivos abstractos, denota relaciones que implican creaciones semánticas anteriores, o relaciones hechas sobre constructos semánticos anteriores. Lo relacional implica significaciones previas, no siem-

pre explícitas, combinadas con otras relaciones que implican también abstracciones previas. En los adjetivos abstractos lo relacional es fundamental.

Corresponden, también, al quinto grado de abstracción los verbos. Los verbos establecen también relaciones entre distintos elementos significativos, pero con una diferencia respecto de los adjetivos abstractos: los elementos sobre los que los verbos establecen relaciones están ejecutados dentro de la oración, es decir, se manifiestan fuera de la estructura de significación del verbo, con lo que la intelección de un constructo verbal aparece como más concreta y más lógica. En los verbos, así, como en los adjetivos abstractos todo es relacional. *Pedro escribe, Pedro escribe una carta, Pedro escribe una carta con su pluma estilográfica, Pedro escribe una carta a su madre con su pluma estilográfica, Pedro escribe una carta a su madre con su pluma estilográfica en su despacho. Pedro escribe una carta a su madre con su pluma estilográfica en su despacho todos los días.* Los verbos establecen relaciones potenciales que se pueden actualizar en cualquier momento con recursos propios de la lengua que se manifiestan en la sintaxis. Por este motivo los verbos, aunque abstractos, son más fáciles de entender.

Esta capacidad múltiple de establecer relaciones de significación de los verbos y adjetivos, en ocasiones, tratándose de las relaciones léxicas propias, se pueden explicar como valencias de los mismos (Tesnière). Así, tendríamos que la estructura de significación de *escribir* se describe como una descripción de una acción en la que tendríamos unos actantes, relaciones léxicas o valencias (x), y unos circunstantes (y), relaciones sintácticas, que pueden aparecer o no en la expresión lingüística:

escribir: (descripción sobre una descripción)
 (x¹): <+Humano: persona> (x¹)Agente))
 (x²): <-Concreto: actividad> (x²)Propósito))
 (x³): <+Concreto> (x³): superficie(x³)Medio))
 (y¹): <+Concreto> (y¹): Instrumento(y¹))
 (y²): <+Concreto> (y²): Lugar(y²))
 (y³): <-Concreto> (y³): Tiempo(y³))

En el adjetivo abstracto *coherente* sus valencias aparecen en su estructura de significación:

coherente: (descripción sobre una relación)
 (x¹): <-concreto: dimensión aplicable> (x¹): aplicable))
 (x²): <-concreto: asunto pragmático> (x²): relacionado))
 (x³): <-concreto: principio del conocimiento> (x³))

Ejemplo: *teoría coherente*

(x¹): <-concreto: dimensión aplicable> (x¹): aplicable)) (=adjetivo coherente)
 (x²): <-concreto: asunto pragmático> (x²): relacionado)) (=teoría)
 (x³): <-concreto: principio del conocimiento> (x³)) (=ser tal que la teoría y sus partes se relacionen entre sí unitariamente y sin contradicción)

Los grados de abstracción son señales que nos ayudan a la comprensión del valor del significado de las palabras, indicándonos las operaciones de intelección que han sido necesari-

rias para la creación de la relación de significación que esas palabras primariamente significan. El proceso de abstracción presente en la creación de los significados se puede representar de la siguiente manera:

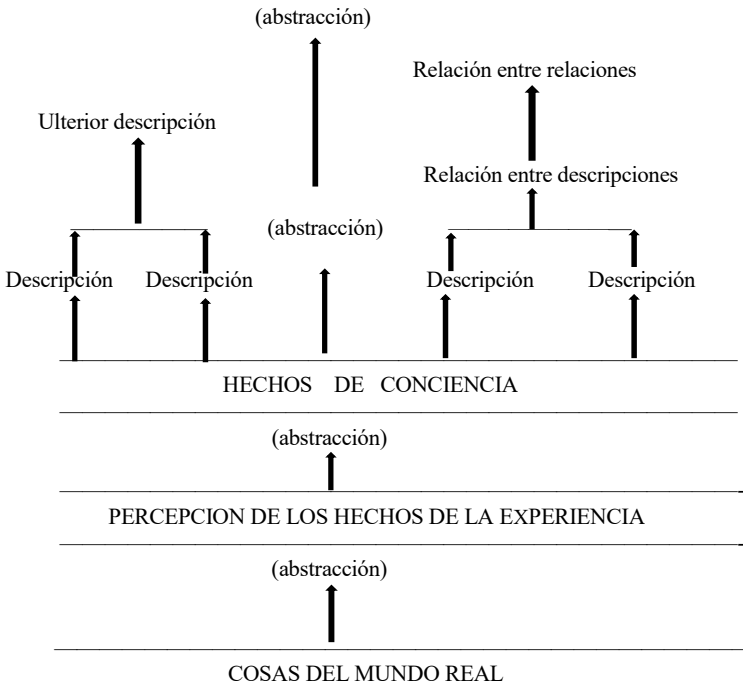


Figura 1: el proceso de abstracción en la formación de los significados. Una vez que percibimos algo en el mundo (cosas del mundo real) y seleccionamos algo de lo percibido, lo delimitamos, lo asignamos a una clase arbitraria, lo relacionamos, le damos un nombre, establecemos con todas estas operaciones intelectivas una descripción como la operación más baja en el proceso de abstracción iniciado, o una relación como la operación más abstracta, y así, sucesivamente hasta alcanzar un determinado grado de abstracción.

La abstracción se manifiesta en todos los elementos de una lengua, especialmente en la combinación de los mismos (sintaxis), elementos que ya de por sí son abstractos. Como resultado de anteponer la aportación de la razón sobre la percepción en el acto del conocer, podemos encontrar ejemplos como los siguientes.

6.7. La abstracción en los sintagmas simples: *precariedad laboral*.

En español, podemos encontrar expresiones como *precariedad laboral*, *señalización provisional por obras*, *playa textil*, *salchichón ibérico puro de bellota*. Nuestra labor

ahora va a consistir en analizar y desentrañar el procedimiento abstractivo empleado por quienes usan y aceptan estas expresiones, recogidas de la tradición común en la técnica del hablar español.

En la lingüística del hablar, Coseriu recoge lo que llama el principio de confianza en el hablar de los otros (Coseriu 1992). El hablante supone que quien habla dice verdad y, por tanto, hará todo lo posible por buscar un contexto en donde lo dicho llegue a tener sentido, con lo que la participación activa del oyente se pone de manifiesto.

Una combinación como *precariedad laboral* no se entendería si el sujeto no participara activamente en su intelección. En ella tenemos un nombre de tipo abstracto, *precariedad* (“la condición de ser precario”), al que se aplica un adjetivo también abstracto (“relativo a la labor o trabajo”). Decimos, pues, algo abstracto formado sobre la base de un sustantivo muy abstracto (precariedad) al que aplicamos algo también abstracto (laboral), dando como resultado una combinación sumamente abstracta, tanto por parte del nombre como del adjetivo. Debido a este carácter abstracto, en un primer análisis, no encontramos en la combinación un referente del que podamos designar lo que decimos. Hablamos de la condición de lo precario aplicado a lo laboral. Aparentemente falta en la expresión algún soporte referencial concreto que nos permita atribuirle una designación que haga que la expresión sea válida dentro de un mundo real, puesto que hablamos siempre de las cosas (Coseriu 1992: 96) y estas siempre forman parte de un mundo. En una combinación de adjetivo más nombre es el nombre el elemento que suministra la designación y el soporte sintáctico de la misma, mientras que el adjetivo es el elemento que suministra la dimensión que se dice de aquello que se significa y designa. En *casa vieja*, por ejemplo, el nombre designa aquello de lo que decimos que es *viejo*. Pero “la condición de lo precario relativa a lo laboral” del ejemplo no refiere nada real. ¿Dónde está el soporte referencial y la designación gracias a la cual la expresión se entiende y se interpreta? El soporte referencial de la expresión lo tiene que suponer el hablante en el adjetivo *laboral*, que es más concreto que el nombre *precariedad*, pero, no directamente, sino indirectamente en virtud de relacionarlo con el nombre del cual se ha formado el adjetivo, es decir, en virtud de y en relación al nombre *labor* que, por otro lado, el hablante sabe, aunque sea poco utilizado, que significa *trabajo*. De esta manera y en consecuencia, el nombre aporta la dimensión que se dice, “lo precario”, mientras que el adjetivo aporta tanto el soporte de la designación como el soporte sintáctico y el soporte semántico, labor, a través de uno de sus sinónimos, trabajo, a la vez que la designación misma. La combinación se interpreta como “trabajo precario”. Es decir, que un elemento como el adjetivo *laboral*, que se define como tal adjetivo, como falto de designación y de soporte gramatical, que en principio no se puede emplear sino en combinación con un nombre explícito o implícito que aporte tanto la función semántica, la designación, como el soporte sintáctico de autonomía conceptual, es el elemento que en la combina-

ción nos da el soporte gracias al cual la combinación se puede interpretar. Y al contrario: un nombre, que como tal nos da la designación y los soportes lógico, gramatical y semántico de la combinación, nos suministra la dimensión que se dice de lo expresado por el adjetivo. Intelectivamente, pues, ha habido un intercambio de funciones entre dos elementos tradicionales en virtud, precisamente, de la relación efectuada entre ellos en la creación de la combinación.

El adjetivo *laboral* es una palabra que se ha formado como desarrollo (Coseriu 2003), es decir, como una formación léxica que parte de lexemas tomados en cuanto miembros de proposiciones o sintagmas de tipo prolexemático. Su formación ha sido, ya de por sí muy abstracta, *laborar* > *labor* > *laboral* (verbo > sustantivo > adjetivo). Es uno de los adjetivos abstractos explicados más arriba (cf. § 6.6.). Así, el elemento pronominal lo encontramos en el punto inicial de este desarrollo, en el verbo *laborar* (“pronombre sustantivo genérico” (alguien) + verbo (laborar) + objeto de laborar (labor). Este carácter, tan sumamente abstracto, constituye un impedimento para que se le pueda aplicar una designación concreta. Pero la lleva en sí mismo en “labor”, así como el elemento pronominal (alguien), que actúa de sujeto del verbo “laborar” a través de su objeto genérico, “labor”. En la combinación gramatical dicho grado elevado de abstracción es ignorado y transferido como algo más concreto al elemento que aporta el soporte referencial gramatical, es decir, al sustantivo abstracto *precariedad*. Y al contrario: el grado de abstracción elevado del sustantivo es transferido al adjetivo. De esta manera, el adjetivo de la combinación no denota algo aplicable, sino algo que tiene soporte semántico, referencial y gramatical en sí mismo. No significa “laboral” sino “laboralidad concreta”, es decir, “trabajo”. Y, por lo mismo, el nombre *precariedad* no significa la “condición de lo precario”, sino “precario”, algo aplicable, es decir, aquello que se dice considerado como una cualidad. Todo ello descrito sobre la base de distintas relaciones abstractas (cf. § 6.4.). De esta manera, la combinación se interpreta como “laboralidad concreta precaria”, es decir, “trabajo precario”. Por consiguiente, el intercambio que observamos entre el nombre y el adjetivo no es sólo sintáctico, sino fundamentalmente de tipo intelectualivo y significativo. Es la necesidad de buscar un soporte sintáctico, referencial y semántico que nos dé la base para la interpretación de la combinación, la que nos lleva a considerar el nombre como el elemento que se aplica de un algo aportado por el adjetivo, que es el que constituye el soporte gramatical, referencial y semántico —por tanto, intelectualivo— de la combinación.

Este tipo de combinación no es un elemento aislado en la lengua. En realidad, es un modelo de formación de conceptos con el mismo nivel de abstracción. Aunque cada caso sea digno de explicación aparte, decimos, *siniestralidad laboral*, *siniestralidad vial*, *ambigüedad semántica*, *competitividad textil*, *temporalidad de ejecución del proyecto*, *regularidad empírica*, etc.

6.8. La abstracción en los sintagmas complejos: *salchichón ibérico puro de bellota*

En 2004, publiqué la que llamé, siguiendo la propuesta de Ortega y Gasset, *la lingüística del decir*, disciplina lingüística que pretende desentrañar la intención significativa del hablante en el acto lingüístico, acto único de hablar, decir y conocer. El problema fundamental en el lenguaje consiste en desentrañar el *decir*, que no es más que la definición del sujeto ante lo que él mismo, como individuo, crea en su propia conciencia respecto de la circunstancia en la que vive en cada momento. Esta definición es humana, porque el ser humano conoce doblemente: como ser libre, creativamente, y como ser histórico, aceptando los modos de decir en vigor en la tradición en la técnica del hablar. Como ser libre el ser humano, sujeto hablante, dicente y cognoscente, es creador y como ser histórico depende de y participa con su comunidad lingüística. En la obra referida analicé desde el punto de vista intelectual el ejemplo de este epígrafe cuya interpretación no consiste más que en desentrañar la intención significativa de quien lo formuló por primera vez y de quienes lo utilizan a diario, basados en la abstracción que se fabrica sobre conocimientos previos al acto de hablar, decir y conocer, dados en la tradición en la técnica del hablar. Veamos en este ejemplo el valor de la abstracción.

En un primer análisis sintáctico de los componentes del ejemplo y de las implicaciones semánticas que cada uno de ellos lleva consigo podemos encontrar que la combinación consta de

- A. un núcleo gramatical representado en el sustantivo *salchichón*, con el cual van concertados en género y número los adjetivos *ibérico* y *puro*;
- B. un adjetivo, *ibérico*, que nos indica una característica definitoria del sustantivo que hace de núcleo gramatical, *salchichón*. La relación sintáctica entre el adjetivo y su núcleo es atributiva, es decir, de aplicación directa del contenido del adjetivo al contenido del núcleo sustantivo.

Sin embargo, la atribución del contenido del adjetivo al contenido de su núcleo no nos explica el sentido del ejemplo. Al revés: de ser cierto nos desconcertaría. El adjetivo *ibérico* es un adjetivo que nos indica el origen, pero ¿de qué, del núcleo *salchichón*? En principio no, pues la información aportada en ese caso sería definitoria, lo cual querría decir que el objeto semántico *salchichón* se definiría por su origen («salchichón que es de Iberia») y sabemos que no es así: *ibérico* no es un adjetivo de origen que se oponga a otros adjetivos del mismo tipo en cuanto tal. Pertenece a un nivel del habla muy determinado; más aún: el adjetivo *ibérico* pertenece a distintos niveles del habla según el objeto del que se aplique. Si interpretáramos la combinación aplicando el adjetivo de origen *ibérico* al núcleo no significaría nada en especial. El hecho de que se pueda aplicar *ibérico* («ser de Iberia») de *salchichón* es por otras relaciones de significación que

no aparecen materialmente en la expresión, que suponen el conocimiento histórico aportado por la tradición, necesario para entender el ejemplo, conocimiento que tenemos que desentrañar en nuestro análisis;

C. el adjetivo calificativo, *puro*, concertado en género y número con su núcleo *salchichón*. La relación sintáctica que une a ambos es igualmente atributiva, es decir, de aplicación directa del contenido del adjetivo al contenido del sustantivo.

D. la expresión *de bellota*, un adjetivo de discurso pospuesto como modificador a su núcleo, que es el adjetivo *puro*.

La significación de la combinación adjetival, *puro de bellota*, no es la que nos da la primera interpretación de esta expresión aplicando el contenido del modificador, *puro de bellota*, al núcleo sustantivo, *salchichón*. No se trata de que el salchichón real no tenga impurezas de algún tipo, cosa que, por otro lado, se da por supuesta ya que no se dice nada al respecto. Se trata de salchichón *puro* en cuanto que ha sido elaborado según el método que llamamos “ibérico”, el cual tiene en cuenta las condiciones de crianza del animal que suministra la carne, criado este a base de bellotas. La pureza del adjetivo se refiere, pues, no al objeto semántico *salchichón* ni a la clase creada (“ser salchichón”) sino al método de elaboración real de lo que representa el objeto semántico *salchichón*. *Puro de bellota*, que aparece concertado con el núcleo sustantivo *salchichón*, no se aplica como se aplican los adjetivos de sus núcleos, a saber: aplicando las notas de su contenido al contenido del sustantivo. Para la interpretación de esta combinación, sin embargo, la mente suple unas determinadas relaciones de significación que no aparecen directamente en la expresión. No hay ningún salchichón que sea puro porque sea hecho de bellota. La “pureza” de que nos habla el adjetivo consiste en otra cosa. El hecho cierto, sin embargo, es que los hablantes entienden esta expresión y la interpretan.

En el ejemplo que analizamos podemos ver las siguientes operaciones intelectivas, operaciones intelectivas que son posibles gracias a la abstracción. Para esto volvamos al acto lingüístico considerado como acto del conocer (cf. § 2.2. y 2.3. y apéndice I):

1) un objeto semántico que es designado por el núcleo sustantivo *salchichón*.

Como objeto semántico pertenece al acervo común de significados tradicionales y está realizado con una determinación indefinida, puesto que no lleva marca o determinante alguno;

2) ese objeto semántico indefinido constituido en objeto de un decir.

El objeto semántico seleccionado es de interés puesto que sobre él descansa la propia intención significativa del hablante, la cual consiste en decir algo sobre ese objeto se-

mántico (objeto de un decir). Ya hemos visto anteriormente que este ser constituido en objeto de un decir es posible gracias a la atribución de *realidad* que se hace sobre él, gracias —dicho de otro modo— a que el hablante se compromete en lo dicho;

- 3) una clase en la que es enclavado el objeto semántico creado, que es indefinido y que ha sido constituido en objeto de un decir (“el objeto semántico seleccionado, constituido en objeto de un decir, pertenece a la clase salchichón”).

Dicho objeto semántico indefinido y constituido en objeto de un decir es relacionado a una clase o esencia que necesariamente es virtual. Siendo un objeto indefinido podemos ver en esta clase lo siguiente: se trata de un algo indefinido que es asignado a una clase virtual y abierta, un algo que pertenece a esa clase y no la agota. Otros muchos “alcos” semejantes pueden pertenecer igualmente a dicha clase (“ser salchichón”).

- 4) la determinación ejercida por el adjetivo *ibérico* sobre el objeto semántico seleccionado y constituido en objeto de un decir, perteneciente a una clase que siendo virtual y abierta (“ser salchichón”), gracias a la determinación efectuada por “ibérico” sobre el objeto del decir, se hace clase cerrada y única (“ser salchichón ibérico”).

Así, pues, dentro de lo denotado como clase del objeto semántico distinguimos los siguientes aspectos:

- a. una clase virtual de objetos semánticos: “esto es salchichón y no otra cosa”. Esta clase es una clase abierta: otros objetos semánticos pueden ser salchichón.
- b. una clase determinada indefinidamente: “el objeto semántico salchichón ibérico pertenece a la clase salchichón y representa una clase menor dentro de esa clase mayor”. Esto convierte al propio objeto semántico en clase cerrada y única (“ser salchichón ibérico”), es decir, en algo que designa una clase de objetos y como tal por un lado es clase, es decir, virtual y abierta y por otro, es clase cerrada y única.
- c. Y el objeto semántico determinado por *ibérico*, que pertenece a la vez a ambas clases.

Como hemos visto, la aplicación que ejerce el adjetivo *ibérico* no afecta al objeto semántico *salchichón*, sino que lo determina creando así la clase cerrada que, a pesar de lo cual, esta no deja de ser virtual. Esta, siendo una clase cerrada en cuanto a su definición, admite o puede admitir otros objetos semánticos. Así, pues, lo que *ibérico* determina es la clase de salchichón (“ser salchichón”) no al objeto semántico *salchichón*, creando una

nueva clase (“ser salchichón ibérico”), ya que este adjetivo, que pertenece al nivel culto del hablar, no define de ninguna manera al objeto semántico seleccionado y constituido en objeto de un decir, sino que lo determina. Podría muy bien haber salchichón ibérico fabricado en Francia, por ejemplo. La aplicación del contenido del adjetivo *ibérico* al contenido del sustantivo *salchichón* sólo se puede entender de esta manera: no es al contenido del sustantivo a lo que se aplica el contenido del adjetivo *ibérico*, sino a la clase, que siendo abierta (“ser salchichón”) la convierte en clase única (“ser salchichón ibérico”), la cual se aplica sobre el objeto semántico.

En efecto, por el conocimiento de las cosas, sabemos que se trata de una clase determinada de un objeto semántico dado. Sabemos que es un salchichón de la clase llamada ibérico y que esta clase se define, no por su origen, sino por sus métodos de elaboración. Parafraseando el contenido del ejemplo diremos “salchichón ibérico en cuanto a la clase a la que pertenece”, clase que se caracteriza por unas características que conocemos por el conocimiento general sobre las cosas, el cual actúa como conocimiento anterior al acto de creación del ejemplo.

Por el conocimiento de las cosas, también, sabemos que el salchichón ibérico se elabora, que para conseguir dicho producto es necesario que la materia prima con la que está hecho tenga unas características determinadas, las cuales se consiguen mediante la preparación previa de la materia prima, que es la carne del animal, alimentado de una forma dada. De esta manera mentalmente relacionamos distintas clases con el objeto del que decimos algo. Decimos de él que está definido por la relación que se establece entre los distintos tipos de clase que hemos visto. Así, pues, no estamos tratando de una sola clase de cosas sino de distintos tipos de clase que se amalgaman en su relación con el objeto semántico constituido en objeto de un decir. Y todo esto se da en una relación de significación única, la cual es necesariamente abstracta, ya que constituye una descripción sobre un conjunto de relaciones, según el procedimiento visto arriba.

Que esta interpretación es cierta nos lo pone de manifiesto la propia conducta de los hablantes y, dentro de la lengua, los otros objetos semánticos con los que este ejemplo mantiene relaciones de solidaridad, como pueden ser los objetos semánticos representados por la expresión *consejo de denominación*. El concepto semántico “consejo de denominación” hace que los hablantes puedan dictaminar, es decir, relacionar intelectivamente sobre la verdad de lo dicho en el ejemplo que comentamos. “Salchichón” es “ibérico” no por su origen en cuanto objeto sino por su determinación en cuanto clase única, la cual lo hace pertenecer a la clase “ibérico” dentro de la clase “salchichón”.

Así, pues, para la concepción e interpretación de las relaciones de significación contenidas en este objeto semántico, la clase de objetos semánticos única (“ser salchichón ibérico”) a la que se asigna dicho objeto semántico, constituye una clase elaborada abstrac-

tivamente en un sentido propio. Si bien lo normal es que una clase represente de forma universal objetos distintos definidos por notas que definen a los mismos, la clase única de los posibles objetos semánticos a los que determina el adjetivo *ibérico* se ha formado extrayendo de (Ortega y Gasset 1992a: 57-58) relaciones semánticas ya formadas. En el tipo de abstracción inductiva es la generalidad la nota característica del mismo. Por el contrario, en el tipo de clase del ejemplo, la significación dada por la clase formada no se define por las notas de los objetos individuales que comprende sino por unas relaciones de significación de tipo concreto, no universal, que guardan en sí otras relaciones de significación elaboradas según un conocimiento histórico aportado por la tradición. Estas relaciones de significación previas al acto del conocer, o bien pertenecen al acervo común de la lengua (tradición en el modo de concebir las cosas), o bien pertenecen al bagaje cognoscitivo del propio dicente, que son relaciones de significación ya hechas, definidas en sí mismas. Es definida la forma de concebir la materia prima con la que se elabora el objeto real y la forma como se concibe la crianza del animal, sobre cuya idea se ha construido el objeto semántico que analizamos.

Como consecuencia, en el ejemplo que analizamos nos encontramos con la contraposición de dos tipos de relaciones abstractivas o intelectivas: una, la explicada en la elaboración de la clase virtual señalada más arriba (“ser salchichón”), un tipo de abstracción que hemos llamado ascendente y otra el tipo de relación abstractiva que estamos explicando ahora (“ser salchichón ibérico”) que nos ha dado la clase única y definida de que hablamos. Una cosa descrita de una manera ya definida, como en este caso, puede ser ulteriormente utilizada como elemento para una nueva abstracción. Este tipo de abstracción llega a constituir una *descripción* (cf. § 6.6.). Se ha descrito un objeto y se utiliza dicha descripción en un grado de abstracción más elevado, eso sí: dándole un nombre, de tal manera que se distinga como distinto del objeto sobre el que se ha formado. El significante empleado en este caso es un adjetivo, el adjetivo *ibérico*, sobre el que, en el ejemplo, se representa todo un núcleo de relaciones de significación. Este adjetivo es, como si dijéramos, un resumen de un proceso de relaciones intelectivas y abstractivas, todo él denominado con una sola palabra, portando esta todo un nudo de relaciones de significación. La intención significativa del hablante, aunque la expresión sea ahora tradicional, manifiesta una serie de operaciones intelectivas que se han realizado en la construcción de la combinación, operaciones intelectivas que también son necesarias para su intelección y que se ejecutan en sí mismas. Si estas operaciones intelectivas se tuvieran que hacer explícitas en la expresión harían un decir muy prolijo y desviarían la atención hacia objetos distintos del objeto del decir que pretende el hablante⁵.

⁵ Coseriu explica que «en todas las lenguas» hay restricciones que se aplican a nuestro conocimiento de las cosas. Una de estas restricciones es que no se dice esto o lo otro porque se supone de antemano una norma en las cosas. No se dice todo aquello que es de esperar sobre las cosas: *presuponemos un gran*

Las relaciones de significación denotadas en *ibérico*, en el ejemplo, son tradicionales, pero han sido formadas de la manera descrita, haciendo una abstracción tras una descripción con su consiguiente denominación (denominación fruto de la determinación ejercida por *ibérico*), dando por resultado una nueva descripción. Este tipo de abstracción representa una abstracción más compleja y es también tradicional. Sirve de modelo a ulteriores realizaciones y no es tampoco la primera construcción de ese tipo que aparece en la lengua. Este tipo de abstracción representa relaciones de significación creadas en torno al sentido originario del significante utilizado, no sobre el sentido usual del mismo. De esta manera, el sentido originario del significante, que es virtual y sistemático, ha devenido por la intervención directa del hablante, gracias a su intención significativa, que es siempre individual, concreta, coyuntural y contextual, en un *sentido* y ha llegado a ser dicho y a manifestar la verdad, a decir lo “que no se oculta” (Heidegger).

Pero continuemos con el ejemplo. El último elemento de la significación que nos queda por analizar es

- 5) la determinación ejercida por el núcleo adjetival *puro de bellota* sobre el conjunto significativo ya formado. La contribución del núcleo adjetival es de determinación, y es doble: lo que aporta el adjetivo *puro* y lo que aporta el adjetivo de discurso *de bellota*.

Este nuevo constructo forma otro nudo de relaciones de significación formado también por múltiples relaciones intelectivas. Como hemos visto al hacer el análisis sintáctico, *puro de bellota* modifica al objeto semántico creado en la combinación, pero el sentido y la significación denotados no corresponden a lo que resultaría de aplicar el contenido del núcleo adjetival al núcleo sustantivo. Si aplicáramos dichos elementos entre sí directamente, resultaría un “salchichón que es de Iberia que no tiene impurezas y está hecho de bellotas” o un “salchichón ibérico que es (hecho) de bellota pura”. Estos significantes y su significado no constituyen el sentido que denota la expresión. La expresión es entendida según el conocimiento que tenemos de las cosas. Tenemos que suponer una elaboración mental por parte de los hablantes para llegar a determinar la significación que da el ejemplo. Los significantes en sí mismos no nos dan la clave de la interpretación. Es la mente humana la que, basada en el conocimiento que tiene de las cosas, suple las deficiencias de la expresión mediante operaciones intelectivas o abstractivas.

La significación del ejemplo, que sabemos por el conocimiento de las cosas, se explica por el doble tipo de relación que la mente humana establece sobre los significantes que lo componen. En su interpretación, el núcleo adjetival *puro de bellota* se aplica al cons-

número de creencias y [...] suponemos muchas cosas de antemano sin reflexionar sobre ello (cf. Coseriu 1992, 114-125, palabras textuales en pág. 116).

tracto semántico creado con referencia, no al objeto semántico, sino a la clase ya formada (“ser salchichón ibérico”). Lo que aplicamos, es decir, el núcleo adjetival, es en realidad un conjunto de relaciones de significación que van más allá de los elementos que lo componen, aplicándose gramaticalmente del objeto semántico y semánticamente de la clase a la que éste ha sido asignado previamente. Tenemos así una serie de operaciones intelectivas que no están expresadas pero que la mente humana suple para dar sentido al constructo en el proceso de la intelección.

Se trata, por tanto, de un constructo abstracto, un constructo abstraído no de forma directa, sino como en el caso de *ibérico y de puro de bellota*, sobre dos conjuntos de relaciones de significación que en sí mismas son una descripción. La descripción se da por conocida y hay que referirla al conocimiento de las cosas. La abstracción consiste en considerar dichos segmentos de información, muy extensos, y transformarlos en algo aplicable, es decir, en elementos adjetivales. La combinación de ambos segmentos de información descritos subyacentes sería algo así como “el salchichón ibérico puro es el que se obtiene de la carne de un cerdo alimentado (sólo) con bellotas”. Todas estas relaciones de significación, que son la expresión de varios pensamientos ligados entre sí y que sabemos en cuanto que constituyen conocimiento histórico aportado por la tradición a la propia construcción e intelección del constructo que analizamos, se consideran ahora unitariamente como un estado descrito y se abstraen aplicándole la modalidad gramatical de *dimensiones abierta aplicables* (Martínez del Castillo 1997), es decir, aplicándoles el carácter de los adjetivos *ibérico y puro*.

Pero al estar el adjetivo *puro* determinado por el adjetivo de discurso *de bellota* y quedar reducido el adjetivo *puro* a desempeñar una mera función adverbial (=puramente de bellota), la significación que se aplica al objeto semántico *salchichón* lleva consigo relaciones de significación que hacen al sujeto cognoscente referir el sentido de la combinación a lo que el sujeto sabe previamente al acto del hablar. El sentido, pues, de la combinación no se entiende si el hablante no sabe del proceso de crianza de la materia prima de la que se hace el salchichón, un cerdo criado y alimentado sólo con bellotas. Esta última determinación efectuada sobre el objeto semántico que analizamos *salchichón*, que ya había sido determinado hasta dar una clase definida y cerrada (“ser salchichón ibérico”), incluida dentro de la clase formada por el mismo (“ser salchichón”), restringe de nuevo la ya definida y cerrada clase dando lugar a la creación del sentido de la expresión “salchichón ibérico puro de bellota”, es decir, *salchichón* que ha sido elaborado según el procedimiento llamado *ibérico* que consiste en la elaboración de dicho embutido utilizando carne de cerdo criado *sólo con bellotas*”.

En definitiva, en esta combinación podemos ver el proceso de intelección que ha dado lugar a un todo un segmento complejo de información presentado como una *descrip-*

ción, realizada sobre dos conjuntos de relaciones de significación, creados por la operación intelectual de la *determinación* en un solo acto lingüístico. El lenguaje existe porque existe el acto lingüístico que lo ejecuta reflejado en una lengua, que lleva en sí misma un modo de pensar, acto que tiene que ejecutar un sujeto inteligente que previamente conoce aquello de que habla. Y como el lenguaje no consiste más que en la creación de significados, el lenguaje no es más que la ejecución de un acto del conocer realizado por el sujeto que habla, dice y conoce. Y puesto que el lenguaje se ejecuta en el acto del conocer, la lengua no es más que un conjunto único de modos de pensar que tiene la misión de ejecutar el lenguaje en el acto único de pensar, hablar, decir y conocer.

Así pues, ¿por qué se entiende esta expresión? ¿por los elementos que nos da la lengua? ¿por el contexto? ¿por los significantes? ¿por el nivel de lengua? Qué duda cabe que todos esos condicionantes de la expresión están presentes en la misma, pero son meros condicionantes. Es la mente humana la que en su acto de entender crea las relaciones de intelección necesarias para que el constructo tenga sentido, apoyándose en el conocimiento histórico aportado por la tradición, previo al acto del conocer. Esta expresión no se entiende si no tenemos el conocimiento sobre las cosas suficiente. Si el oyente no llega a comprender todo lo que en la expresión está implícito, es decir, todo lo que está relacionado en torno al contenido de los significantes, la expresión no llega a tener sentido. La mente humana, el hablante y oyente, toma parte activa en la intelección y creación de este constructo semántico. No hace falta que el dicente explique cada vez que hable el proceso de elaboración del producto. Esto es conocido porque está en la tradición en la técnica del hablar.

Luego, el constructo semántico no es mera expresión lingüística. La significación de un constructo semántico es expresión histórica e intelección histórica, por un lado, e intelección y creación individuales y universales, por otro. La intelección no está meramente en lo histórico sino en el hecho más amplio del acto de entender, que es siempre un acto de conocer, de búsqueda y creación de relaciones entre las cosas que llegan a ser conocidas. El constructo semántico es lengua histórica en cuanto que está construido por elementos de la misma y esta le da el soporte básico. Es un conjunto ordenado de palabras de una lengua que da un conjunto de significados históricos determinados por un contexto y una situación sobre el cual se superpone el acto del conocer y, por consiguiente, el acto del decir. El constructo semántico es lengua histórica también en la forma de relacionar, de abstraer, de implicar unas relaciones de significación con otras. Es decir, el modo de pensar que se ejecuta en la mente de quien habla y dice también es histórico. Si bien todos estos elementos son históricos, todos ellos constituyen la materia sobre la cual se crea y se interpreta la significación verdadera que, en última instancia, es individual: la que nos da la intención significativa del dicente, lo cual se mani-

fiesta en el propio acto del conocer. Gracias a que el hablante y el oyente entienden, es decir, elaboran una serie de operaciones intelectivas relacionando todo lo que tienen delante en la expresión con lo que tienen en su conciencia (su conocimiento lingüístico), la expresión llega a tener sentido.

A este respecto, tenemos que preguntamos por el valor explicativo (descriptivo, *intensifying*) o especificativo (clasificador, *classifying*) de los adjetivos que toman parte en el ejemplo (cf. Warren 1984 y Collins-Cobuild 1989). Si consideramos que el ejemplo está compuesto por tres adjetivos, a saber: *ibérico*, *puro* y el adjetivo de discurso *de bellota*, vemos lo siguiente. *Ibérico* es un adjetivo especificativo. En todos sus usos crea una clase, máxime si consideramos que pertenece a un nivel de lengua muy determinado. *Puro* puede intensificarse. Es posible decir un *salchichón muy puro*, un *salchichón de bellota muy puro*, por lo que podemos decir que es de carácter descriptivo. Y el adjetivo de discurso *de bellota*, que tiene valor especificativo. Ahora bien, ¿tiene fundamento esta clasificación? La clasificación tiene valor semántico, ¿por qué? Porque tanto los adjetivos descriptivos (*intensifying*) como los adjetivos especificativos (*classifying*) responden a las operaciones intelectivas necesarias para que se dé el acto del conocer. Los adjetivos descriptivos siguen el proceso de abstracción ascendente que se da en el acto del conocer. Parten de una intuición primera o aísthesis, seleccionan algo de esa intuición primera, delimitan lo seleccionado en algún sentido y asignan el constructo creado hasta el momento a una clase o esencia. Los adjetivos especificativos (*classifying*), por el contrario, restringen la significación del constructo creado utilizando la abstracción que he llamado descendente. Los adjetivos especificativos, pues, ejecutan la función de determinar con una ventaja sobre los llamados determinantes: los adjetivos especificativos, además de determinar el contenido creado, llevan consigo un aporte significativo y semántico.

Y con esto cabe que nos preguntemos también, ¿qué significación aporta el adjetivo? ¿es una dimensión de significación abierta aplicable (Martínez del Castillo 1997)? Por supuesto que sí, pero esa significación abierta supone que, en el caso de los adjetivos especificativos, no se quede en la mera significación aportada, sino que orienten la potencialidad significativa hacia un aspecto restringido de lo denotado por el sustantivo al que acompañan, es decir, que lo determinen.

Podemos representar la significación de la expresión analizada de la siguiente manera:

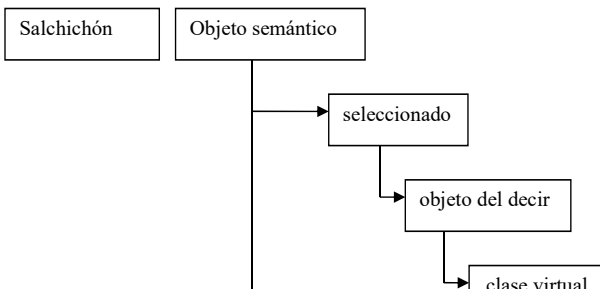


Figura 2. Representación de la determinación y especificación que ejecutan los elementos del sintagma *salchichón ibérico puro de bellota*.

La abstracción, pues, es un elemento imprescindible para la formación e intelección de los conceptos. Un concepto complejo no se puede crear si primero el sujeto hablante, dicente y cognoscente no ha concebido y creado los elementos necesarios de que se vale la abstracción. Toda creación lingüística es abstracta. El conocer y con él la abstracción es un proceso que supera lo dado por los sentidos, algo sensible y concreto, a lo que representa y objetiva. La objetivación es la característica netamente humana que da fundamento a la actividad que llamamos el lenguaje, la creación de significados. En la mera aprehensión de un algo por los sentidos, que consideramos mentalmente como un algo que ha llegado a nuestra conciencia, tenemos ahí ya una objetivación (=lenguaje) y una abstracción consiguiente, por mínima que sea. A partir de la objetivación primera, como hemos visto, en el acto del conocer seleccionamos, es decir, abstraemos; delimitamos lo abstraído, lo asignamos, le damos un nombre, lo relacionamos. Todo ello gracias a la abstracción. Pero a partir de la siguiente operación intelectual, la determinación, inicia-

mos un proceso de abstracción en sentido contrario: lo determinamos y lo hacemos real en la expresión lingüística, todo ello en virtud también de la abstracción que, en este caso, llamamos descendente.

Lo característico del pensar abstracto y la aportación del mismo consiste en que, una vez creado un objeto semántico lingüísticamente como fruto del conocer, el proceso del conocer inicia un nuevo proceso de abstracción, la abstracción ascendente ejecutada sobre el objeto que la abstracción misma creó previamente. En el pensar abstracto, pues, los constructos mentales son doblemente abstractos. Para que se dé el pensar abstracto hace falta que los hablantes primero tengan una noción de lo que son las categorías, no como absolutas, sino como virtuales y potenciales, noción que sólo se puede dar a través del lenguaje; que conciban los objetos como substantes (la manera propia de concebir el ser por los griegos y el cristianismo), cosa que ha hecho posible la objetivación propia de las lenguas occidentales, y que consideren lo percibido como individuales (pensar individual).

6.9. La abstracción en la formación de oraciones: Una crisis de partido poco antes de unas elecciones tiene una regularidad empírica: es funesta⁶

Esta oración, cuya redacción es un poco vacilante, forma con elementos tradicionales un pensamiento sumamente rebuscado por abstracto. La combinación busca el efecto sorpresa después de haber llevado al lector a un pensamiento no aclarado, ante el que el lector tiene que detenerse. Antes de que el lector haya caído en la cuenta de lo que es ese pensamiento no explicado, *regularidad empírica*, el autor nos dice lo que pretendía: dar una sorpresa con un juicio absoluto, “es funesta”. El recurso para tal efecto es la abstracción, es decir, el pensamiento previo que se alude de manera velada, gracias a lo abstracto de su concepción. Es decir, parafraseando todo el contenido implícito de esta oración, publicada por un comentarista político en un periódico digital, podríamos decir: “Señor lector, debe Vd. saber que las elecciones tienen unos resultados y que los resultados se repiten regularmente cuando hay una crisis en un partido político, según nos demuestra la experiencia, dando por resultado una crisis funesta”.

Pues bien, veamos lo que nos dice materialmente la oración. Los que son regulares no son los resultados de las elecciones sino la crisis de partido (sujeto de la oración) que tiene una regularidad que es empírica (objeto directo), gracias a la cual la crisis de partido se rige necesariamente por esa regularidad empírica. Observemos que la oración está

⁶ Esta oración fue publicada en primer lugar en el periódico digital *eldiario.com* y después referida entrecomillada en la edición digital del *El País*, 16-10-2016. Este hecho, el que una oración sea reproducida entrecomillada significa que dicha oración es un modelo en cuanto a lo que dice y en cuanto a como lo dice. Por este motivo la analizamos aquí.

construida con el verbo *tener* en su uso que he llamado modal más arriba (cf. § 5.6.), como en las categorías de Aristóteles. En consecuencia, esta regularidad empírica se presenta como si fuera una regla inexorablemente necesaria (*tiene*). Por otro lado, si esa regularidad es empírica querrá decir que está corroborada por la experiencia, pero, ¿cuál es la regla empírica? La respuesta no puede ser “es funesta”, como parece por la proximidad de ese concepto con el juicio subsiguiente, unidos entre sí por los dos puntos. Una regla empírica en sí misma no tiene que ser funesta. Si es regla empírica será real y lo real tampoco tiene que ser funesto. Si el autor dice que la regularidad empírica es funesta tendría que habernos dicho en qué consiste, por qué y cómo es funesta. Una regla es sólo regla: nada absoluto sino general. Tampoco se dice por qué esa regularidad es empírica, ni qué valor tiene lo empírico. El autor quiere que supongamos todo esto. Por otro lado, el sujeto de la oración, una crisis de partido (de partido, valor absoluto), indica sólo un tipo de crisis, que afecta a todo lo que sea partido, no a un partido político, cuyo éxito se rige por las elecciones de que se habla en la oración.

Es decir, una vez interpretada la oración en su conjunto, podemos ver que se trata de una insinuación tremebunda de lo que puede pasar, pretendiendo su autor llamar la atención sobre esa alusión no justificada (*regularidad empírica*, que nadie ha dicho que tenga que ser negativa ni positiva), no porque sea verdad ni porque la regla sea necesaria, sino porque el autor da a entender que tanto la regularidad como la crisis de partido son proposiciones inexorablemente verdaderas. El autor, pues, sólo pretende originalidad, es decir, llamar la atención haciendo una expresión muy abstracta en cuanto que es muy alejada de lo concreto (crisis de partido, regularidad empírica, confusión en la sintaxis con los dos puntos). La expresión más que una descripción es una insinuación y una advertencia injustificada.

Qué duda cabe que el autor de esta oración sabe que en el hablar lo que se sabe no se dice (Coseriu 1992). Todos los conceptos que el autor ha insinuado en su razonamiento son conocidos en el contexto de un periódico digital que se publicó en un momento muy señalado de la política española. Pero él los insinúa, ¿por qué? Porque el autor sabía que lo que él quería decir era asunto conocido por todos sus potenciales lectores. De ahí los dos rasgos que caracterizan esta oración: 1) su redacción abstracta hasta el punto de hacer tortuosa su sintaxis: formalmente da la impresión de correcta pero los significados empleados no cuadran con la sintaxis utilizada ni con el sentido que el autor quiere o parece darle; y 2) la forma como presenta lo dicho, buscando confusamente la sorpresa: la crisis es funesta cuando nos ha llevado hasta la *regularidad empírica*, con lo que parece que ambas cosas son funestas. Ahora bien, como el autor ha distraído a los lectores con lo que estos sabían y tras hacerles que piensen qué puede ser eso de “tener una regularidad empírica”, sin más preámbulo retoma el sujeto de la oración (la crisis de partido) y emite ese juicio dicho de manera inexorable (*es funesta*). No será funesta como

efecto de esa regularidad empírica, porque el autor no dice en qué consiste esta. El juicio que emite podrá ser cierto o no, pero el autor lo dice como si lo fuera, sin habernos explicado en qué consiste esa regularidad empírica, objeto del decir de la oración. Y fijémonos bien: la crisis de partido será funesta tanto si el partido concernido participa o no participa en las elecciones, tanto si las gana como si las pierde, o si se queda como estaba.

El valor de la abstracción en este ejemplo ha hecho a la oración inconcreta, tanto en el sujeto (*una crisis de partido*), como en el predicado (*tiene una regularidad empírica*). El efecto de la combinación de ambos es de distracción del lector, como ya hemos dicho, o como el propio autor diría, es funesto en el decir. La “regularidad empírica” no es un teorema científico ni un principio. Ya hemos visto el ejercicio mental que hay que hacer para entender expresiones como ésta, caso de *precariedad laboral* (cf. § 6.7.), expresión esta que actualmente se repite con frecuencia.

6.10. La abstracción y el alargamiento de las palabras.

En consonancia con lo dicho hasta ahora, el pensar abstracto no podía aparecer sin dejar una huella formal en las palabras. Una forma de ejecutar el pensar abstracto es utilizar construcciones complejas como las que acabamos de ver. Y otra más sencilla es alargar las palabras. En el pensar abstracto hemos visto la complejidad en los conceptos. Mediante la intervención de lo que llamamos la razón, los conceptos más enrevesados y complejos se pueden expresar estableciendo relaciones abstractivas entre las relaciones de significación denotadas en el objeto del conocer y el conocimiento previamente conocido. Alguien debió de descubrir que se podían crear nuevos conceptos con el mismo procedimiento de la abstracción a partir de los conceptos ya creados y lexicalizados en una sola palabra elevando su grado de abstracción. El procedimiento era utilizar sufijos que, o bien pertenecían a clases distintas de las de la base a la que se aplicaban, o bien utilizando sufijos reduplicativos. Por ejemplo, alguien debió de darse cuenta que de *ejercer* era fácil crear *ejercitar* utilizando un sufijo reduplicativo, consiguiendo con esto expresar relaciones de significación más abstractas y, con ello, un contenido algo distinto que podría valer en el momento de su creación inicial. Una vez creada la palabra e introducida en la tradición en la técnica del hablar, el uso se encargaría de definir la nueva palabra, separándola de la base de la que procede. Vemos, así, que de *dormir* se ha creado la palabra *dormitar*, significando esta segunda palabra, no ya dormir, sino “quedarse dormido cuando uno no está acostado”. Hasta aquí la nueva formación es un problema que tiene que ver con la formación de las palabras dentro de una lengua, constituyendo así un procedimiento morfológico-sintáctico-semántico. Otros ejemplos más claros, si cabe, podrían ser, de *fácil facilitar*; de *aguante aguantar*; de *ofrecer oferta ofertar*, etc. Estas modificaciones y desarrollos, que son tradicionales en su procedi-

miento, llevan consigo una significación algo diferente de las bases de las que se forman. Así, *ejercer* quiere decir “realizar las actividades propias de una profesión” frente a *ejercitar* que lleva consigo el significado de “ejecutar ciertos poderes, facultades o derechos”. Había una base semántica y formal y, sobre esa base, se creaba una nueva con forma y contenido nuevos, gracias a que cualquier elemento añadido a una base lleva consigo una abstracción mayor.

Ahora bien, el procedimiento del pensar abstracto, hoy día especialmente en vigor, utiliza sufijos tradicionales pertenecientes a la formación de clases léxicas distintas de las de la base, formando así palabras nuevas sobre la base antigua. Estas dan como resultado significados más abstractos pero que se interpretan según el significado de la palabra base, sustituyendo a la palabra base. De esta manera las palabras nuevas resultantes pueden sustituir fácilmente a las palabras base tradicionales pero que, al ser concebidas en un grado superior de abstracción aparecen como nuevas. Son, pues, creaciones que tienen de nuevo su mayor grado de abstracción. Si bien los sufijos reduplicativos vistos en el párrafo anterior enriquecían la lengua, las innovaciones aquí referidas no pretenden enriquecer el vocabulario, más bien corregirlo, hacerlo nuevo haciéndolo más irreal y abstracto. De esta manera la abstracción en sí misma se convierte en nueva forma de decir.

A este fenómeno Aurelio Arteta lo ha llamado el *archisílabo* en el diario *El País*. En efecto, el “archisílabo” consiste en la práctica de usar palabras largas, concebidas en un grado superior de abstracción. Hasta aquí todo normal. El aspecto que se suele aceptar, con Arteta y muchos académicos a la cabeza, es que los hablantes pretenden sustituir las palabras tradicionales por las palabras nuevas bajo el pretexto de aparentar una elaboración más cuidada de la expresión, sustituyendo con ello las palabras tradicionales. El problema que tenemos nosotros aquí ante estos hechos, una vez que sabemos que tienen que ver con la abstracción y que constituyen una moda que se utiliza precisamente como moda misma, es el por qué.

Las palabras polisílabas de este tipo en sí mismas significan el intento de mostrar, por parte de quienes las acuñan y quienes las usan, una preparación intelectual elevada, muy a sabiendas de que los oyentes, o bien no las conocen porque son nuevas (o sobre todo porque son inventadas por el hablante), o bien no están preparados para tan alto dominio de la conceptualización. Es, pues, el grado de conceptualización lo que se pretende conseguir por medio del alargamiento de las palabras. La primera respuesta que esperan los hablantes innovadores y adoptantes de estas creaciones es la sorpresa por parte de los oyentes, pretendidamente causada por la innovación que, al ser lo mismo que la palabra base, denota un grado mayor de intelectualidad. Las palabras polisílabas responden a un nuevo modo de concebir la realidad, a la cual designan con palabras largas, bajo el pre-

texto de adaptarse a los nuevos tiempos, los tiempos del conocimiento y de las redes sociales, de las tertulias y las discusiones públicas, en las que proliferan los técnicos en todos los ramos del saber (profesores y académicos de todas las universidades, periodistas, maestros, informáticos, políticos, comentaristas, sociólogos, economistas, locutores, funcionarios, representantes de empresas famosas, expertos de todos los ramos, agentes de bolsa, etc.). El hablante innovador de estos polisílabos, y el que adopta lo innovado por otros, parte siempre de la pretensión de demostrar una posición intelectual superior a la que tienen sus interlocutores u oyentes. Los creadores y adoptantes de la nueva moda suelen ser hablantes que han estudiado o practicado una especialidad, que se sienten expertos en su materia, que triunfan o han triunfado en sus profesiones, en la que han tenido que manejar mucha “información” y adaptarla al ejercicio de su profesión, porque lo que estudiaron en la universidad tuvieron ellos mismos que adaptarlo y superarlo para el ejercicio de su profesión, expertos que beben de las redes sociales y de internet, siempre siguiendo la última versión del ordenador o la tablet. Después de tanto ejercicio intelectual, quieren demostrar que dominan su profesión y con ella el léxico y la gramática de su lengua.

Así, prefieren expresiones como *centralizado* (*edificio centralizado de servicios múltiples*) por *central*; *empobrecido* (*países empobrecidos*) por *pobre*, *internacionalización* (*vice-rectorado de internacionalización*), *inculturación* (*el maltrato es fruto de la inculturación*), la *governabilidad*, *conformar*, *vehicular*, *sobredimensionamiento*, *resalto sobreelevado*, etc. Estos intelectuales no hacen más que desarrollar dos de los hechos de evolución más sonoros del español: la tendencia a la abstracción, propia del pensar abstracto, y la tendencia a formar palabras largas, complemento fácil de aquella, que ha hecho que, en realidad, la lengua española se distinga efectivamente frente a otras lenguas por las palabras largas, cosa que facilita la intelección en el discurso oral. La tendencia a la abstracción empezó cuando ya estaba bien asentado el pensar individual, tal y como hemos explicado más arriba. En el Quijote, cap. I, aparece el siguiente párrafo:

En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció *convenible* y necesario, así para el aumento de su hora como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a *ejercitarse* en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se *ejercitaban*, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama (las cursivas son mías, *El Quijote*, Aguilar y S.A. de Promoción y Ediciones Club Internacional del Libro. p. 18).

En este párrafo aparecen una palabra abstracta, *convenible*, más abstracta que la base de la que depende, *conveniente*, y por dos veces la palabra *ejercitarse*, palabra más abstracta que su base, *ejercer*. Estas dos tendencias, dado el largo tiempo de su permanencia en

la lengua, constituyen dos hechos de evolución. Los polisílabos actuales son formaciones abstractas, cada vez más abstractas, formadas con el recurso de emplear sufijos propios de una clase de palabras a bases que no pertenecen a esa clase. De nuevo sólo tienen el hecho de su formación como unidades nuevas, pero son de lo más tradicional del español. Para concebir *centralizado*, por ejemplo, necesitamos un grado de abstracción superior a *centrar*, y superior a *centralizar*, palabra de la que procede directamente y que pretende sustituir al adjetivo *central*. El reduplicativo *-izar* no pertenece a los adjetivos. Igual pasa con *visionar*. *Visionar* está concebida en un grado de abstracción más elevado que *visión*, y esta en un grado más elevado que *vista*, y esta que *ver*. *Ver* es lo más próximo a lo sensible, lo que nos dan los sentidos, lo que percibimos involuntariamente, casi mecánicamente; *vista* es la acción de ver, no ya una acción meramente mecánica; *visión* es el estado de haber visto, percibido y retenido lo visto especialmente en el sentido de lo mental; y *visionar* es la acción voluntaria de tener o buscar visiones, *visionar una película*. E insisto en el carácter de esta última palabra nueva, *visionar* indica una acción voluntaria, mientras que las otras, al derivar de *ver* indican un acto involuntario, o al menos en *vista* o *visión* no aparece el rasgo o sema /+VOLUNTARIO/. Hay, pues, un proceso de abstracción, que va de lo involuntario a lo voluntario, ejecutado por razones que no llegan a hacerse explícitas y que el hablante vive como muestras de su propia preparación intelectual. Los llamados archisílabos, pues, no son tales por ser palabras largas, pues, rompen las normas tradicionales de la formación de las palabras en español. No constituyen ni desarrollos, ni compuestos, ni derivados (Coseriu 2003). Su razón de ser es la abstracción como rasgo de mayor precisión. Una vez más vemos que el modo de pensar es anterior a sus propios efectos: en este caso, los polisílabos.

Este carácter voluntario de abstraer más y más en la concepción de las cosas y de alargar más y más las palabras lleva consigo inestabilidad en el uso de expresiones que se relacionan entre sí paradigmáticamente. Es el caso de palabras que tienen el clasema /±VOLUNTARIO/, que se oponen entre sí por dicho rasgo semántico. Este rasgo o sema, que aparece en campos léxicos muy dispares entre sí, aparece en la serie *ver*, *vista*, *visión*, frente a *mirar*. Las primeras denotan la acción de ver de forma involuntaria, especialmente *ver* que indica una acción casi automática. El verbo *mirar*, por el contrario, indica una acción voluntaria. En el campo léxico de los verbos de ‘ver’, la serie de palabras primeras ha establecido matices que van desde lo involuntario absoluto (*ver*) a una acción voluntaria, *visionar*. Es decir, la lengua ha re-creado la oposición que antes establecía entre *ver/mirar*, con *ver* frente a *visionar* (*visionar una película*, *visionar un vídeo*). Ahora bien, ¿ha tenido esta re-estructuración algún efecto en la oposición paradigmática entre *ver* y *mirar*? *Mirar* ha quedado desplazado de la oposición paradigmática, pero no totalmente. *Mirar* todavía pervive en la lengua, pero compitiendo con *visio-*

nar. *Mirar* es neutro, tal y como tradicionalmente se utilizaba, acción voluntaria encaminada a ver; *visionar* es un término marcado: introduce el matiz de mirar a través de un dispositivo electrónico. Luego, el recurso de la abstracción no era ciego: ha llegado a enriquecer la lengua con una nueva palabra. De esta manera, podremos describir el campo semántico de ‘ver’ con una oposición trimembre: ‘ver’, el archilexema, que indica una acción involuntaria, al que se oponen paradigmáticamente ‘mirar’ como acción voluntaria y ‘visionar’ como acción voluntaria realizada a través de un dispositivo electrónico.

El mismo clasema /±VOLUNTARIO/ aparece igualmente en otras series de palabras que guardan entre sí oposición paradigmática: *oír* frente a *escuchar*, *gustar* frente a *degustar*, *percibir* (con el sentido del tacto) frente a *palpar*. La oposición *oír/escuchar* por esa tendencia a lo abstracto también aparece afectada. Del mismo modo que *ver*, *oír* designa una acción involuntaria casi automática, cosa que al parecer no quieren expresar algunos hablantes. Por este motivo, *escuchar* se utiliza tanto para designar lo voluntario como lo involuntario: ¿*Se me escucha bien? No se escucha. He escuchado que tienes un coche nuevo*. Es decir, la novedad de algunas palabras polisílabas, todas ellas fruto de un modo de concebir las cosas distinto, ha llevado a la re-estructuración mental de lo designado, no sólo al mero alargamiento de las palabras. Lo involuntario es casi automático mientras que lo voluntario se concibe como fruto de un mayor raciocinio por parte de los hablantes que crean el nuevo uso de *escuchar*. Y si se preguntara a los hablantes el por qué de esta re-estructuración quizá respondieran como en un programa de Radio Nacional. En este explícitamente se defiende referirse a los radio-oyentes como los *escuchantes*: se habla voluntariamente y hay que hacerlo constar justificadamente en la acción de escuchar. Una vez más el pensar precede al pensamiento y constituye el acicate para el cambio lingüístico.

Quizá la polémica que han provocado los artículos de Aurelio Arteta, muy bien acogidos por el sector académico, probablemente por el número elevado de ejemplos tan bien recogidos de que se componen, publicados en 1995, 2005, 2008, 2010, 2011 y 2014, tenga su explicación en la naturaleza del cambio lingüístico. Según Coseriu (1988), el cambio lingüístico se desarrolla en dos facetas: una cosa es la innovación y otra la adopción. Innovaciones a lo largo del día hay muchísimas. Todos los hablantes participan en el hablar y cada uno de ellos ejerce su libertad al hablar. La adopción significa el verdadero cambio, es decir, la formación de una nueva tradición. Toda innovación provoca el rechazo inicial de los hablantes. Sólo cuando una innovación vence todas las resistencias a su uso, cuando ya el uso ha provisto a la innovación de su capacidad de designación, y cuando la innovación encuentra su oposición paradigmática dentro de un campo léxico, por insignificante que este sea, es cuando se puede considerar un cambio lingüístico aceptado por los hablantes. De los miles de palabras polisílabas que hoy se dan en

la lengua española, ¿cuántas sobrevivirán? Incógnita. De hecho, en el lenguaje escrito no son tan frecuentes como se pretende decir. De todas formas, las lenguas se hacen a diario y cuantas más palabras tengamos mejores posibilidades de expresión nos ofrecerá la lengua. Pero más importante que analizar las palabras en sí mismas, es analizar el modo de pensar según el cual las palabras han sido concebidas y creadas. De otra manera: más importante que los hechos es la interpretación de los mismos.

6.11. El pensar abstracto y las categorías absolutas

La formación de las palabras nuevas lleva consigo el uso de las categorías absolutas semejantes a las del latín. Hemos dicho más arriba que lo que hacía a las categorías absolutas, en el latín, era el hecho de que tenían significado potencial pero no designación potencial. El hablante latino conocía el significado de la categoría y el contexto creaba la designación concreta de cada expresión. Y esto se pone de manifiesto en la creación de las palabras nuevas. Pongamos un ejemplo. En español no existe el verbo *guitarrear*. Imaginemos que yo me invento tal expresión como verbo y lo utilizo diciendo, *voy a guitarrear*. ¿Qué quiero yo decir con esa expresión? La expresión puede significar “voy a tocar la guitarra”, o puede significar “voy a fabricar guitarras”. Quien me oiga, le guste o no mi invención, considere que es incorrecto o no su uso, tiene que interpretar mi expresión en el sentido de que, una vez concebido un algo como categoría nueva, el significado de la palabra es anterior a lo que designa. Después será el contexto el que determine el significado aportándole una designación concreta. Ahora bien, el contexto es posterior a la creación del significado y este no tiene potencialidad alguna de designación. No es el objeto designado el que define el significado, sino al revés: el significado ya concebido por el hablante crea la designación dada en el contexto. Si el contexto hubiese sido otro, la designación creada también habría sido otra. El hablante innovador concibió esa palabra y la determinó por el contexto en el que él y su interlocutor estaban. Y este interpretó dicha expresión en términos exclusivos del contexto, con lo que ambos, el Yo y el Tú, conocían el procedimiento de crear esa palabra concebida con significado y sin designación potencial, es decir, como categoría absoluta. Distinto será la vez en que esa palabra inventada ya haya sido usada repetidamente y venga ya provista de designación potencial. Esto nos lleva a concluir, una vez más, que el pensar, el modo de concebir lo que llamamos cosas, es anterior al pensamiento y las cosas mismas. El lenguaje, pues, nace cuando la palabra creada por el Yo es devuelta por el Tú, es decir, cuando la palabra reverbera (Humboldt).

Como conclusión a este capítulo, podemos hacer los siguientes asertos respecto de los modos de pensar: *a)* los modos de pensar nunca desaparecen, sino que evolucionan integrando el modo de pensar antiguo en el nuevo modo de pensar; *b)* el pensar humano propio de una lengua nunca está terminado. Se hace a sí mismo en el mero ejecutarse; *c)*

el pensar o los modos de pensar son, como el lenguaje, *enérgeia* (Cosériu, Humboldt, Aristóteles), actividad que se hace a sí misma al hablar; *d*) los modos de pensar como objetos históricos los llevamos *a tergo* (Ortega y Gasset). El *pensar abstracto* significa una continuación de los pensares que él mismo engloba y gracias a los cuales él mismo ha sido posible: el pensar de las categorías absolutas, el pensar absoluto del verbo *sum*, el pensar sustantivo los griegos y cristiano y el pensar individual. Pero, a la vez, el pensar abstracto puede ser el punto de inflexión para un nuevo modo de pensar, el *pensar real*.

7. El pensar real

Podemos ver, en la evolución de la lengua española hasta el punto a que ha llegado en el pensar abstracto, la intención por parte de los hablantes de querer decir algo nuevo: así lo hemos visto en el pensar abstracto en el que la expresión se ha ido complicando más y más. Como hemos visto más arriba, la intención de decir, sea la que sea, determina el acto lingüístico. El querer decir algo nuevo es una constante en la vida humana si lo consideramos desde el punto de vista del sujeto individual. Cada sujeto individual habla y habla hasta que dice lo que tiene que decir. El silencio, que también es hablar, es más difícil de administrar que el hablar. El silencio es un no-decir que implica en sí mismo la intención de decir no hablando, no cediendo a las expectativas del hablante. Socialmente el hablar por parte del sujeto es paralelo a la integración del sujeto en el grupo social.

Cada hablante individual hace muchas innovaciones tanto en su modo de hablar, su modo de decir, y su modo de pensar y, por consiguiente también, en su modo de conocer. Las innovaciones unas veces se difunden y otras no. Las innovaciones que se difunden pueden llegar a hacerse cambio lingüístico, es decir, expresiones usadas en común que se difunden y se hacen tradición. El hablante que abstrae mucho, más quizá de lo que nos parecería adecuado, tiene la intención de decir algo nuevo porque cree que la concepción y consiguiente conceptualización tradicional de las cosas no es suficiente. El decir, como hemos dicho, es la definición del sujeto ante aquello de lo que trata, habla o quiere hablar. Esta definición del sujeto no es más que la vivencia que tiene el sujeto en el momento del hablar, el *logos* que el sujeto vive en su interior. El lenguaje, por otro lado, se ofrece al hablante en una lengua, un objeto histórico que es común en una comunidad lingüística, el cual vale para todos los hablantes y para ninguno en particular. El hablante en esta situación hace lo que puede por reflejar en palabras de una lengua lo que tiene dentro, lo que vive en su interior, su *logos*. De esta manera, la intención significativa del hablante es el factor principal en la producción del lenguaje (cf. Martínez del Castillo 2004, *passim*). El hablante particular, cada hablante, no habla según fórmulas aprendidas, sino que crea según modelos del hablar que le gustan, le gustan menos o le son indiferentes, siempre según modelos que en sí mismos son ejecución, es decir, esquemas válidos para la creación. El acto del habla es un acto eminentemente voluntario y personal que responde a una intención significativa individual, la cual se produce porque el hablante, desde su más tierna infancia ha aprendido a hablar según modelos del hablar y del decir de sus mayores. Si bien en el hablar y decir hay modos de hablar y decir que son comunes dentro de una comunidad lingüística, el decir y, por consiguiente el hablar, es siempre individual. La intención significativa del hablante consiste fundamentalmen-

te en un modo de pensar determinado por un modo de concebir las cosas (modo de ser de las cosas). El hablar implica *pensar* (buscar una intuición ante el problema en el que se halla el sujeto), *hablar* (desarrollar una actividad en palabras de una lengua), *decir* (definición del sujeto ante lo que vive y trata en el acto del conocer), *conocer* (consideración de un objeto como en sí mismo idéntico y distinto de todo lo demás, Coseriu). El hablar en cuanto actividad lleva consigo el *valorar* lo hablado y lo dicho, justamente, porque el hablar no es más que ejecutar el conocimiento individual del hablante acomodándose este a la tradición en la técnica del hablar en vigor en su comunidad lingüística. El hablante, conforme va hablando, evalúa si su dicción es cierta, y por consiguiente si su expresión es acertada, coherente, congruente, correcta, adecuada, apropiada y oportuna. Si el hablante comprueba que su decir y su expresión y su expresión del decir son aceptados por su oyente se reafirma en lo dicho y en su forma de decir.

Todas estas actividades que estamos analizando en sí mismas son concebidas en nuestra reflexión como si existieran y como si fueran algo objetivo —hablamos del hablar como distinto del decir y éste como distinto del conocer y el pensar— pero ninguna de estas actividades se da de forma aislada, ni existe en sí, ni tiene existencia concreta. Como realidades designadas son el resultado de un proceso de abstracción y objetivación que realizan los propios hablantes. El hablar es la emisión de sonidos convertidos en palabras, destinadas a la conciencia humana en un doble sentido: van dirigidas a la conciencia del propio sujeto que habla y a la conciencia del oyente. Los hablantes, de antes de hablar, tienen ya un doble tipo de conocimiento: saben lo que quieren decir, saben lo que significa el hablar, saben cómo hablar y cuáles son los medios utilizados para hablar, decir y conocer, por un lado y por otro, saben sobre sí mismos y sobre sus actividades libres, una de ellas, la más importante, es el hablar, decir y conocer, es decir, el lenguaje. De esta manera, los hablantes viven el lenguaje, un algo que les viene de dentro y que tratan de exteriorizar con más o menos éxito. Los hablantes actualizan desde su interior lo que ellos mismos viven, su *logos*, lo cual quieren compartir con el otro en el *diálogos*. De esta manera, el acto lingüístico, para el hablante, se convierte en un *querer decir*, en ejecutar la propia intención significativa, en manifestar su *logos* y lo que vive dentro de sí.

El modo de pensar abstracto nos ha llevado a situaciones poco menos que imposibles en un doble sentido. Hemos abstraído con él en un grado sumo, por un lado, y hemos llegado a expresiones y formaciones que de antemano hacen la expresión dura y a veces difícil cuando no inútil, por otro. En cualquier caso, la finalidad de la dicción es triple: que yo diga lo que quiero, que quien me oye entienda lo que yo quiero decir y que este acepte lo que digo y la forma como lo digo. La esencia del lenguaje está en el decir. Pero el decir a duras penas alcanza su perfección. Quizá sólo los poetas, como ya he dicho más arriba (cf. § 2.4.), consigan decir lo que ellos auténticamente quieren decir.

Pero fijémonos bien: los poetas superan, es decir, van más allá del significado tradicional de las palabras, expresan el significado de una palabra con la designación de otra (Coseriu). Los poetas, pues, no aceptan lo tradicional en toda su compleción: lo aceptan pero lo interpretan en función de lo que quieren decir. Y esta actitud del poeta, que ahora vamos a analizar como propia del pensar real, se ha dado siempre en todo hablar.

7.1. El pensar real: el decir y la intención significativa del hablante. *Playa textil*

En el pensar real el hablante “sabe leer entre líneas”, es decir, busca lo que el interlocutor quiere decir con lo que dice. Acabamos de ver, en el pensar abstracto, que la complicación y complejidad de las construcciones abstractas lleva a los hablantes a hacer un esfuerzo por entender, es decir, por buscar el decir. En el pensar real, es la búsqueda del decir, es decir, la determinación de la intención significativa del hablante, el elemento que nos da el sentido. Veamos el ejemplo, *playa textil*, un ejemplo en el que, sin el decir, la combinación no tiene sentido⁷.

La lingüística del decir (Martínez del Castillo 2004) tiene que ver con el nivel individual de la actividad del hablar, decir y conocer. El lenguaje nace cada vez que se habla respondiendo, así, a la intención significativa del sujeto que habla, dice y conoce. Los hablantes de una intuición inédita (*aisthesis*) y ejecutan un acto de conocer mediante la serie de operaciones intelectivas referida arriba (cf. § 2.2. y 2.3. y apéndice I), que hacen posible que una combinación de palabras (históricas y comunes y, por tanto, virtuales y a-circunstanciales), llegue a dar sentido según lo propuesto por ellos. En la lingüística del decir, según hemos visto más arriba (cf. nota n° 1), podemos ver dos funciones, *el objeto del decir* y *el objeto del conocer*. El objeto del conocer en cuanto la realización del acto del conocer constituye el primer fundamento del acto lingüístico, puesto que en sí mismo implica una re-estructuración de la circunstancia que afecta al sujeto hablante, dicente y cognoscente. Gracias a esta re-estructuración, o re-creación de cosas en el mundo, el sujeto tiene algo que decir, es decir, se define a sí mismo ante lo que percibe y conoce haciéndolo suyo, creando así el objeto de su decir mediante su objeto del conocer.

Las dos funciones mencionadas se dan siempre en el acto lingüístico. Pero en el acto lingüístico, como acto de conocer, las operaciones intelectivas que se dan en el mismo son múltiples y variadas, dependiendo siempre del tipo de constructo semántico o combinación que analicemos. Así, en los ejemplos, *playa textil*, *playa nudista*, *ropa infantil*, podemos ver operaciones intelectivas distintas y diferentes las unas de las otras.

⁷ Este ejemplo lo he interpretado en dos publicaciones, una en España, cf. Martínez del Castillo 2008, *Oralia*, vol. 11, 2008, págs. 375-397 y otra en Bulgaria, cf. Martínez del Castillo 2014: 131-142.

En principio, si intentamos interpretar estos ejemplos según las reglas gramaticales y sintácticas del sistema de la lengua, es decir, aplicando la significación del adjetivo al núcleo con el que va combinado, veremos que estas combinaciones son en sí mismas disparatadas. No hay playas que estén hechas de hilos tejidos entre sí, ni playas que se desnuden, ni ropas que sean infantiles. Para que expresiones como estas lleguen a dar un sentido, tenemos que hacer una serie de operaciones intelectivas que añadan, suplan o supongan relaciones de significación que no están en la pura expresión lingüística. En cada uno de estos ejemplos tratamos de un acto de conocer, un acto que es libre, individual y nuevo. La mente humana utiliza las palabras para transformar lo que el hablante maneja mentalmente de lo percibido desde el exterior a su conciencia hasta hacerlo un *contenido de conciencia*, es decir, un significado. Este significado no es meramente un significado común o tradicional: es un *sentido*, una significación eminentemente contextual e individual. Y, puesto que el sujeto cognoscente ve esa significación creada como *nueva y propia*, dice algo con ella. El decir no siempre se da en las palabras de una lengua, pero si no se da, por lo menos, estas lo evocan.

A partir de ahora nos referimos nuevamente al acto del conocer (cf. § 2.2. y 2.3. y apéndice I), es decir, al acto lingüístico en cuanto que es siempre creación *ex novo*. En la combinación, *playa textil*, podemos ver las siguientes relaciones de significación:

- a) un objeto semántico que es denotado por el sustantivo *playa*. Nos referimos a un ejemplar de la clase semántica *playa*;
- b) ese mismo objeto semántico en cuanto que es seleccionado por el hablante para decir algo.

La primera función que se ejecuta en el acto lingüístico, una vez dada la aísthesis, es *seleccionar* un objeto del mundo sensible para referirlo en el mundo de los significados. Esta selección implica dos aspectos: a) selección de una cosa real. Hablamos siempre sobre las cosas; y b) selección de un algún aspecto de nuestra propia sensación o aísthe-sis. Esta cosa seleccionada por el hecho de ser seleccionada es *abstraída*, es decir, *extraída* de donde se da. De esta manera unimos dos cosas: una cosa representada en el mundo y una cosa “extraída”, es decir, mental, utilizada esta para aplicarla de aquélla. De la clase de objetos semánticos *playa* hemos extraído uno, pero no en sí mismo, como veremos. La selección significa un separar algo de aquello en lo que se da. Seleccionamos una cosa real separándola del mundo al que pertenece. Y con la mera selección transformamos la naturaleza de lo seleccionado, haciéndolo mental. Cualquiera de estos dos aspectos de la selección puede ser seleccionado primero. Puede ser que partamos del trozo de mundo u objeto real al cual vamos a designar, o puede ser, como en la creación pura y la metáfora, que busquemos un objeto del mundo real para referir lo que hemos fabricado en nuestra conciencia. El primer aspecto de la selección tiene que ver

con la designación. El segundo tiene que ver con el punto de vista según el cual se va a ver el trozo de mundo que hemos seleccionado para designarlo. De esta manera, pues, no existe una conexión directa entre la realidad que se designa y la forma como se representa esa realidad, sino que lo designado es siempre una representación libre.

En el ejemplo que analizamos podemos distinguir también lo siguiente:

- c) ese mismo objeto semántico, que ha sido seleccionado y por consiguiente transformado en su forma de ser, en cuanto que es definido por el hecho de aplicársele lo que significa el adjetivo *textil*.

En el ejemplo no nos interesa lo que pueda significar *playa* en sí. Nos interesa aquello que llega a significar con la aplicación de *textil* a *playa*. *Playa* así significa en función de la determinación que establece *textil* sobre *playa*. Esta relación sólo se establece en el propio acto lingüístico. Constituye, pues, una relación que no tiene base real, ni es frecuente en la lengua ni en los medios de expresión de la misma. La interpretación de la combinación sólo es posible por la especial participación del hablante, que busca siempre un sentido.

La combinación *playa textil* denota una clase de objetos semánticos que es en parte nueva y en parte tradicional. Distinguimos, pues, dos clases de objetos semánticos en *playa textil*: 1) la clase de objetos semánticos a la que pertenece *playa*, y 2) la clase de objetos semánticos que ha sido creada en la combinación. La primera clase es la clase de objetos semánticos tradicional; la segunda refiere una clase de objetos semánticos que se ha de concebir dentro de la clase primera, pero en virtud de la determinación semántica efectuada por el adjetivo. Para que esta determinación semántica llegue a dar un sentido y para que la combinación sea posible, es necesario relacionar los elementos presentes y los elementos que se dan por supuestos en la combinación, puesto que son conocidos, y lo que se conoce no se dice (cf. Coseriu 1992: 114 y ss.).

El hablante sabe muy bien que el adjetivo *textil* hace alusión a los tejidos y que la ropa es un tejido. Por otro lado, sabe también que *playa* designa un lugar público en el que se realiza una actividad dada, específica de las personas, que se ejecuta con una ropa apropiada, siendo esta propia de dicha actividad y del lugar en donde se ejecuta. De esta manera, el ejemplo establece una relación entre el lugar del baño por recreo, la propia actividad del baño por recreo, las personas que ejecutan esa actividad y la ropa que se emplea en ese tipo de actividad. Podemos representar esta relación de la siguiente manera: *playa* es a *textil* como *playa* es a las personas, estas a la actividad del baño por recreo y esta a la ropa. O bien, en sentido de inclusión de unos conceptos en otros: *playa*: personas: actividad: baño por recreo: ropa: *textil*. Todo esto es un proceso mental que implica muchas operaciones de buscar y relacionar elementos no directamente designados en la expresión para encontrar un sentido. Todos estos elementos se tienen en cuenta

cuando se concibe el constructo, pero se omiten en la expresión por innecesarios y sabidos. Es decir, que sin la participación activa del sujeto “inteligente” en el propio acto del relacionar los elementos significativos (acto de conocer, decir y hablar), la combinación no llegaría a tener sentido.

Esto nos lleva a la siguiente relación de significación presente en el ejemplo:

- d) el objeto semántico, que ha sido seleccionado, transformado en su modo de ser, determinado en su significación y asignado a una clase restringida de una clase mayor, en tanto que es constituido en *objeto de un decir*.

En efecto, se dice todo un mensaje complejo en la combinación de estas dos palabras. Se dice que en esta playa es obligatorio utilizar bañadores cuando se practique el baño por recreo, puesto que es un lugar público. Esta relación de significación nos lleva a otra función del decir, también presente en el ejemplo:

- e) ese objeto semántico, que ha sido seleccionado, transformado en su modo de ser, determinado en cuanto a su significación, asignado a una clase restringida de una clase mayor y constituido en objeto de un decir, en cuanto que refiere un trozo del mundo conocido.

La combinación no tiene determinante expreso, sino lo que llamamos el determinante cero. Este hecho nos dice tres cosas: 1) hay playas textiles en las que es obligatorio el uso de ropa de baño; 2) hay playas, se llamen como se llamen, en las que está permitido bañarse sin la preceptiva ropa de baño; y 3) esta playa, gracias a la determinación cero, es una de las playas en las que es obligatorio el uso de la ropa de baño. Así, pues, la expresión, denota todo un mundo ya conocido, que matiza y especifica la expresión utilizada.

La función del objeto del decir que acabamos de señalar implica a su vez la siguiente:

- f) ese objeto semántico seleccionado, transformado en su modo de ser, determinado en cuanto a su significación, asignado a una clase restringida de una clase mayor, constituido en objeto del decir y referido a un trozo del mundo conocido, en cuanto que es constituido en *objeto de un conocer*.

En efecto, hemos tomado como base del constructo creado lo que significa y designa *playa* y, sobre ese objeto semántico, hemos establecido todas las relaciones de significación señaladas hasta ahora: lo hemos seleccionado, transformado en su forma de ser, determinado semánticamente en el sentido de *textil*, lo hemos referido a una clase de objetos semánticos restringiendo esta en un sentido dado, lo hemos constituido en objeto de un decir, lo hemos delimitado en virtud de la ausencia del determinante (determinación gramatical); y con todo ello hemos dicho un largo mensaje.

Nos queda que relacionar el constructo significativo con otros significados con los que establece una relación de pertenencia y con los que constituye un *universo de conocimiento*. Destacamos otra relación de significación:

- g) ese objeto semántico seleccionado, modificado en su modo de ser, determinado en cuanto a su significación, asignado a una clase restringida de una clase mayor, constituido en objeto de un decir, referido a un trozo del mundo conocido, y constituido en objeto de un conocer, en cuanto que es enclavado en un *universo de conocimiento*.

En efecto, cuando se ordena o se prohíbe algo hay razones o, sobre todo, hay una autoridad con potestad de hacerlo. Al relacionarlo con otro u otros objetos semánticos, vemos que se trata de un precepto o disposición gubernativa, cosa conocida en el mundo en el que se desenvuelven los hablantes. Este hecho justifica y hace *verdadero* lo dicho en el universo de conocimiento al que pertenece el ejemplo. El anuncio *playa textil* no es informativo sino un precepto, un aspecto pragmático que rige el mundo en el que se encuentra el hablante. En este sentido, lo que dice es verdad, puesto que esta expresión lingüística ha nacido en ese universo de conocimiento en el que se dan reglamentaciones, prohibiciones y preceptos, es decir, el *universo de conocimiento* de la experiencia común en el ámbito social⁸.

Un *universo de conocimiento* se ha de entender dentro de una teoría del conocimiento. Una teoría del conocimiento explica el por qué de las cosas en sus últimos fundamentos (Ortega y Gasset 1971: 41). Las cosas que nos son dadas nos son cosas en cuanto que pertenecen a una tradición. El hombre, sujeto hablante, dicente y cognoscente da realidad, es decir, hace verdadero, mediante su conocer y su decir, aquello que lo rodea y constituye su circunstancia (cf. Ortega y Gasset 1992b). El mundo no existe más que como creación cognoscitiva del hombre (cf. Ortega y Gasset 1992a: 131-132; Ortega y Gasset 1994: 166). El valor de verdad de una proposición o enunciado es el que el hablante le da dentro del universo en el que lo enclava.

Coseriu distingue distintos universos de conocimiento, “universos en los que el lenguaje se presenta cada vez como manifestación de un modo autónomo de conocer” (Coseriu 2006: 73). Un universo de conocimiento es “el sistema universal de significaciones al que pertenece un discurso (o un enunciado) y que determina su validez y su sentido” (Coseriu 1982: 318). Los universos de conocimiento son cuatro: el universo de la experiencia común, el universo de la ciencia (y de la técnica científicamente fundada), el universo de la fantasía (y por lo tanto del arte) y el universo de la fe. Éstos han de dis-

⁸ Inicialmente Coseriu llamó a este concepto “universo de discurso” (cf. Coseriu 1982: 318); posteriormente en su obra de 2006 dice explícitamente que se trata de “los modos fundamentales del conocer humano”, (cf. Coseriu 2006: 73).

tinguirse de los *mundos conocidos* (o ámbitos de conocimiento), que son tres: el mundo de la necesidad y la causalidad (en el sentido kantiano), “el mundo de la experiencia sensible corriente, ‘ámbito de conocimiento’ propio de la ciencia empírica”; el mundo de la libertad y de la finalidad (también en sentido kantiano); y “el mundo de las creaciones humanas o de la cultura en general”. Los universos de conocimiento tienen que ver con las modalidades del conocer, mientras que los mundos conocidos tienen que ver con los “objetos del conocer y del saber” (cf. Coseriu 2006: 72-76). Como consecuencia, toda la objetividad, subjetividad o intersubjetividad supuestas en cada uno de estos universos de conocimiento han de ser justificadas internamente en cada uno de ellos. El objeto del conocer del ejemplo que analizamos está referido a la autoridad que ha dicho tal aserto. Esta autoridad es conocida de antemano por el hecho de la pertenencia del ejemplo a ese universo de conocimiento.

Nos queda por señalar otras dos operaciones intelectivas, las dos netamente lingüísticas:

- h) ese objeto seleccionado, modificado en su modo de ser, determinado en cuanto a su significación, asignado a una clase restringida de una clase mayor, constituido en objeto del decir, referido a un trozo del mundo conocido, constituido en objeto de un conocer y enclavado en un universo de conocimiento, en cuanto que es orientado hacia las cosas reales.

Lo construido es un constructo mental y, por tanto, virtual que tenemos que orientarlo hacia las cosas reales. La determinación consiste en transformar el constructo mental en individual, concreto y real.

Pero lo que hemos construido hasta ahora es un hecho individual. Necesitamos manifestarlo a los demás por medio de palabras tradicionales, cosa que ejecutamos con la función cognoscitiva de la nominación:

- i) ese objeto seleccionado, modificado en su modo de ser, determinado en cuanto a su significación, asignado a una clase restringida de una clase mayor, constituido en objeto de un decir, referido a un trozo del mundo conocido, constituido en objeto de un conocer, enclavado en un universo de conocimiento dado, y orientado hacia las cosas reales, en cuanto que es nominado con palabras de una lengua.

Buscamos las palabras que más se aproximen a lo que hemos creado y aquí empieza otro proceso, ahora de naturaleza gramatical, que consiste en combinar las palabras de la lengua según sus exigencias tradicionales propias, es decir, según su sintagmática y su gramática.

El acto lingüístico, acto del hablar, decir y conocer es el nacimiento y el fin del lenguaje. Es un acto netamente individual que nace en el momento de ser concebido. En este

sentido, es expresión de la libertad e historicidad individual, que se manifiesta en la intención significativa del hablante, creando, así, un decir. El decir, pues, y la manifestación de la intención significativa del hablante (el querer decir) es lo único real de la expresión lingüística. Y así lo entienden los hablantes cuando se fijan en la expresión para determinar el sentido verdadero de lo dicho.

7.2. El pensar real: las cosas se manifiestan en sí mismas.

El sujeto hablante, dicente y cognoscente se debate entre, *a*) su vivencia interior (logos), *b*) la definición que hace de sí mismo ante lo que aprehende y trata de comprender (el decir), a lo cual quiere expresar en palabras de una lengua (logos semántico que busca el logos apofántico), y, *c*) las cosas que han sido definidas como unas y objetivas en la tradición de la comunidad lingüística en la que le ha tocado vivir. Para un hablante, las cosas son como han sido definidas en su lengua. Ahora bien, el hablante sabe que hay multitud de expresiones que no son lógicas, pero que así se dicen y así las acepta. Sabe también, y cree saber, que muchas expresiones que se dicen de una forma dada, se dicen así por motivos ideológicos (verdaderos o no), lo cual quiere decir, para el hablante, que él puede aceptarlas o no. Así considera a las categorías semánticas que, a causa del conocer, son categorías inclusivas, aquellas cuyo rasgo definitorio se emplea como representante de todos los objetos semánticos que representan, caso de, por ejemplo, el verbo *amar*, forma que representa a todas las formas que ese verbo dentro de la gramática, o caso del nombre *día*, forma que representa tanto al día como la noche en expresiones como, *pasé ocho días en ese hotel, estuve en Madrid veinte días* (=”estuve allí veinte días con sus correspondientes noches”). El hablante, ser libre, sabe que todas estas expresiones se ofrecen al hablante desde la lengua. Él muy bien puede aceptarlas o rechazarlas. De esta manera el hablante, en el decir real, adapta su pensar a su pensamiento porque no acepta algunas expresiones lingüísticas.

Esto que es claro y efectivo desde el punto de vista del conocer, desde el pensar real, es un impedimento para que quede claro. Así y tratándose de las personas, se dice cada día más, *los hombres y las mujeres, los niños y las niñas*. Es decir, desde el hablar real no se aceptan las categorías como inclusivas en determinados aspectos. Las palabras que tienen diferenciación lingüística entre los géneros gramaticales masculino y femenino así se dicen, pero en las palabras que no tienen tal diferenciación se crea una nueva palabra utilizando los medios tradicionales de creación de palabras, así, decimos *el juez y la jueza, el presidente y la presidenta, el alcalde y la alcaldesa*, etc. En ninguno de estos casos existe diferenciación gramatical en razón del sexo de las personas en las categorías inclusivas. Pero, por encima de los hechos de lengua, está el pensamiento de quien habla, quien no deja pasar la oportunidad de expresarlo. Esta innovación lingüís-

tica distingue muy bien lo que pertenece a la lengua y lo que pertenece al objeto del decir. El objeto del decir se impone a los hechos de lengua.

Esta forma de expresión, como todo cambio lingüístico aceptado, crea desequilibrios en el sistema, que podemos apreciar a primera vista. En primer lugar, niega el carácter inclusivo de las categorías semánticas que refieren lo humano, como ya hemos dicho. En segundo lugar, reduce el valor del determinante artículo, especialmente el determinante artículo femenino, que lo convierte en mero indicador del número ya que, para el hablante, se trata de hablar en *-a* o hablar en *-o*, dando por supuesto que el hablar en *-a* es exclusivo del género gramatical femenino y en *-o* del masculino, cuando estos son referidos a las personas. Y en tercer lugar, embotan la expresión, repitiendo la misma idea dos veces siempre que estas expresiones van en plural.

7.3. El pensar real: el tuteo, aproximación del lenguaje a la persona.

Al igual que en el caso anterior, el pensar real distingue muy bien lo que pertenece a la lengua y lo que pertenece al objeto del cual se dice algo. El otro participante del acto de hablar, decir y conocer como acto de intercambio, cooperación, participación y vivencia mutua en el *diálogos*, es el Tú. Como hemos visto más arriba (cf. § 5.9.), el pensar individual alejó el Tú hasta convertirlo, no en sujeto de igual condición que el Yo, sino hasta hacerlo cosa, tratándolo como tercera persona. Esta lejanía se ha hecho notar en el *diálogos* y ha vuelto al uso más original de la relación entre el Yo y el Tú. Este cambio no se ha producido solo, como es lo normal dentro de un sistema. Va acompañado de expresiones varias que indican proximidad o manifestación expresa de confianza respecto del Tú. Es decir, no se trata de corregir el hecho referido del pensar individual, sino de volver a la originalidad del lenguaje como propio de lo humano, poniendo de manifiesto la verdad y autenticidad del mismo. El ejemplo siguiente manifiesta el reconocimiento del Tú en el diálogos en un plano de absoluta verdad. En un comercio, una dependiente, extendiendo al cliente la máquina registradora de pago con tarjeta, dice, *márcame aquí tu pin, porfa*. Parece como si la dependiente, al hacer firmar la validación del ticket de pago al cliente, le dijera “mis intenciones son absolutamente verdaderas, no temas que yo te engañe, marca aquí para la confirmación del pago tu pin, por favor”.

El tuteo lleva consigo la desaparición del Don/Doña como un tratamiento de respeto, rasgo que distingue a la lengua española, al poner el título personal de origen latino (Don/Doña) sobre el nombre de pila, mucho más cercano y distinto del tratamiento de respeto puesto sobre el apellido de familia, (Señor/Señora). La diferencia en la aproximación de los interlocutores frente al Vd. es notoria: *marque Vd. el pin, por favor*, diferencia que habla por sí misma. No es casual que en el ejemplo referido la dependiente

utilice ese pronombre de interés, *me*, ni que utilice la forma apocopada de la expresión cortés que le acompaña.

Otro rasgo de esta aproximación que lleva el tuteo puede verse en el ejemplo en contrario: cuando alguien se enfada con otro. Cuando ya el tuteo es casi universal, la persona enfadada marca distancias, empleando el Vd.: *yo a Vd. no le conozco de nada*, todo lo contrario que en el período del pensar individual, que el Vd. era señal de respeto y reconocimiento social.

7.4. El pensar real: la apócope

Y junto con el tuteo, aparece también una forma de hablar que parece como si quisiera corregir la moda del polisílabo. Pero tampoco se trata de corregir la expresión anterior, sino de crear una nueva expresión más verdadera, más auténtica o, como se dice hoy día, más “solidaria”. De esta manera tenemos muchos otros ejemplos apocopados, como el *finde*, la *tele*, el *micro*, el *metro*, la *bici*, las *mate*, la *bio*, la *gine*, la *profe*, la *seño*, el *cole*, la *urba*, la *pele*, la *pelu*; nombres propios como *Dolo*, *Juande*, *Rafa*, *Paqui*, *Ato*, *Manu*, *Leo*, *Lola*, *Noe*, etc. o adjetivos como *progre*. Todas estas palabras apocopadas son bisílabas y llanas. Esto hace que los acentos agudos desaparezcan, *Jose*, *Pepe*, *Jesus*, *Migue*, *Manu*, *Gabi*, etc. Es de notar que las apócopes en los nombres comunes llevan el artículo determinado. ¿Por qué? Son palabras nuevas que el propio hablante manifiesta así, que su uso si no es nuevo al menos constituye un uso que indica confianza y un acercamiento mayor que el usual en una situación normal u ordinaria. *La profe*, por ejemplo, no se emplearía en una situación desconocida: sólo se usa en situaciones ya conocidas que son las que exigen mayor verdad y autenticidad. Estas formas pretenden, pues, una aproximación al Tú, las cuales hacen que se quiten todos los formalismos que alejan el hablante del oyente. Si comparamos estos nombres con sus bases veremos la cercanía que denotan, ¿*José*, *me deja Vd. su lápiz?* *Jose*, *déjame el lápiz*. Especialmente interesante es el caso de la expresión admirativa, como *qué chuli*. *Chuli* no es una apócope ni tampoco es un caso formado con el sufijo en *-i* (distinto del sufijo *-i*), que salvo en expresiones como, *cursi*, no existe en español. Se emplea este sufijo para indicar aproximación entre los interlocutores. No es casualidad que estas expresiones hayan nacido en contextos infantiles y familiares. Hoy día, no se puede decir que las formas apocopadas pertenezcan a un nivel de lengua. A veces, ante el uso de estas expresiones apocopadas, cuando se trata de dos desconocidos o de una persona mayor que la otra, se suele responder con una mirada de grata aceptación. Todo lo contrario que en el pensar individual, en el que el interlocutor podría haber mostrado su desaprobación.

7.5. El pensar real: la intensificación.

La intensificación tradicional de los adjetivos, por otro lado, se ha quedado corta. Tradicionalmente una cosa podía ser buena, bastante buena o muy buena y absolutamente buena u óptima. De esta manera la intensificación del adjetivo era intensificada en grados distintos, *bastante buena*, *buena*, *muy buena*, e intensificada en grado máximo, *buenísima*, y en grado absoluto, *óptima*. En el pensar real la intensificación positiva e intensificada ha quedado corta. Una cosa no es muy buena ni buenísima, es *super-buena*, *super-acertada*, *super-bonita*, *super-interesante*. Este cambio en la intensificación lleva consigo la ignorancia de los valores absolutos en aquellos adjetivos que tienen tal grado de intensificación. No hay cosas *interesantísimas*, ni *buenísimas*, ni mucho menos *óptimas*, *pésimas* o *ínfimas*.

7.6. El pensar real: la erística

Desde que naciera la filosofía, allá por el siglo VII antes de Cristo con los sofistas, siempre ha existido la dialéctica, el arte de desentrañar la verdad mediante la discusión, para unos, o el arte de convencer con o sin razón, para otros. Para Hegel (1770-1831), pensador kantiano, por ejemplo, la dialéctica era lo más sublime del ser humano, pues con la discusión y según la discusión los seres humanos pueden llegar a la verdad. Para Schopenhauer (1788-1860), por el contrario, pensador kantiano también y coetáneo de Hegel, la dialéctica era la manifestación de la maldad humana, pues el fin de la dialéctica no es la búsqueda de la verdad ni el convencer, sino el llevar razón por encima de todo usando todo tipo de medios, lícitos e ilícitos, que vengan al caso o que distraigan y hagan reír a los presentes en la discusión en detrimento del oponente (Volpi 2016). Para esto, Schopenhauer estudió las estrategias que pueden llevarnos a conseguir llevar razón frente a los que pueden estar presentes en la discusión. Desde Schopenhauer, a este tipo de dialéctica se llama *la dialéctica erística*, que lo único que persigue es vencer dialécticamente al interlocutor con o sin razón (cf. Schopenhauer 2016).

Hoy día, las llamadas tertulias y debates, muy abundantes gracias a la radio y las cadenas de televisión, amén de las que surgen espontáneamente en las redes sociales, en las que abundan los comentaristas de todo tipo, son un espectáculo en donde puede no faltar la alusión a los posibles fallos y deficiencias del interlocutor, el tono exaltado, los argumentos *ad hominem*, la ofensa y la réplica oportunista, y sobre todas estas características la defensa a ultranza de verdades, o supuestas verdades, tratando de imponer la opinión propia aún a sabiendas de que no es cierta. Desde mi punto de vista, este tipo de tertulias y debates, esta práctica erística de la dialéctica, tiene que ver con la concepción de que lo dicho es anterior a toda verdad. Lo importante es decir no importa qué y abrogarse el apoyo del público, la opinión pública, que se forma gracias a decir muchas veces la misma cosa, en contextos bien distintos y por muchas personas. La autoridad de

lo dicho en este aspecto es “lo que se dice, lo que todo el mundo dice”. A este respecto Schopenhauer cita los siguientes versos de Goethe, en *La teoría de los colores: Dico ego, tu dicis, sed denique et ille dixit / dictaque post toties, nil nisi dicta vides* (apud Schopenhauer 2016). Y a este respecto también Ortega y Gasset (1966a, passim) describió lo que llamó el hombre-masa, el ser humano que piensa como piensan los demás, parapetado tras el anonimato de lo dicho. Con esto el lenguaje se hace más cotidiano, más cercano a la realidad, ya que fomenta las pasiones más cercanas a lo natural, “la experiencia y la sensación”, del ser humano. Y, como en casos anteriores, hay que corregir el lenguaje para que se acerque a lo real, que no es más que la adecuación de *mi pensamiento* a lo que se representa mediante el lenguaje.

En definitiva, el pensar real no es más que la última realización del proceso de abstracción que dio lugar al pensar abstracto. El pensar abstracto ha llegado a una sofisticación tal que es necesario volver a empezar y buscar formas para que el pensar y el hablar se hagan reales. El pensar real está en sus inicios. Podemos ver en él, sin embargo, desde el punto de vista del conocer, el proceso recorrido: el pensar abstracto representó el inicio de un nuevo proceso de entender las cosas desde las cosas mismas. Llegó a un grado de abstracción tan alto que tuvo que mirar hacia lo más profundo del proceso abstractivo, poniendo de relieve el decir y la intención significativa de cada hablante. Detrás de la expresión lingüística está el decir y la intención del sujeto hablante, dicente y cognoscente, el cual “sabe leer entre líneas”. Esto nos llevó a comprender que el decir está revestido de medios de expresión que no coinciden con lo que el hablante vive en su interior, su logos. Pero como el logos era interior, había que mirar hacia lo real, hacia lo que nos dice la lengua que son las cosas y hacia la opinión pública. En ese nuevo proceso nos hemos encontrado a nosotros mismos, a nuestros intereses y pasiones, es decir, nos hemos encontrado con la dialéctica, o bien con lo más sublime del ser humano, o bien con la erística y la maldad o pasiones del ser humano.

8. El pensar español: la ontología lingüística de las cosas.

Vamos a ver ahora lo que se manifiesta como real en español, las cosas, que decimos constituyen una ontología, es decir, constituyen un *saber* basado en la función que las cosas desempeñan respecto a la vida humana según se manifiestan en la comunidad lingüística constituida por el español. La ontología lingüística del español se ha formado a lo largo de su historia sobre la base de los distintos modos de pensar y sus consiguientes modos de concebir lo real, los cuales han dado lugar a la lengua española. El punto de partida fue el modo de pensar absoluto de las categorías y la síntesis cognoscitiva del verbo *sum*, del latín, que, conjuntamente, asimiló el modo de pensar absoluto del ser sustantivo de los griegos, transmitido fundamentalmente por la concepción cristiana del ser que desde San Pablo llegó a su culmen con Santo Tomás de Aquino en siglo XIII, y que con Guillermo de Occam fue puesto en duda en la polémica de los universales. El español se distingue del latín gracias fundamentalmente al modo de pensar individual. Este, que incluía el pensar sustantivo griego, creó el concepto de cosa. Una vez creadas las cosas, la mente humana tomó las cosas como el punto de partida de su concepción de la realidad. En la determinación de los hechos que constituyen las cosas en español, partimos del modo de concebir las cosas según se conciben hoy en la lengua española.

El modo de pensar implícito en la lengua española concibe las cosas como existentes en sí mismas, de naturaleza fija y siempre presente, seres o entes que se dan en el mundo, ante las cuales no cabe más que su aceptación (*tenemos que ser realistas, hay que aceptar la realidad*, decimos). Como consecuencia de esto, el modo de pensar de la lengua española tiende a crear las cosas en opuestos. Concebir lo que es la luz, por ejemplo, lleva consigo el concebir la oscuridad; la noche, las tinieblas; el agua, la sequedad; el hablar, el callar; el bien, el mal; el hacer algo, el no hacer nada; el estar despierto, el estar dormido; el dormir, el despertar; la felicidad, la desgracia, etc. Y este doble modo de pensar y de concebir las cosas no es más que el ser sustantivo de los griegos hecho realidad individual, la base primera de las cosas en español.

Podemos definir las cosas que nos da el español de la siguiente manera:

8.1. Las cosas son, existen, se dan. Verbos, *ser, existir y darse*. El modo de ser sustantivo.

Las cosas son, se les atribuye existencia concreta, se dan como entes o entidades de forma objetiva. En este sentido, la concepción de lo que es substantivamente ignora que las cosas son creaciones mentales, referidas a la conciencia humana. Lo que nosotros analizamos ahora es esa referencia a la conciencia de los hablantes que nos hace creer que las cosas realmente son. Cuando meramente nombramos algo, especialmente si es

mediante un sustantivo —y no es causalidad el nombre dado a lo que por otro lado se le llama nombre— establecemos que algo es y existe en sí mismo, de forma substantiva. Substancia es aquello que es y que no necesita de nada más para ser (Aristóteles). Y esto que decimos substancia no es ni más ni menos que “una cosa” en español.

El modo de ser sustantivo es la forma genuina de pensar de las lenguas occidentales, primero recopilado por los griegos, que estaba en vigor en el Mediterráneo oriental. Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso fueron los primeros en formular lo que era el ser, fundando con ello la filosofía establecida sobre el ente o la entidad que es y se da. Para Parménides, el ser es y es imposible que no sea. Del ser—dice— no se puede decir nada. Sólo se puede decir que el ser es y el no ser no es. De esta manera, el ser se opone al no-ser, a la nada de forma definitoria y esencial. El ser existe en términos de y frente a la nada. De esta manera, una cosa se define a sí misma positivamente en lo que es y negativamente en lo que no es, porque tanto el ser como el no ser nos llevan a lo mismo.

Las cosas y el mundo, pues, existen en sí mismos, independientes de la mente que los conciben. En español las cosas, los animales, las plantas, los insectos, las rocas están ahí. Unas nos ayudan en nuestro ser en el mundo, es decir, en nuestro vivir; otras son impedimento para nuestro ser, nuestro vivir. Nosotros mismos somos el mejor ejemplo de este modo de pensar. *Yo soy, luego existo*, llegó a decir Descartes, poniendo en duda lo que era el ser de Parménides, pero a la vez afirmándose a sí mismo en el ser que pretendía negar, el mismo ser sustantivo de Parménides (cf. Ortega y Gasset 2002: 183). Es decir, Descartes, el primer pensador en poner en duda el ser de los griegos, explicó su nueva concepción del ser según el pensar sustantivo. Para Parménides, el ser es uno, eterno, inmóvil, no tiene principio ni fin.

En el mundo griego, Platón concibió las cosas no en sí, sino en la representación que las cosas producían en la mente. De esta manera, Platón descubrió *el logos*, el pensamiento. Para Platón, las ideas sustituían los entes. Aristóteles, para quien la realidad se identificaba con lo conocido y lo conocido lo era tal gracias a la acreditación de los sentidos, discutió la postura absoluta del ser/no-ser de Parménides y descubrió la existencia, el existente, como atributo del ser. Una cosa sí, existe, pero existe de esta o aquella manera. El caballo es ente (caballo) porque caballea, porque existe como caballo, porque existe en sí y existe dentro de un género, el existente. Con esto orientó el ser de las cosas hacia las cosas reales. Las cosas, además de ser, son de una manera dada. Aristóteles así añadió al ser sustantivo de Parménides (lo que existe es un ente necesariamente) el ser como existente: orientó al ser hacia lo que hoy día llamamos cosas. El ser existe no en sí, sino como caballo, fuego, aire, árbol, piedra, etc.

En español, cuando queremos despreciar a alguien llegamos a decir, *no existe; para mí esa persona no existe*: a ese a quien despreciamos le negamos el ser, el ser en oposición

a lo que no es, y el existir, el ser en lo que es. El ser sustantivo y el existir están en todos nuestros dichos y nuestras descripciones de una manera u otra. Por ejemplo, cuando decimos, *el sol y la luna son astros*, por encima de su modo de ser astros proclamamos su existencia, su estar en alguna parte y su modo de ser: el sol y la luna existen en sí mismos primero, están en alguna parte y después existen como astros. Y estas tres realidades del ser las proclamamos conjuntamente. El sol y la luna son, es decir, lo son frente a la nada, y son astros, lo son frente a lo que no es astro. Es decir, que concebimos las cosas en un triple sentido: afirmamos su ser (ser sustantivo, Parménides), su ser existente (Aristóteles) y su ser en contraposición a sus contrarios (Heráclito de Éfeso).

Cuando decimos que las cosas se dan, que es lo mismo que decir que existen, o son, designamos el carácter de lo que llamamos cosas. Las cosas son *prágmata* (Ortega y Gasset), es decir, asuntos de la vida que nos valen para vivir, o nos impiden nuestro vivir en el mundo. Son creaciones mentales, objetivas (sustantivos), referidas a nuestra conciencia. Estos *prágmata* son no sólo los entes de la filosofía sino los eventos, situaciones o estructuraciones mentales, todos ellos objetivados por el lenguaje. Las cosas son asuntos de la vida tanto si las podemos percibir por los sentidos, como si nos las inventamos, tanto si son concretas como si son abstractas, tanto si son entidades con existencia concreta, como si son formaciones o estructuraciones mentales. *Sociedad, verdad, felicidad, amargura*, son cosas en cuanto que son estructuraciones de la realidad hechas, como no puede ser menos, por la mente humana de forma objetiva, gracias al lenguaje; *sirena, centauro, hada madrina, ángel de la guarda, diablo*, son invenciones nuestras que han sido objetivadas por el lenguaje; *autoridad, ley, orden*, son conceptos ordenadores de la vida humana, cuya presencia sentimos sobre nosotros. Todas ellas son asuntos de la vida de los que nos valemos en nuestro sobrevivir diario en el mundo. El rasgo que hace a todos estos asuntos pragmáticos como cosas es el hecho lingüístico de ser hechas *objetivas* por el lenguaje en el propio acto del conocer. Y puesto que están referidas a la conciencia humana, es decir, puesto que son resultado de nuestra reflexión son en sí mismas objeto de nuestro decir.

Las cosas del modo de ser sustantivo son *verdad*. Entre el ser y el no ser no cabe término medio. De esta manera las cosas son o no son. Verdad para el modo de ser sustantivo significa comprobación de lo que existe, es, o se da. Decimos: *¿es o no es? ¿es así o no es así? ¿ocurrió o no ocurrió?* Las cosas son verdad porque su modo de ser se opone a su contrario y porque la idea de las cosas responde a lo que es, es decir, a lo que representa en nuestra conciencia. De esta manera mantenemos en las cosas el ser (Parménides) como distinto de su ser-cosa (Heráclito de Éfeso) y de su darse (Aristóteles). Como consecuencia la verdad de las cosas cuando se dan es incontrovertible, *las cosas que ocurren no tienen vuelta atrás*, dicho de una manera, o dicho más técnicamente: *lo que ocurre ocurre por necesidad*. Ahora bien, si las cosas se dan, existen o son en sí

mismas, llevan en sí mismas su *autenticidad*. En nuestro decir radica la facultad de decir las cosas no verazmente. De esta manera, hay *cosas auténticas y genuinas* y cosas que son *falsas, falsificadas o imitaciones*. Es decir, que junto a la verdad, se da también el engaño y la falsedad (Heidegger), gracias al decir.

8.2. Las cosas se definen en oposición a sí mismas.

No existe padre sin hijo, ni abuelo sin nieto, ni pozo sin agua. No echamos de menos el agua más que cuando tenemos sed, o la necesitamos. El agua pues se define como ser y como existente por su carencia. Tampoco existe la luz sin las tinieblas. No existe la vida sin la muerte. No existe el comer sin el hambre. Las cosas existen en sí, pero implicando oposición a sus contrarios. No existe el mundo —dice Ortega y Gasset— sin mi existir. Yo me opongo al mundo y el mundo se opone a mí. De esta manera, yo, ser-en-el-mundo (Heidegger), no soy sin mi circunstancia (Ortega y Gasset). No existe la creación sin el caos y la destrucción. No existe el amor sin el odio. *Entre el amor y el odio*, se dice en español, *no hay distancia*. Y, esta concepción sobre el ser la formuló por primera vez Heráclito de Éfeso, coetáneo Parménides de Elea, siglo VI antes de Cristo. Los contrarios en las cosas no son lógicos: pueden ser absolutos y relativos, absolutos perfectos, caso de padre e hijo, y opuestos relativos, es decir, creados por la lengua arbitrariamente. *Rata y ratón* son contrarios entre sí, pero nocionalmente, gracias a lo material del nombre dado; no lo son en lo que designan. Por otro lado, hay contrarios asociativos, caso de *conejo y liebre*.

En español, a las cosas las podemos concebir como ideas (Platón), como entidades opuestas al no ser (Parménides), o como existentes (Aristóteles), o como oposición frente a algo (Heráclito de Éfeso). En cualquier caso, las concebimos como objetivas determinándolas cognoscitivamente y, con esto, las hacemos concretas y reales, distinguiendo su modo de ser como distinto de la entidad, de la idea que las representa y de sus contrarios.

8.3. Las cosas se manifiestan en sí mismas. Verbos impersonales *hay, hace*.

Las cosas se imponen a nosotros y condicionan o posibilitan nuestro vivir (Ortega y Gasset). *Hay un obstáculo muy grande, hay recursos suficientes, hay posibilidades de hacer esto o aquello, esto no se puede hacer porque hace mucho frío*, etc. El sujeto hablante nacido en una comunidad de hablante occidental se encuentra con las cosas de antes de nacer. Su desarrollo mental consiste, precisamente, en ir aceptando las cosas que encuentra ya hechas, clasificándolas y creándolas, y haciendo de ellas la realidad que encuentra, siguiendo patrones ya existentes en su comunidad lingüística, dentro de su propia conciencia. El ser del hombre consiste en su superar la circunstancia, es decir,

en vivir. Yo vivo si hago algo en la circunstancia en la me encuentro para superarla. Incluso si yo me abandono y decido no hacer nada, dice Ortega y Gasset (Ortega y Gasset 1966a: 91-92), ya he decidido hacer algo. Las cosas, pues, son el medio de mi decisión en la circunstancia en la que me encuentro. Si me decido, ya con esto, me estoy definiendo ante las cosas, ya “digo” algo de ellas de alguna manera. De esta forma, el ser de las cosas tiene que ver con mi decidir, con mi decir algo sobre ellas. En consecuencia, decimos que las cosas existen en sí mismas, porque las encontramos, porque clasificamos lo que nos rodea y lo hacemos cosas; nos encontramos con ellas, querámoslo o no. Pero este encontramos con las cosas y decidimos necesariamente ante ellas (=decir sobre ellas) es una cosa que está implícita en nuestro modo de ser, en mi modo de ser. Yo no sería yo sin las cosas.

En la lengua española las cosas se presentan en sí mismas, *hay una cuesta muy empinada, hay una dificultad muy grande, hace calor, hace viento*. Las cosas constituyen realidades de las que el sujeto tiene que hacerse cargo. Son inexorables, independientes de la mente que las concibe. *Hay un camino que nos lleva al lugar; siga adelante hay una salida a la izquierda*. Y es el camino el que nos lleva al lugar, no somos nosotros los que andamos y hacemos el camino. Las cosas, pues, son autónomas y objetivas, se dan en sí mismas. Si algo existe, existe porque es en sí mismo independientemente de la conveniencia o inconveniencia humanas. Se presentan por sí mismas ante el sujeto. Son algo que está ahí.

Este modo de concebir las cosas tal y como las estamos describiendo, en etapas anteriores a lo que hoy es la lengua española, en el latín, no era tan inexorable. En el latín clásico, como hemos visto, no existían las cosas sino *categorías absolutas*, determinadas sólo sintácticamente, que existían en sí como categorías de antes de que el sujeto hablase. Porque las categorías existían en sí mismas se podían dar, como en las máximas, expresiones sin verbo. El verbo *sum*, como hemos visto, era la expresión de la síntesis cognoscitiva y como el conocer es anterior al hablar y al decir, podía haber expresiones sin verbo: *in dubio pro reo*. El ablativo absoluto equivalía a una oración sin verbo: *me adulescentulo Romam adivi*, y el supino era una oración muy concisa, *ludum venio, liber lectu*. Las categorías del latín, una vez determinadas solamente por los casos seguían siendo categorías, las cuales denotaban una realidad absoluta, que era en sí misma independiente de los ejemplares en que se ejecutaba. No eran cosas como las que estamos describiendo en español. En la lengua española el verbo *ser* se define como verbo copulativo, cópula que hace la síntesis del conocimiento. En el latín las categorías absolutas eran suficientes por sí mismas para ejecutar la síntesis del conocimiento. Al no existir las categorías absolutas en el español sino cosas individuales y substantes, el verbo *ser* tiene que aparecer en la expresión. El verbo *ser* es el verbo que ejecuta la síntesis cognoscitiva. En consecuencia, el verbo *ser* en español tiene requerimientos sintác-

tivos propios. Es el verbo cuya denominación está ligada de forma absoluta a la existencia o no existencia de las cosas en cuanto que son, se dan y existen como ser y en contraposición a sus contrarios.

8.4. Las cosas desempeñan una función. Verbo *estar*.

Las cosas, creaciones caprichosas de los hablantes, están creadas para cubrir una necesidad absoluta o perentoria del sujeto que las crea. Así una puerta tiene que cumplir la función de facilitar y negar el paso en el momento preciso, de impedir que los elementos naturales pasen de forma molesta en el momento preciso. Así decimos, *la puerta está cerrada, la puerta está abierta*, es decir, la puerta desempeña la función de dejar pasar o de impedir el paso. Esta función del verbo ser, convertido en español en el verbo *estar*, está implícita en el modo de pensar substantivo. Como hemos dicho anteriormente, Aristóteles añadió al concepto de ente de Parménides el concepto de *existente*, eso que hace que el ser tenga un modo de ser, que una cosa, por ejemplo, *mesa*, sea ser en sí y, a la vez, sea mesa; es decir, que *sea y exista como mesa*. El verbo *estar* indica en español el modo de desempeñar el ser (=la función), después de ser en sí mismo (ser) y después de ser de una forma dada (el existente).

Se ha descrito la razón de ser del verbo *estar* frente al verbo *ser* como la expresión de un estado temporal de las cosas. Así, interpretaríamos *la puerta está cerrada* o *está abierta* como un estado temporal de la cosa que llamamos puerta. Pero esta razón no explica expresiones como *el sol y la luna están en el firmamento*, o *Pedro está muerto*. La explicación del verbo *estar* en la lengua española es puramente ontológica. Las cosas desempeñan una función cuando son y existen. La función puede ser transitoria o permanente. Decir que el sol y la luna están en el firmamento significa que, en nuestra representación de lo que llamamos el firmamento, el sol y la luna ocupan un lugar determinado, siendo el llamado firmamento nuestra representación del conjunto en el que el sol y la luna son y existen, es decir, el sol y la luna están, desempeñan la función de ser en un lugar exacto. De igual modo, la función desempeñada por Pedro, en el ejemplo, no puede ser más que de muerto porque murió ayer, antes de hoy, desempeñando la función de estar muerto porque ya no es ni existe. Su existencia es permanente en su no ser y en su inexistencia. La función que ahora imponemos a esa inexistencia está vista desde nuestra coyuntura. El contexto, conocido o no, nos aclararía esta explicación: *murió hace diez años*.

La distinción entre *ser* y *estar* es propia y peculiar de la lengua española. Significa una especificación del concepto de ser transmitido a occidente desde los griegos desde su existencia: algo existe en sí (*ser*, Parménides), representa una función de (*estar*), existe de una forma dada (el *existente*, Aristóteles) y existe en oposición a algo (Heráclito). La realidad del lenguaje, pues, y del modo de pensar que constituye la lengua española no

es ni mucho menos estática. Es, si se quiere, dinámica o más precisamente real; tiene que ver con el verdadero ser de las cosas en lo que son para nosotros: *las cosas son, existen, se dan y representan una función*. El modo de pensar substantivo y el implícito modo de ser de las cosas no es una realidad ya hecha, sino una realidad que al hacerse necesitó nuevos elementos de significación que no tenía el latín, como es el propio verbo *estar* que comentamos.

8.5. Las cosas se describen en sí mismas. Verbo *tener*, valor objetivo y valor modal

Las cosas, en español, son entidades en sí que se explican en sí mismas de forma objetiva. El verbo creado para este menester en el español es el verbo *tener*. El verbo tener, en español, tiene dos funciones principales: o bien hace una descripción de lo objetivo, o bien hace una descripción de tipo conceptual, especialmente sobre lo humano, valor *modal*. En cualquier caso, *tener* aparece como verbo predicativo y transitivo. Así, si digo, *el árbol tiene ramas y hojas*, estoy haciendo una descripción objetiva de lo que es un árbol. Si digo, *algunos árboles tienen frutos o dan frutos*, estoy haciendo una distinción, dentro de la clase “árboles”: hay árboles que dan fruto y árboles que no dan fruto. Pero, aunque la forma y el régimen del verbo sean los mismos, si digo, *Pedro tiene fiebre, tiene mala idea, tiene mucha suerte, tiene esperanzas de conseguir el puesto; el autor tiene autoridad, el policía tiene potestad*, etc., la descripción de lo dicho depende de quien lo dice, no de las cosas en sí. En todos estos casos referidos a lo humano, podemos ver en *tener* un valor modal de lo dicho. Si digo, *Pedro tiene fiebre*, lo que digo es que Pedro está enfermo. Igualmente, si digo, *Pedro tiene mala idea*, lo que digo es que Pedro es malo. *Pedro tiene esperanzas en conseguir el puesto*, lo que digo es que Pedro hace lo imprescindible para conseguir el puesto. Hay en todos estos ejemplos una consideración modal de lo dicho por quien lo dice.

Este valor modal quizá lo preserve el español de los múltiples modos verbales (diátesis) del indoeuropeo que se manifiestan en griego (Benveniste). Cuando Aristóteles describe sus predicamentos contempla seis categorías de carácter nominal y cuatro de carácter verbal. De estas, dos indican lo activo y lo pasivo, y las otras dos son de carácter modal. Una de estas es ἔχειν (=tener), que tiene, a su vez, dos usos, uno predicativo y transitivo y, otro que tiene que ver con la diátesis del perfecto medio. Según Benveniste (Benveniste 2007, I: 68-69), “el perfecto no se inserta en el sistema temporal del griego y permanece aparte, indicando, según el caso, un modo de la temporalidad o una manera de ser del sujeto”. Ahora bien, como el número de nociones que se expresan en griego con la forma del perfecto es muy grande, se comprende —dice Benveniste—, que Aristóteles haya considerado dicho uso como modo específico de ser, es decir, que Aristóteles haya expresado como modo de ser una propiedad propia y característica de la lengua griega.

El uso modal de *tener*, en español, indica relaciones de significación que tienen que ver, más que con la forma de concebir las cosas, con la significación propia del verbo, es decir, con el valor predicativo del verbo, o dicho de otro modo: con el valor sintético del verbo. Su valor hay que verlo como un modo propio de significación, semejante a otros modos de significar del verbo (modo subjuntivo, modo potencial, modo condicional, las diátesis, etc.), propios del indoeuropeo.

8.6. Las cosas determinan el estado de cosas. Verbo *tener* para expresar obligación o necesidad y su contrario, el verbo *poder*.

Las cosas como autónomas en sí y debido a su objetividad determinan y condicionan la vida humana. Decimos, *puedes ir en coche o en tren: más rápido es el coche, más tranquilo es el tren*. En estados de cosas como los del ejemplo, establecemos una relación entre la cosa descrita, el ir en coche o tren, lo resultante de ese estado de cosas, el ir más o menos rápido, o más o menos tranquilo, y el sujeto dicente que emite el juicio. Todo el estado de cosas está referido al sujeto dicente que emite el juicio. La expresión, no obstante, es objetiva: no dice nada que no se refiera a la cosa descrita. De esta manera, la objetividad de la cosa descrita es transferida al sujeto hablante. *Es insoportable un discurso de dos horas: tienes que aguantar sentado*. Como el discurso es autónomo en sí como cosa objetiva, el que escucha es el que puede, o tiene, que soportar dicho discurso.

8.7. Las cosas son individuales

Como consecuencia de todo lo dicho hasta ahora, las cosas, en español, son individuales. Para explicar esto recordemos el acto lingüístico (cf. 2.2. y 2.3. y apéndice I) y detengámonos de nuevo en la determinación. Lo que llamamos real no es definitivo ni absoluto. Cada cosa tiene un grado dado de realidad distinto. Para el latín, la determinación consistía, aparte de la determinación contextual y gramatical, en orientar el constructo abstracto, virtual y potencial hacia la función sintáctica que denotaban los casos. En español, la determinación, aparte de la determinación contextual y gramatical, consiste en orientar el constructo abstracto y virtual hacia lo real, convirtiendo las categorías abstractas, virtuales y potenciales, en cosas individuales. En este sentido, en el latín, no existían las cosas sino categorías determinadas gramatical y sintácticamente, por consiguiente, categorías que valían para clasificar lo percibido, puesto que las categorías absolutas no tenían designación potencial. En español, por el contrario, las cosas son entes individuales, a los que se les aplica una categoría virtual y potencial, una vez ha sido determinada esta. El acto del conocer, en latín, partía de las categorías ya hechas porque se daban como conocimiento lingüístico anterior al acto del conocer, aprendido de la comunidad lingüística. La determinación no hacía más que orientarlas hacia la

función sintáctica que iban a desempeñar en la oración o el sintagma. De esta manera, lo designado en latín tenía un grado de realidad distinto del que tienen las cosas en español. Y esto, ¿por qué?

El grado de realidad de un algo (en español, de una cosa) significa una manera de concebir ese algo o cosa. Veamos un ejemplo. Supongamos que conocemos por el contexto el sujeto de la siguiente oración, *dicitur hominen vivisse undequadráginta annos*. En latín, no necesitamos especificar más: tenemos la determinación contextual (este o aquel hombre del cual hablamos) y la determinación sintáctica expresada por los casos. La mente de un latino no quería saber más, pues, al concebir las cosas absolutamente, lo designado era suficiente. *Hominem* designa una clase, la realidad absoluta que existe aparte de los individuales y por encima de los individuales en los que se manifiesta y ejecuta la categoría absoluta. En la categoría absoluta caben potencialmente todos los hombres posibles y este hombre determinado por el contexto en particular. En español, por el contrario, una vez llegados en el acto del conocer a la creación de las categorías abstractas, virtuales y potenciales —no las categorías absolutas—, tenemos que especificar que ese hombre era un hombre individual y por tanto único, es decir, real. El español así se inventó, frente al latín, un recurso nuevo, los determinantes (el artículo determinado, el artículo indeterminado y los determinantes posesivos), es decir, elementos que sirven para determinar, es decir, especificar el carácter de aquello que se concibe. El español, así, especifica lo designado (las cosas) por medio de los artículos doblemente, haciéndolo único e irreplicable, *se dice que el hombre vivió treinta y nueve años*. O haciéndolo indefinido, *se dice que un hombre vivió treinta y nueve años*. En este caso no diríamos nada respecto al hombre designado por el contexto.

Cuando Aristóteles describe sus *Categorías*, su intención era desentrañar los modos de ser de lo que concebía como entes individuales, es decir, quería hacer una ontología del ser para hacer ciencia sobre las cosas, es decir y dicho en sus palabras, quería “decir en parte” de lo aprehendido, ἐν μέρει λεγομένα (Ortega y Gasset 1992b, 22), contrario a decir de la totalidad de lo concebido (las categorías absolutas) y de “decir sobre la totalidad del ser”, las Ideas de su maestro Platón. La tendencia (o necesidad) de concebir lo que nos rodea como “cosas”, es decir, como individuales, pues, se remonta unos mil cuatrocientos años antes de que efectivamente apareciera plenamente conformada como hecho en el español (siglo XI).

8.9. Las cosas son singulares: el determinante indefinido

Pero las cosas del español son, además, singulares, es decir, son unas. Y puesto que hemos dicho que las cosas se oponen a sí mismas lo singular se define en oposición a lo plural. El recurso utilizado por el español es el determinante indefinido. *Un hombre*, de

esta manera, designa una realidad singular indefinida, frente a *el hombre*, realidad individual definida, y frente a *unos hombres*, realidad no singular.

8.10. Las cosas existen desde que el sujeto hablante se define ante ellas, es decir, desde que las cosas son dichas.

Todo lo que existe existe y se da en el *lenguaje*. El lenguaje sólo se da como un modo de hablar, la *lengua*, en su ejecución concreta, el *acto lingüístico*. El acto lingüístico es, fundamentalmente, un acto de conocer que posibilita un decir y da como resultado la finalidad del conocer y el decir, que es el hablar (se habla también sin palabras, *pensamiento*, y no queriendo hablar, *callando*). En el acto lingüístico hay una determinación progresiva: el conocer posibilita el decir. El decir es la definición del sujeto ante aquello que crea por intuición (creación), o que le llega a través de los sentidos (aísthesis) en el conocer. Y el decir determina el hablar (Martínez del Castillo 2004, *passim*). No hay un hablar sin un decir, ni hay un decir sin un conocer. El acto lingüístico es la expresión de una intuición inédita (aísthesis) por parte de un sujeto histórico que, precisamente por ello, es un ser social (Coseriu 1985), creando, así, un decir. En consecuencia, no hay nada que no sea fruto del decir, puesto que el decir existe y se radica en el conocer humano, el acto de libre elección de la intención significativa de cada ser hablante, orientado al hablar. En consecuencia, las cosas son creadas en el decir y por el decir. Para que una cosa sea dicha, es necesario que antes haya sido creada por el lenguaje en palabras de una lengua dentro de un acto lingüístico. Una cosa se concibe en el acto del conocer, se le da un nombre en palabras de una lengua y se dice. De aquí lo contrario: una cosa que no es dicha no existe. Una vez que un algo, un suceso, una perspectiva, encuentra su expresión en palabras es convertido en algo objetivo, cosa que es. Y de aquí que una realidad sea tal cuando es aceptada por el común y, sobre todo, cuando al ser dicha exista como palabra o concepto que la representa en la lengua de forma objetiva. Las palabras con sus conceptos y sus designaciones potenciales existen cuando son objetivadas por el lenguaje, convertidas en palabras de una lengua y, sobre todo, cuando son *dichas*. Cuando apareció la palabra *ovni* y era repetida (=era dicha) en múltiples medios de comunicación muchas gentes vieron ovnis en el cielo. Igualmente, cuando, en cierto pueblo serrano, alguien dio la voz de alarma de que había visto un felino de grandes dimensiones, negro, del tamaño de una cabra, que podía matar el ganado y atacar a los niños, se organizaron batidas por el monte dispuestas a encontrar al intruso e inexistente animal. Las cosas, pues, son, existen, son en sí mismas, concebidas como independientes de la mente humana, objetivadas por el lenguaje y, sobre todo, porque son dichas.

Cuando se inventa un juego nuevo, se promulga una ley, se organiza la sociedad en algún sentido, se hace una disciplina o una ciencia nueva, se hace una observación, se

inventa o actualiza todo un vocabulario. El vocabulario lleva consigo nuevos conceptos que responden a nuevas necesidades y, con esas necesidades, nuevas formas de actuación que pueden hacer innecesarias las tradicionales. Es, pues, el lenguaje el que da realidad a las cosas, objetivándolas en palabras de una lengua. Y no hay mayor expresión del lenguaje que la definición de propio sujeto hablante ante lo que aprehende y trata de comprender, manifestando así su intención significativa.

El carácter de las cosas como cosas hechas, objetivadas por el lenguaje, por el hecho de ser dichas hace que el ser de las cosas, al dejar de ser dichas, se acabe y se extinga. El ser de las cosas, pues, no se corrompe (Parménides): se acaba y se extingue porque las cosas no se dicen, porque las cosas dejan de ser objeto de interés para los hablantes, dejan de ser objeto de la intención significativa de los mismos. Las cosas, pues, son, se dan, existen y reciben toda su realidad en el decir, en el decir individual y en el decir común de los hablantes, quienes actualizan la realidad de las palabras, según su intención significativa. Este hecho es reconocido por la lengua. Una *sirena*, un *centauro*, *el hada madrina*, *el bien y el mal*, *el lenguaje*, *la sociedad*, son y existen en sí. Son ajenas a la mente que las concibe y les da el ser, pero llegan a ser reales sólo cuando son dichas. Su existencia no es concreta. Existen en el imaginario común llenando la vida humana de útiles para vivir, para que los hablantes puedan relacionarse en el mundo en el que viven. El factor más importante del relacionarse el sujeto, ser-en-el-mundo, con el mundo es el Tú. El Tú posibilita que el Yo utilice el lenguaje y se desarrolle a sí mismo en el *diá-lógos*, principio y fin del Yo, coexistiendo con el Tú, dando lugar a la realidad del lenguaje, las cosas y el mundo. Las cosas no existen si no es en el lenguaje y por el lenguaje.

En definitiva, las cosas en la lengua española son, existen, se dan, representan una función, se imponen o posibilitan el ser del hombre, se describen en sí mismas. son objetivas, individuales, singulares y, sólo se dan, cuando son referidas de alguna manera por el lenguaje y en el lenguaje.

Conclusiones

Una lengua se forma según los distintos modos de pensar que han constituido su historia. Los modos de pensar, radicados en el conocer libre e histórico humano, nacen en la historia y se integran los unos en los otros. Nunca llegan a desaparecer, engloban a los anteriores, no corrigiendo fases anteriores del pensar, sino creando formas nuevas que sirven a propósitos nuevos, haciendo, con ello, lo que podemos llamar el pensar propio de esa lengua. Una lengua, pues, lleva en sí misma el modo de pensar de la lengua de la que procede e integra en su modo de pensar los modos de pensar que la han ido formando en su historia. El modo de pensar de una lengua no es único ni singular. Es una amalgama estructurada de pensares, que enriquecen la actividad mental de sus hablantes, es decir, *la capacidad de entender situaciones nuevas*. En esa amalgama hay un pensar sobre el cual se han ido integrando los demás pensares, anteriores o posteriores, de tal forma que los pensares que han ido apareciendo en esa lengua no han hecho más que desarrollar el pensar base de la misma.

En el caso de la lengua española, el pensar absoluto substantivo ha estructurado la lengua a partir del pensar propio de la lengua latina (el pensar de las categorías absolutas y del carácter absoluto del verbo *sum*, como condición de todo predicado), dando así lugar al pensar propio de la lengua española. La lengua española formó lo que he llamado el pensar individual. De esta manera, el pensar individual no es más que un desarrollo del pensar sustantivo de los griegos. El pensar latino de las categorías absolutas y del carácter absoluto del verbo *sum* constituyó algo así como el substrato que fue determinado o informado (<de forma substancial) por el pensar sustantivo de los griegos. El pensar español, de esta manera, es un pensar basado en dos formas esenciales, las categorías objetivas, virtuales y universales propias del pensar individual y las categorías substantivas (los entes substantivos de los griegos). Con esta amalgama primera de tres pensares absolutos (el latino, el griego y el cristiano), el español inventó las cosas y se manifestó a sí misma como lengua autónoma, distinta del latín con la que antes se había identificado.

Después asimiló el pensar abstracto, con lo que dio importancia primordial al conocer y con ello a la razón, fundando en esta la base para la existencia de las cosas y del mundo. Y, por último, volvió la mirada hacia lo más profundo de la conciencia humana: las cosas no existen en sí mismas sino por el lenguaje y en el lenguaje, es decir, las cosas existen en la conciencia del sujeto que habla, dice y conoce, que habla porque tiene algo que decir y que dice porque conoce. Las cosas, así, son objetos lingüísticos que nacen en la conciencia del sujeto. Como consecuencia, en el hablar hay que buscar el decir y la intención de decir de cada hablante en cada acto lingüístico.

De esta manera, cuando ya se habían creado las cosas, es decir, cuando la base para el conocer ya no era meramente lo sensible sino lo creado por el lenguaje sobre lo sensible, las cosas, no es casualidad que los españoles se lanzaran a conocer y descubrir cosas nuevas y mundos nuevos. Las cosas, pues, antes que entidades materiales u ópticas, constituyen el medio para conocer el mundo y todos los mundos posibles que se puedan encontrar aquende y allende los sentidos o aquende y allende los mares.

Pero, como el pensamiento y la mente humanos, nunca consiguen, ni conseguirán, su fin, ya que el hombre es libre, justamente porque conoce y conoce como fin en sí mismo, la conciencia humana despertó de nuevo de su letargo, harta de concebir lo que nos rodea como algo fuera de la conciencia del propio sujeto cognoscente. De la misma manera que, para que naciera la lengua española, necesitó esta crear las cosas, realidad externa a la conciencia humana, la diversidad de las cosas hizo volver la mirada hacia la propia conciencia humana. Con esto el pensar lingüístico descubrió la mente y la razón, es decir, el propio Yo del sujeto que vive en un mundo, creado por él como ser histórico y convertido en objeto de su propio conocer y su decir. De esta manera, el pensar lingüístico se hizo abstracto. La ciencia se desarrolló doblemente: por un lado, nacieron como nuevas, las matemáticas y las ciencias positivas, y por otro, la filosofía o ciencias humanas se transformaron en teorías del conocimiento. Ambos tipos de ciencia partieron de principios fundados en el conocimiento humano, los principios *a priori*, aquellos que no necesitan demostración más que mental, porque radicaban en el propio funcionar de la mente, y los principios *a posteriori*, principios que han de corroborar los asertos creados *a priori*.

Y del pensar abstracto, los hablantes volvieron su mirada hacia el intermediario entre el conocimiento propio (su razón y su propia conciencia) y la realidad exterior (las cosas), el lenguaje (Humboldt) como la manifestación más genuina de lo humano. Y pronto daría por resultado el interés por el *decir* (Ortega y Gasset), dando en última instancia el pensar real.

En las ciencias humanas, las teorías consisten en la aprehensión de lo universal en lo individual, en los hechos mismos, porque, en ellos, el *verum* (lo que constituye la verdad de teoría) y el *factum* (lo que es objeto de estudio, los hechos) coinciden. Respecto a la lingüística, ciencia humana, dice Coseriu (1993: 30):

El saber intuitivo de los hablantes no es sólo saber acerca de lo universal (objeto de la teoría): es todo el saber técnico (“saber hacer”) que los hablantes ponen en obra al hablar (y al modificar las lenguas hablándolas). Y el cometido de la lingüística es, precisamente, el de revelar, explicitar y fundar este saber. Por ello, entre lo que sabe el lingüista como lingüista y lo que sabe el hablante como hablante, salvo en lo cuantitativo, no hay diferencia esencial [...]. La diferencia es de nivel cognoscitivo.

Así, pues, una lengua nace, cambia y se desarrolla al compás del desarrollo mental de sus hablantes. El desarrollo mental de los hablantes de una lengua, los distintos modos de pensar que constituyen su historia, es el motor primero del nacimiento, desarrollo y cambio en las lenguas. Junto a los distintos pensamientos que hemos referido, la lengua española creó los medios propios que desarrollarían la lengua, medios que constituyen hechos de evolución de una lengua. A este respecto el pensar individual fue el más radical de todos, creando lo que Menéndez Pidal refiere como la tendencia analítica: los determinantes (artículos, indefinidos y posesivos), las preposiciones, los verbos auxiliares, los femeninos en los nombres (con forma propia), adjetivos y participios y las diversas formas del verbo con los auxiliares, arriba mencionados. Ahora bien, como la lengua es un sistema que vale para todo discurso posible, que está dirigido al otro para que entienda (Coseriu) lo que el Yo quiere decir (Ortega y Gasset, Martínez del Castillo), el desequilibrio en una parte de ese sistema crea inestabilidad en otra u otras partes del mismo, las cuales, con el tiempo, terminan en una reestructuración de todo el sistema. La aparición de los cambios mencionados propició la desaparición de los casos en los nombres, adjetivos y participios. Y todos ellos hicieron que el orden de la combinación sintáctica perdiera la rigidez latina que le caracterizaba. El pensar abstracto utilizó la operación mental de la abstracción y el pensar real utilizó el decir. El pensar abstracto tiene su reflejo formal en el uso de las palabras más abstractas y la creación de palabras nuevas. Y el pensar real trata de decir lo que el hablante considera como lo más verdadero, de tal manera que cree llegar a expresar la realidad tal y como el propio hablante individual cree que debe ser, corrigiendo lo tradicional.

El pensar, los distintos pensamientos que constituyen las lenguas, están estructurados, basados y radicados en el acto lingüístico, acto de hablar, decir y conocer. Dicho de otra manera: están estructurados, basados y radicados en la propia naturaleza humana. Las distintas operaciones intelectivas que componen el acto del conocer (cf. § 2.2. y 2.3.) determinan, de una manera u otra, el acto lingüístico y, con este, el pensar que se desarrolla en una historicidad dada, en cuya formación participan todos los hablantes.

La necesidad significativa de un hablante es siempre cambiante. Cada hablante en cada circunstancia en la que se encuentra, crea su propia intención significativa, tratando de reflejar su propio *logos* (interior), intentando ejecutar su intención significativa desde lo más profundo de su ser. Puesto que todo sujeto hablante, dicente y cognoscente tiene un proyecto de vida que él mismo se ha ido labrando en cada momento de su historia libremente las intenciones significativas de cada hablante aparecen siempre determinadas por un fin. Y como todo sujeto hablante, dicente y cognoscente vive en un momento dado de la historia, las intenciones significativas de los hablantes, que se hacen comunes en un momento dado de la historia, cambian también a tenor esa misma historia.

Los modos de pensar vigentes en una lengua o en un conjunto de lenguas —sólo las lenguas aisladas conservan modos de pensar exclusivos— no son más que expresión del desarrollo mental de sus hablantes.

Los modos de pensar y la cultura.

Según Ortega y Gasset, el hombre se define a sí mismo desde el yo de forma activa:

[mi ser hombre es] coexistencia actuante de mí o de yo con la circunstancia o mundo. [...] A este coexistir llamo "mi vida". [...] Yo soy quien existe [...] pero ese mi existir y, por tanto, yo, consiste en coexistir con lo otro, con el mundo (Ortega y Gasset 1992b: 46 y 47).

El yo, pues, es el soporte de todo lo humano. Y lo humano es lo que el hombre hace: sus actividades libres y su ser-juntamente-con-otro (*alteridad*, Coseriu, o *razón histórica*, Ortega y Gasset). El hombre se manifiesta a sí mismo en el hablar uno con otro, en el participar uno con otro, en el contribuir uno con otro. De esta manera el lenguaje y su manifestación, la lengua, es la base del hecho social, de la sociabilidad del hombre. La vida humana, pues, no tiene partes. Es una y se manifiesta como una, tanto individualmente en lo que Ortega y Gasset llama el proyecto de vida de cada cual (Ortega y Gasset 1995: 182), como socialmente en el pensar común dentro de una comunidad de hablantes. Hasta ahora he defendido que los modos de pensar determinan el pensamiento. Pero junto al pensamiento podemos ver que los modos de pensar determinan todas las manifestaciones sociales de una comunidad lingüística.

El pensar substantivo de los griegos dio lugar a la dialéctica y la filosofía en detrimento de la religión, a partir del siglo VII antes de Cristo. La dialéctica iba encaminada, precisamente, a desentrañar la verdad del ser del sujeto frente al mundo y los dioses. Los griegos utilizaron el pensar para explicar aquello que los rodeaba, el mundo, lo que hoy llamamos las cosas. Estructuraron lo que los rodeaba introduciendo la razón. Crearon el concepto de ente como la realidad que subyace a aquello que hay tras lo que hay, lo que tras-hay. Justificaron el ser y los entes según la lógica propia de la razón. De esta manera el ente y los entes eran lo real, no aquello con lo que ellos se encontraban a diario. Lo mental, para los griegos, tenía que re-estructurar todo lo que ellos encontraban caótico y sin orden haciéndolo así real. Los griegos notaron que lo mental era claro, evidente y justificado mientras que lo que los rodeaba era caótico y oscuro. En consecuencia, revisaron sus creencias pasadas y trataron de reproducir lo que estas tenían de verdad en la literatura y las artes plásticas. Y puesto que lo mental era claro su representación de lo que los rodeaba tenía que ser lo más parecido posible a la forma como ellos lo concebían. De esta manera los griegos hicieron de la perfección y la belleza en la literatura y las artes plásticas el medio para corregir lo que ellos primariamente veían o percibían. Así, las obras de arte de los griegos se distinguen por su perfección y belleza. En conso-

nancia con este modo de pensar, las leyendas religiosas y tradiciones nacionales que habían recibido de sus mayores eran representadas, no ya como verdades, sino como mitos. Los dioses de sus mayores ya no eran propiamente dioses: eran héroes, seres humanos que tenían las mismas pasiones que ellos, los cuales, en su representación mitológica, querían demostrar que lo perfecto fue alguna vez posible y se podría alcanzar de nuevo, al menos, plásticamente. La perfección de sus obras de arte no respondía a un patrón fijo, caso de los egipcios, que representaban la figura humana siempre de perfil. Su representación era ideal, fruto de su pensamiento y su libertad para interpretar lo representado.

El pensar cristiano tomó del pensar griego lo absoluto del ente para aplicarlo a la divinidad. Al ser uno, eterno, inmóvil, que no tiene principio ni fin de los griegos, los cristianos añadieron, el Ser único, el Ser ubicuo, inmóvil pero que, no obstante, mueve todas las cosas y el mundo, el Ser omnisciente y omnipotente. Era el Ser absoluto, Dios, Substancia única que todo lo movía. A la vez, el Dios único fue concebido de forma antropomórfica: Dios vivía por siglos sin fin y, como antropomórfico, residía en los Cielos a pesar de ser ubicuo. De esta manera, si Dios existía el hombre existía también gracias a la voluntad y benevolencia de Dios. De la misma manera si Dios era espíritu puro, *Logos*, el ser humano participaba del espíritu de Dios en su alma. Esta era espiritual y eterna, la cual abandonaría el cuerpo tras la muerte del hombre, para unirse al Dios único en felicidad eterna. El hombre, pues, estaba hecho a imagen y semejanza de Dios.

El pensar latino, el pensar más genuinamente mágico, era, en contraposición al pensar griego, un pensar solamente mental. El pensar latino no se preocupaba por lo exterior a la conciencia humana. El hombre latino acomodaba lo que percibía del exterior al mundo interior que llevaba consigo, sin preocuparse si cuadraba más o menos con lo exterior a su conciencia. Para el romano, lo real era aquello que lo rodeaba en tanto que era reflejo del mundo interior que llevaba consigo. Lo único que interesaba a los romanos al conocer lo que les rodeaba era el orden que ellos imponían en lo que concebían, lo cual les posibilitaba domeñar lo que los rodeaba. Así, no es casualidad que ellos, para nacer como sociedad libre en la creación de Roma, ciudad formada por un conjunto de gentes distintas que les permitía a todas y cada una de estas convivir entre sí, establecidas sobre distintas colinas colindantes, crearan primero el Derecho Romano. Y tras el Derecho Romano y la creación de Roma crearan el Senado, la Plebe y el Tribuno de la Plebe. Y con estas instituciones salieron de la propia Roma y crearon el Imperio Romano. Con el derecho y el orden mental que este imponía tenían el instrumento necesario para imponerse a los demás pueblos.

El pensar individual creó las cosas, como hemos visto, y con ellas trajo consigo el interés por la naturaleza, el interés por conocer otros mundos (los viajes de Marco Polo), la

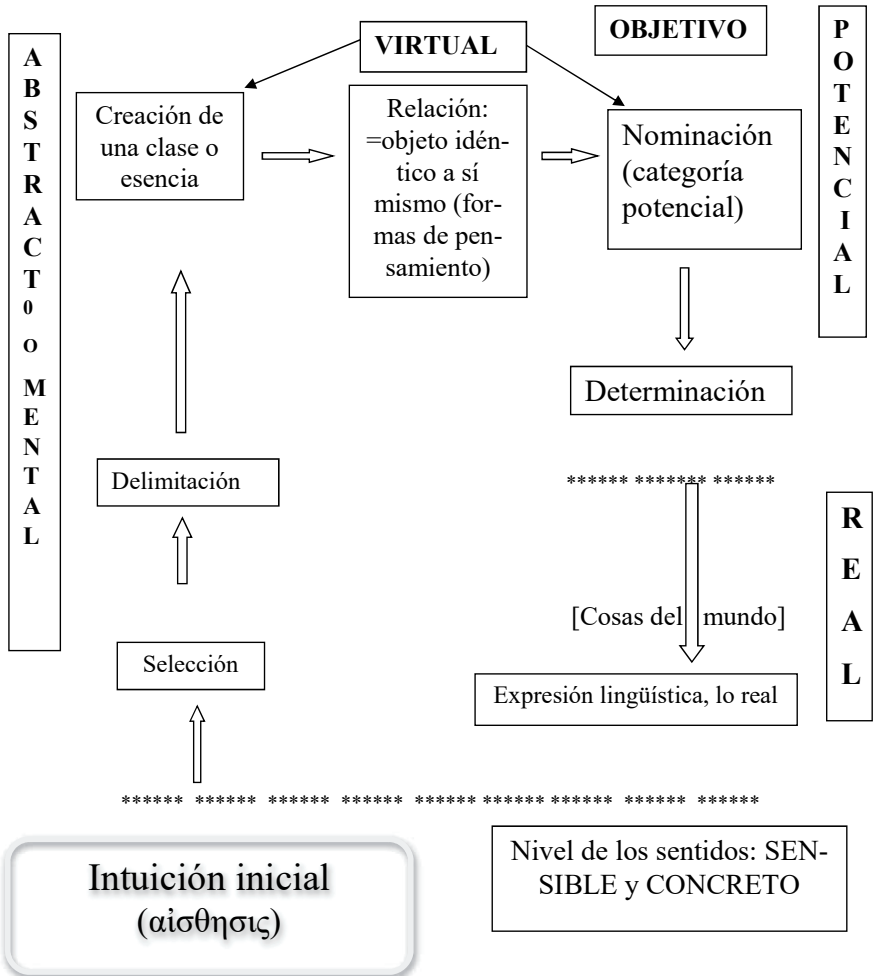
creación de los burgos, el interés por la artesanía, la creación de los gremios, la ingeniería militar, el comercio a gran escala y los llamados autómatas, los ingenios mecánicos que reproducían escenas animadas en iglesias, catedrales y actos celebrados en las plazas públicas, sirviendo los relojes animados como señales de orgullo para los burgueses. No es casualidad que, justo al final del período de vigencia del pensar individual, surgieran los descubrimientos geográficos.

El pensar abstracto, que parte de lo individual ya hecho y creado como un algo individual, con los descubrimientos geográficos, los anteriores viajes de Marco Polo y la Reforma protestante, descubrió por segunda vez el valor de la Razón. La explicación de las cosas, que durante todo el período anterior se resumía en la visión aristotélico-escolástica de los géneros y especies, que ya dudaba de los universales, vio que el conocimiento de las cosas dimanaba de la capacidad humana del conocer, y esta era única. No cabía, por consiguiente, separar el estudio de los llamados géneros en ciencias que compartimentaban el saber. Todas las ciencias partían de la misma facultad del conocer. Todas las ciencias tenían que basarse en la razón. De aquí que, a partir de las matemáticas, transformados los números, no en cantidades sino en correlatos que pueden representar cualquier tipo de dimensión, emprendieran la creación de la nueva ciencia. Junto a la física, a la que aplicarían las matemáticas, crearían las ciencias naturales y positivas y, con ellas, unieron la técnica y la tecnología a la par del desarrollo de las nuevas ciencias. Las ciencias positivas se fundaron sobre la base de la imagen mental de un algo, un supuesto que, verdadero en principio o no, era tomado como estructuración de una parte de lo real. Este, una vez estudiado en sus implicaciones (método *a priori*), tendría que ser comprobado en la verdad que llevara consigo en la experiencia (método *a posteriori*). La nueva ciencia posibilitó la transformación del mundo en cuanto al conocimiento de la naturaleza, las comunicaciones y la estructura social.

Y el pensar real, que puso de relieve el decir como fin último del hablar, llevando a los sujetos individuales a tratar de ver el mundo, no ya arbitrariamente meramente, sino tratando de ser lo más fieles posibles a la forma como cada uno de ellos ve el mundo.

Apéndice I

El acto lingüístico como acto del conocer



Apéndice II

El acto lingüístico en cuanto $\delta\acute{\iota}\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$.

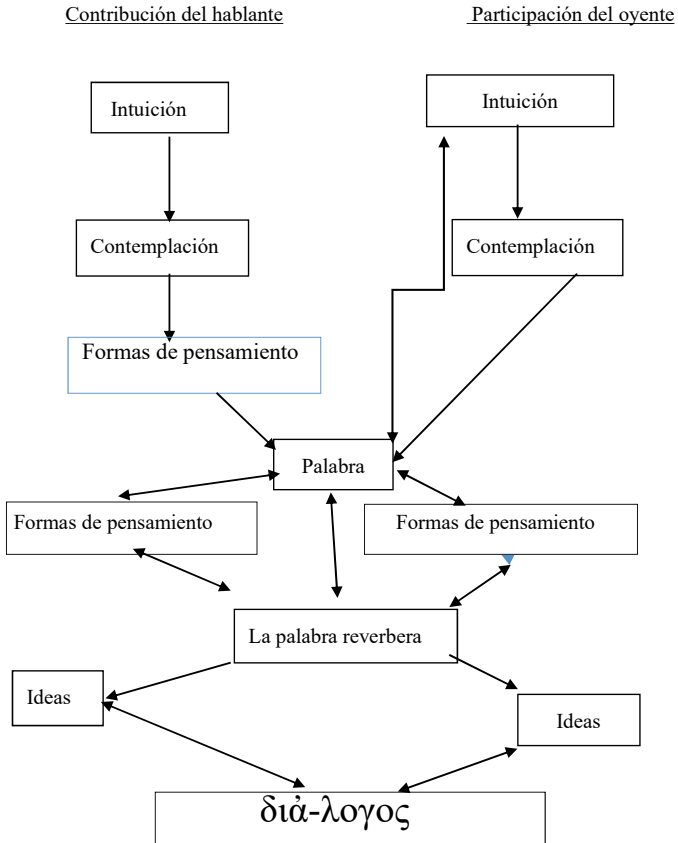


Figura 4. El lenguaje nace en el $\delta\acute{\iota}\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. El lenguaje nace cuando la palabra creada por el Yo es dirigida al Tú y este la devuelve al Yo, es decir, cuando la palabra reverbera. El lenguaje no es nada más que el ser humano en cuanto que se hace a sí mismo en participación con otro, hablando con otro. El lenguaje es hablar, decir y conocer, realidad que se realiza y ejecuta en el acto lingüístico, en el $\delta\acute{\iota}\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, en la participación y colaboración directa del Yo y el Tú.

Apéndice III

Adaptación del español a la comunidad lingüística andina

La lengua española, en el transcurso de su historia, ha sido transferida a comunidades lingüísticas que no procedían del tronco común indo-europeo, con modos de pensar que eran distintos. Al adoptar los hablantes de estas comunidades lingüísticas la lengua española, el modo de pensar que hoy transparentan en esas comunidades lingüísticas es completamente distinto a lo que llamamos el pensar español. Introduzco a continuación un artículo, aún no publicado, que escribí antes de redactar este libro, sobre la adaptación del español a la comunidad lingüística del español andino. Este ha dado lugar al que propongo llamar *el pensar vivencial*, pensar que responde a necesidades significativas muy distintas de las necesidades del español.

¿Qué pues no más haciendo?

En el 5º congreso internacional sobre lingüística coseriana, celebrado en Postdam, 8-10 de octubre 2015, la Profesora Verónika Böhm explicó las oraciones interrogativas del quechua, tomando como referencia las expresiones *imata ruwaspa / imata nispa*, construcciones que se traducen al español literalmente como ¿qué haciendo? / ¿qué diciendo? En el transcurso de una discusión posterior los profesores Jorge Wiese y Carlos Gatti, de Lima, adjuraron el siguiente ejemplo del español andino, *¿Qué pues no más haciendo?*, que se emplea como saludo en el español andino.

A. El problema

Es mi intención interpretar este saludo desde el punto de vista de los modos de pensar de unos hablantes que hablan el español andino y que transparentan el modo de pensar de otra lengua, presumiblemente el quechua. Hablan formalmente en español, pero piensan en un modo de pensar diferente. Considerando que el español andino mantiene solidaridad esencial con el español general, la expresión referida no es más que una interpretación, o traducción literal, del modo de pensar del quechua, insertado dentro de la tradición del español, una lengua occidental que transmite el modo típico de pensar de occidente.

El hablante del español andino acepta un conjunto de formas, contenidos, unidades, reglas, procedimientos, actitudes y creencias de una lengua occidental que, en principio, tiene que ser diferente de la tradición en el pensar desde la que el hablante andino partía en el momento de su aceptación del español. Su habla, en este saludo, refleja dos modos

de pensar distintos, el modo de pensar español y el modo de pensar andino. El modo de pensar español aparece adaptado, al menos en el texto referido, al modo de pensar andino. La aceptación de los quechuas del español significó el primer contacto de las dos formas de pensar, una que, como hablantes, sabemos que pertenece al mundo occidental, y otra, que presumiblemente no une a la primera más que lo universal de toda realidad humana. Lo humano constitutivo del ser del hombre no es más que la vida, todo lo que significa la vida humana, realidad que se resume en la lucha por la supervivencia en el mundo que a cada cual le ha tocado vivir. La forma de ejecutar la vida humana en formas históricas y la consiguiente y subyacente forma de pensar es lo que separa ambos mundos. Es lícito, por consiguiente, hacer una interpretación del saludo referido en el título desde el español en el que está expresado, abstrayendo el modo de pensar que caracteriza al español, es decir, ignorando y omitiendo, dentro de lo posible, el modo de pensar que conocemos del español, para quedarnos sólo con *lo universal del ser humano*, la vida humana que tiene que cumplimentarse en formas desconocidas para el occidental, algo de las cuales se refleja en el lenguaje, máxime, cuando sabemos que se trata de un saludo, acto sobre el cual Ortega y Gasset (2001) basa la sociabilidad humana.

B. La hermenéutica de un saludo

La interpretación que voy a hacer a continuación no responde al *modo de pensar* en español, ni tampoco tiene que ver con el consiguiente *modo de ser* de (o de concebir) las cosas en español. Pretende desentrañar el modo de pensar y modo de concebir las cosas de *forma viva*, subyacente a toda vida humana. Por encima del modo de pensar occidental, y del modo de pensar de cualquier otro pueblo, el saludo en sí es una realidad universal que va más allá de las lenguas particulares. Es un texto, y todo texto va más allá de lo que dicen las palabras. El saludo constituye una de las realidades humanas en la que todo ser humano se siente comprometido con quien le saluda, estableciendo una relación de solidaridad humana basada en lo que Coseriu llama la *alteridad* (Coseriu 1985: 206), origen de la *razón histórica* (Ortega y Gasset 1989: 108-109), o *historicidad* (Coseriu). Tan radicado está el saludo en la vida humana que no necesitamos más que identificar el gesto o dicho pertinente para que nos sintamos concernidos con nuestro conocido o desconocido interlocutor. En ocasiones el saludo se lleva a cabo sólo con gestos, sin palabras. Quizá habría que decir que, en el saludo, estorban las palabras. Tan radical es la realidad del saludo respecto del lenguaje y la vida social que la voluntaria omisión del saludo puede implicar la ruptura de relaciones sociales, o malestar y desasosiego en las mismas. La realidad humana, la vida humana, es el soporte en el que se basan las palabras. Pero, para interpretar, o mucho más, estudiar un texto tal cual el del saludo, no tenemos más remedio que fijarnos en las palabras de la lengua particular

porque ellas, aunque sean *convenciones vigentes* o *usos sociales* (Ortega y Gasset, 2001: 263-265), revelan el *logos* y la finalidad significativa del hablante individual.

La hermenéutica o interpretación de una realidad en términos de una realidad superior tiene que ver con el conocimiento humano y una teoría del conocimiento. Una teoría del conocimiento tiene que ver con el estudio de la realidad humana desde sus fundamentos más profundos, el mismo acto del conocer o acto lingüístico. En el estudio de una cosa, cualquiera que sea la realidad de esa cosa, podemos distinguir dos tipos de ciencias, basados en la naturaleza de las cosas que estudiamos. Podemos separar las ciencias que estudian los objetos externos a la conciencia humana, las ciencias positivas, *objetivas*, naturales, o *ciencias de realidad*. Y frente a estas, las ciencias que estudian lo que crea el ser humano, la realidad humana en toda su complejidad, las *ciencias humanas*. En el primer caso, partimos de un desconocimiento total de las cosas que vamos a estudiar. Sólo sabemos de ellas que existen y, si no existen, suponemos que existen. De aquí que la observación y la comprobación empírica sean los dos métodos fundamentales de las mismas. En una ciencia de lo objetivo la pregunta inicial consiste en preguntarnos qué es eso que queremos saber. Por su contra, en los estudios humanos, que tratan de la creatividad, historicidad, intuición, el conocimiento humano, el lenguaje, la sociedad, literatura, economía, el arte y la creación, en general, estudiamos cosas que previamente conocemos porque sólo se dan en la conciencia humana. Conocemos lo universal de las mismas por una experiencia interior. En los estudios de lo humano, desarrollamos lo que llamamos una *teoría del conocimiento*. En una teoría del conocimiento nos preguntamos *por qué sabemos lo que queremos estudiar*. En función del por qué nos explicamos lo que Ortega y Gasset llama el *grado de realidad* de lo estudiado. En el caso del lenguaje, la respuesta es porque vivimos el lenguaje, es decir, tenemos una *experiencia interior del lenguaje*, con lo que, de principio, tenemos un conocimiento intuitivo de lo que es el lenguaje, su realización la lengua y la ejecución de ambos el acto lingüístico. El lenguaje revela lo universal de la realidad humana del hablar y del decir y la lengua, la realización histórica ambos. Por tanto, la hermenéutica del saludo que queremos interpretar en este artículo consiste en relacionarlo con la vida humana, realidad que subyace a toda lengua, porque las lenguas son universales del lenguaje, *conditio sine qua non* para la existencia del lenguaje, que es lo mismo que decir para que exista el hombre.

C. El modo de pensar y el modo de ser de las cosas en español

El modo de pensar característico del español y la consiguiente concepción de las cosas en español es el llamado *modo de pensar substantive* y el correspondiente *modo de ser substantive* de las cosas. Este modo de pensar nació en torno al Mediterráneo Oriental, en

tiempos muy remotos y se extendió por el resto de Europa durante la edad antigua y edad media, formando así lo que hoy día llamamos el modo de pensar del mundo occidental. La primera formulación del ser sustantivo fue hecha, doblemente, por Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso, dos pensadores provenientes de lugares muy lejanos entre sí dentro del Mediterráneo Oriental, que constituyeron lo que fue el mundo griego, a saber: la Magna Grecia y la Jonia, ambos en el siglo VI antes de Cristo. Para Parménides de Elea, el ser, lo que es, lo que hay tras lo que hay, es ajeno a la generación y la corrupción. El ser, dice Parménides, es uno, eterno, inmóvil, no tiene principio ni tiene fin. Y junto a esto añade: el ser es y es imposible que no sea y el no-ser no es (Ferrater Mora). Con esto, según Ortega y Gasset (1992a), Parménides “sacó el ser de la nada”. El ser y el no-ser tienen el mismo grado de realidad: es imposible que cada uno de ellos no sea, el uno implicando el otro. Para Ortega y Gasset, esta concepción sobre el ser, vista desde la historia del pensamiento, significó la atribución de la razón a lo real. De esta manera, el pensar deviene en *lógos*, en tanto en cuanto que es desposeído de lo subjetivo, haciéndose así común (Ortega y Gasset, OC, IX: 1063). Es decir, significa el explicar la realidad en términos del pensamiento o *logos*. Para Heráclito de Éfeso, el ser es contraposición (Ortega y Gasset 1992a: 217). Ortega y Gasset ilustra esta concepción del ser por Heráclito de la siguiente manera: yo soy frente al mundo. El mundo se opone a mí y me obliga a actuar en algún sentido frente a él. Sin el mundo yo no sería (Ortega y Gasset 1994: 64, nota al pie).

El pensar sustantivo creó innumerables problemas metafísicos ya desde el principio. Recordemos a este respecto las aporías de Zenón, quien negaba el movimiento y todo tipo de mutación. Aristóteles, siglo IV antes de Cristo, trató de superar esta situación, insostenible desde el plano de lo real. Aristóteles formuló el concepto de ser, que se llamó el *ἐνέργεια ὄν*. El ser es algo en sí mismo, “ser en acto”, *ἐνέργεια κατ’ ἔργον*, que no necesita de nada más para ser, constituyendo así la *substancia* (*οὐσία, οὐσία πρῶτη*); es, a la vez, algo que se puede ejecutar a sí mismo, siendo así “ser en potencia”, *ἐνέργεια κατ’ ἐνέργειαν*, y algo que es la potencia de sí mismo, *ἐνέργεια κατα δύναμιν* (conocimiento, cosa mental, *logos*). De esta manera, Aristóteles salvó lo que, para Parménides, era inmutable, porque era ajeno a la generación y la corrupción. El ser que es en acto, *ἐνέργεια κατ’ ἔργον*, por ejemplo, un bloque de mármol, es algo que está ahí. Es también ser en potencia, *ἐνέργεια κατ’ ἐνέργειαν*, por ejemplo, una potencial estatua de Júpiter, es decir, puede servir para hacer una estatua de Júpiter. Y es por último idea, cosa mental, esencia de lo que representa en la mente humana, *ἐνέργεια κατα δύναμιν*, la propia estatua de Júpiter, que no es Júpiter, sino la idea que representa a Júpiter. De esta manera, no hay cambio en el ser, porque el ser en acto mármol es, a la vez, ser en potencia, una multitud de potenciales formas (las estatuas de Júpiter, Atenea, Juno o Armisa, entre otras) y la esencia de lo que representa en la mente humana, Júpiter, Ate-

nea, Juno o Armisa mismos. Para Aristóteles, así, el cambio, movimiento, generación y corrupción del ser, estaban salvados. Por otro lado, y como hemos visto, Aristóteles atribuyó al ser el concepto de substancia con lo que el ser, que es uno, eterno, inmóvil y no tiene principio ni fin, puede llegar a ser concebido como individual, por ejemplo, *este trozo de mármol es distinto de aquél*. Con la introducción de la substancia, ya se puede estudiar no sólo el animal, en general, en lo que es la esencia del animal, sino también el animal individual. Con Aristóteles, el concepto de ser, lo que es, devino de ser puramente a ser también *logos* (pensamiento, idea), y algo que puede darse en la realidad, algo individual y no meramente idea, cosa mental, como lo era para su maestro Platón.

El ser sustantivo, pues, se define como algo que es frente a lo que no es, algo universal, mental, *logos*, individual (cosa) y objetivo. Con esto, como descubriría más tarde Wilhelm von Humboldt (1767-1835), las ideas para ser concebidas como conocimiento de algo tienen que objetivarse (1990: 65) en el lenguaje. El ser sustantivo existe de por sí, y no necesita de nada más para ser. Al ser también objetivo las cosas representadas se conciben como si realmente existieran, es decir, como entidades independientes. Así decimos *el verde es más bonito que el rojo*. Damos por supuesto que los colores verde y rojo son algo en sí, que no necesita de nada más para ser lo que son. Y con ello omitimos las operaciones intelectivas necesarias para concebir lo que llamamos color como algo distinto de la superficie en donde se da. Decimos igualmente, *la ardilla es un animal trepador*, y concebimos la realidad de las ardillas representadas en una sola, que es la esencia de todas ellas, es decir, la imagen mental, no teniendo en cuenta las múltiples condiciones individuales que pueden tener las ardillas. El pensar sustantivo objetiva lo concebido haciendo que sea en sí, aunque realmente no represente más que un concepto. Y con esto nuestro modo de pensar nos introduce, sin quererlo nosotros, en el problema del conocimiento humano, que llega a constituir el *logos*. Como el conocimiento humano, el pensar humano y toda la realidad humana revierten al problema del lenguaje, tenemos en todo momento que tener en cuenta la doble dimensión que el lenguaje manifiesta del ser humano. Todo ser humano es un ser que se hace a sí mismo en la circunstancia que le ha tocado vivir (Ortega y Gasset 1992b: 46-47; 1992b: 49). Todo ser humano tiene que hacerse a sí mismo doblemente: creando cuando conoce y aceptando cosas ya creadas y conocidas de y por los demás, justamente, porque habla y, siempre que habla, habla con otro, *alteridad* (=ser-con-otro), constituyendo así su *historicidad* (=hacerse a sí mismo en participación con otros, reconociendo en el otro a otro yo, Coseriu 1992: 216), justamente, porque los demás constituyen la comunidad lingüística, la *circunstancia* (Ortega y Gasset) en la que a él le ha tocado vivir. El ser humano, desde que nace, crea y acepta las formas de hablar y de pensar que están en vigor en su comunidad lingüística. Parménides, Heráclito y Aristóteles no inventaron el ser, ni el concepto de ser

que ellos definieron; meramente reflexionaron y explicaron lo que, de antes de ellos nacer, estaba en vigor en su comunidad lingüística, el modo de pensar que se extendía por todo el Mediterráneo Oriental. Los griegos tenían tan enraizado este modo de pensar que creían que podían tocar *θγγανειν* (tocar=conocer percibiendo, Ortega y Gasset 1992a: 330), hasta las ideas y el *logos*. Ya el propio Aristóteles señaló que la *aísthesis*, *αἴσθησις*, sensación primera del conocer, o intuición primera, era de carácter concreto. En su concepción de las cosas unía las dos facultades del conocer que, mucho después, intuyera y formulara Kant como las fuentes del conocimiento humano, la *sensibilidad* (los sentidos) y el *entendimiento* (la *razón*, lo que los griegos referían como el *logos*). La combinación del ser como ente en Parménides y de substancia en Aristóteles, junto con el concepto de logos o idea en Platón, y el concepto de forma en Aristóteles, constituyeron lo que Ortega llama el *pensar exacto griego*, modo de pensar que según Ortega y Gasset no vale para explicar las cosas en torno al hombre

hay un modo de pensar exacto frente a innumerables otros que no lo son, aunque puedan ser probables, persuasivos, plausibles o sugerentes. Este pensar exacto consiste en que el pensamiento se vuelve de espaldas a las cosas y se atiende a sí mismo, es decir, a las significaciones, ideas o conceptos que las palabras expresan. El concepto o lógos —lo pensado tal como es pensado— tiene una consistencia precisa y única: "ser" es ser, y nada más que ser, sin mezcla de no ser. Ello trae consigo que las relaciones entre los conceptos son rígidas, esto es, rigurosas, y por lo mismo se imponen a la mente con un carácter de necesidad que no posee ninguno de los otros modos de pensar (Ortega y Gasset 1992a: 192-193).

Según esto

Cuando se descubre el concepto como tal y se pone el énfasis en su logicidad nace la filosofía y las ciencias, el pensar exacto. El pensar exacto precisamente por serlo no es válido para las cosas en torno del hombre. Las cosas que no valen para las cosas en torno del hombre sino para los conceptos exactos son llamadas: ente por Parménides, Ideas por Platón, y Formas por Aristóteles (Ortega y Gasset 1992a: 62 y anteriores).

En la historia del pensamiento occidental, el modo de pensar del Mediterráneo Oriental, el *pensar sustantivo* está siempre presente. Las principales manifestaciones del ser sustantivo en la cultura occidental podemos resumirlas en tres: *a)* el concepto de cosa. El pensar sustantivo concibe las cosas en esencias abstractas y objetivas, aprehendiendo primero lo universal y después lo individual. Este modo de pensar ha dado lugar a toda una ontología; *b)* el concepto de ciencia. La ciencia occidental —muy distinta de la oriental, o *Sabiduría*— parte de supuestos de tipo abstracto a los que objetiva como si existieran en la realidad, con lo que fabrica y objetiva los hechos que después comprueba en la realidad misma. De aquí que la deriva más importante de la ciencia y el conocimiento occidentales sea la técnica y la tecnología; y *c)* el monoteísmo. Las tres reli-

giones monoteístas existentes han nacido en torno al Mediterráneo Oriental. Puesto que las tres conciben la realidad de forma objetiva, única y absoluta, cada una de ellas se proclama a sí misma ser la verdadera.

El modo de pensar sustantivo fue reformado por Descartes (siglo XVII), quien introdujo la *intuición* y la *razón* en el pensar. Descartes concibió la intuición como la unión o síntesis de dos ideas simples (Ortega y Gasset 1992a: 129-130). De aquí surgió desde el primer momento el idealismo filosófico y la ciencia positiva (Galileo, siglo XVII). Hoy día, a partir del siglo XX, se han ido imponiendo los modos de *ser fenomenológico*, *ejecutivo* y *real*, los que coexisten con y completan al modo de ser sustantivo. Ilustremos estos modos de pensar y de ser de las cosas referidos al lenguaje. El *lenguaje es sustantivo*, algo que está ahí, las lenguas particulares constituidas en objeto de descripción y estudio, que tienen sus formas, contenidos, unidades, reglas, procedimientos, todos ellos concebidos de forma objetiva; que lleva cada lengua un modo de pensar y una serie de creencias, que constituyen el lenguaje como hecho social. El *lenguaje es intuición*, es decir, el hablante intuye el lenguaje, lo conoce por una experiencia interior y lo aprende gracias a la misma experiencia interior. El *lenguaje es ejecutivo* porque, para el hablante, el lenguaje constituye su único medio de actuación en el mundo, nazca en donde nazca y se desarrolle en donde se desarrolle, y hable la lengua que hable. El *lenguaje se manifiesta* a sí mismo, como lengua que el hablante tiene que aprender y usar para su sobrevivir en el mundo. Y el *lenguaje es real* porque se habla. En pocas palabras, el hombre vive el lenguaje, es decir, intuye, crea, ejecuta, habla y dice, valora e, incluso, habla del propio lenguaje.

En los pueblos no occidentales, el modo de pensar sustantivo y el consiguiente modo de ser de las cosas no se da, a no ser por la influencia del mundo occidental. El modo de pensar sustantivo se caracteriza por la objetivación y la concepción estática de las cosas, con lo que crea la ilusión de lo permanente. La lengua moqui, de Arizona, no tiene los conceptos de tiempo (presente, pasado y futuro), ni espacio (cf. Whorf 1956: 58); no tiene categorías de ser directamente enraizadas en el ser sustantivo, categorías que llevan en sí mismas el concepto de lo contrario y que, por lo tanto, se conciben como existentes y presentes. En la lengua ewe, de Togo, no existe de ninguna manera el concepto de ser (Benveniste, 2007, I: 71-72), cosa que en principio resulta imposible de entender para un occidental. Y en la lengua nootka, de la isla de Vancouver, sus oraciones suelen ser de una sola palabra (Whorf 1956: 258), las cuales a su vez no tienen sujeto ni predicado (Whorf 1956: 242), cosa que podremos los occidentales intuir, pero escasamente comprender. El mundo occidental se ha desarrollado de la manera que lo ha hecho porque concibe las cosas de forma objetiva, abstracta, única e individual, opuestas a su contrario y en sí mismas distintas. Por el contrario, otros pueblos y civilizaciones se han desa-

rrollado de manera específica también, según modos de pensar desconocidos e ignorados por los occidentales, a los que los occidentales no entienden.

D. ¿Qué pues no más haciendo? Análisis

Si analizamos el saludo del título tratando de esquivar la concepción del pensar sustantivo que lleva en sí mismo el español, veremos los siguientes elementos significativos.

- a) Un elemento de invitación a dar una respuesta, *qué*.

La expresión es un saludo y, universalmente, el saludo trata de establecer una relación de solidaridad entre el Yo, que saluda, y el Tú, que responde, o dicho de otra manera: entre un Yo que reconoce en el otro a otro Yo (Coseriu). El saludo nace, pues, en el *diálogos*, la manifestación del *logos* a través de la palabra, que se crea en el interior de los hablantes. El *logos*, en principio, es una realidad que vive cada sujeto en su interior, en su conciencia, y que en el *diálogos* se hace inter-subjetivo, cuando la palabra es aceptada y procedente del Tú reverbera en el Yo (Humboldt 1990: 77), haciéndose objetivamente compartida y real.

- b) Un elemento de relación, *pues*, que indica la aceptación del que saluda de hallarse frente al que responde, es decir, *pues* indica que el Yo acepta al Tú como participante de su propio *logos*, su propia vida interior.

Esta aceptación implica el reconocimiento de una situación, prevista o imprevista, aceptada de buen grado, creada a través de la palabra, que, así, envuelve al Yo y al Tú.

- c) Otro elemento de relación que pone en su lugar los términos en los que el *diálogos* establecido se desarrolla, *no más*.

Este elemento de relación corresponde a un morfema del quechua, al que suelen llamar limitativo, *-lla*, que se adjunta tanto a bases nominales como verbales y sirve para expresar afecto, exclusividad o para atenuar mandatos. Dicho elemento de relación en este saludo indica la exclusividad de la relación establecida entre el Yo y el Tú.

- d) Y por último el único elemento con valor significativo, *haciendo*, que aparte del contenido semántico que tiene indica la “vivencia” (=fuerza vital) que el Yo quiere compartir en exclusividad (=reciprocidad) con el Tú.

Este *haciendo* no puede interpretarse como gerundio, tal y como un análisis del español sugeriría. Un gerundio es una categoría gramatical que indicaría una acción en desarrollo, dos conceptos (acción y desarrollo) que derivan del pensar sustantivo. Además, una acción indica un agente y un algo que es lo hecho como resultado de esa acción, es decir, indicaría movimiento, cosa que está implícita, negativamente, en el pensar sustantivo también. *Haciendo*, pues, no sería más que la objetivación de dos conceptos que vive el sujeto que habla desde su conciencia. Esta objetivación consiste en suponer un ser agen-

te, que es de alguna manera, que hace algo porque es y puede ser (frente al no-ser), y un ser paciente que es cuando es hecho, que surge tras ser hecho. Nada de esto se puede dar en la conciencia de un hablante que, conociendo la forma de expresión del español, en la que todos estos conceptos se expresan de muchas formas, prefiere la forma de expresión que más se ajusta a lo que vive en su interior (su *logos*), creando con ello el saludo referido del *español andino*. Este *haciendo* indica, más bien, un algo no acabado y que sucede ininterrumpidamente, es decir, un estado permanente, el estado de ánimo de fraternidad (reciprocidad) que el Yo quiere expresar al Tú.

Según esto, el español andino, al menos en este saludo, se ha formado según el modo de pensar del español en lo que a la materialidad de las palabras se refiere, pero, también según el modo de pensar distinto que pervive en la conciencia de sus hablantes desde tiempos anteriores a la aceptación del español por la comunidad andina. El saludo es, quizá, lo primero que aprende un hablante cuando aprende una lengua extranjera, como lo es la primera forma que crea un bebé ante su madre al reconocerla como tal, y manifestar su reconocimiento mediante los gestos que hace el bebé ante la llegada o partida de la madre, aunque estos sólo sean el dejar de llorar a su llegada o el empezar a llorar en su partida. El saludo es, pues, el primer manifestar de una relación de solidaridad que nos dará el *diá-lógos*, el ser con otro (*alteridad*) a través del *lógos* (=estado anímico que sintetiza el sujeto en su conciencia que, tras la síntesis, se manifestará en la palabra). Esta circunstancia primigenia del saludo hace que, tras siglos de aceptación del español, conserve formas no muy acordes con el modo de pensar y la sintaxis del español.

Haciendo no es más que la expresión de la atmósfera vital que vive el Yo y que quiere compartir (*qué*) con el Tú, manifestando así su *logos*, desde su interior o *conciencia*. Esa atmósfera vital (*haciendo*), inesperada o no, pero que acepta el Yo (*pues*), estableciendo un *diá-logos*, que quiere compartir el Yo con el Tú mediante una invitación (*qué*), se ejecuta en un plano de perfecta exclusividad y reciprocidad (*no más*). *Haciendo*, sí, tiene valor significativo, pero este no es más que la especificación, es decir, la *determinación* de todos los elementos con los que va combinado, elementos que cobran significación en la expresión en la que aparecen, porque *haciendo* expresa la vivencia (*exclusividad y reciprocidad*) que envuelve el Yo y el Tú, lo suficientemente conocida por vivida, con lo que no es necesario explicitarla más. En el lenguaje no se dice lo que el interlocutor conoce. En el conocimiento humano, primero, es la síntesis de ideas simples, que se da en la sensación de tipo concreto que nos dan nuestros sentidos, αἴσθησις, y después es la interpretación por medio de la palabra de lo dado por los sentidos. Cuando los sentidos se bastan por sí mismos para conocer la realidad, sobran las palabras.

En efecto, uno de los conceptos fundamentales del quechua, según Godenzzi (Godenzzi 2007: 153 y 154), es el concepto de *reciprocidad*, “un darse uno a otro”. Lo que vive el hablante del español andino, que expresa con la expresión limitativa *no más*, la reciprocidad, una vivencia que ni se empieza ni se termina, y que se requiere como actitud previa al saludo. La idea de reciprocidad, según Godenzzi, no se materializa en una sola palabra, sino que está implícita en distintas palabras. Es el reflejo de una actitud ante la vida en lo que quizá podamos llamar *el modo de pensar andino*. El hablante vive la exclusividad y reciprocidad con el Tú como condición esencial y la completa con su transmitir su fuerza vital, *tamay*, *haciendo*. Puesto que *haciendo* está en gerundio, en español, forma no personal con expresión de tiempo indeterminada, *haciendo* se refiere a algo no temporal, algo permanente: la transmisión de la fuerza vital de quien saluda como forma de ejercer la exclusividad y la reciprocidad.

La idea de reciprocidad se completa, según el autor referido, con las ideas de “globalidad todo” y “relación a”, es decir, es vivencia total, pero referida al momento o la circunstancia, en este caso al momento mismo en que se da el saludo, el momento de hablar. Dicho en el español más europeo, es la vida misma del que saluda: exclusividad y reciprocidad total respecto a la fuerza vital, a la que el hablante invita al oyente a compartir.

Para un occidental, el elemento más importante sería *haciendo* porque lleva en sí mismo un significado. Pero, para un hablante del español andino, *haciendo* no es acción sino expresión de su vivencia, fuerza vital individual, *kamay*, efectiva y propia de quien saluda. Según describe Godenzzi en la obra citada, *kamay*, o la fuerza vital individual, se extiende a toda la relación del *runa* (ser humano) con los otros humanos y con la naturaleza, particularmente, en la agricultura (Godenzzi 2007: 170). Y de aquí se sigue que el ser humano andino es el hombre en su mundo, el hombre en su circunstancia, con la particularidad de que los otros hombres, y la agricultura más íntimamente, comparten su ser. Es decir, el hablante andino vive la reciprocidad junto a su fuerza vital que transmite, en este caso, a su interlocutor, al que saluda. Este transmitir la fuerza vital a los hombres y las cosas, que el *runa* pide a los dioses en la oración, bajo la influencia de los misioneros pasó a significar “creación”. Pero, si no he entendido mal a Godenzzi, creación adquirió, no el sentido objetivo que tiene en español europeo (=ser creado, lo creado), sino el sentido subjetivo que no es más que la transmisión de la fuerza vital de los hombres a los demás hombres, la tierra y las llamas, es decir, creación por transmisión de la fuerza vital, *kalpachay*. Por esta razón, quizá, *kamay*, que inicialmente se aplicaba, junto con *kalpachay*, a la fertilidad de la tierra, hoy se utiliza menos que *kalpachay*. Bajo la influencia del español, *kamay* introduce, hoy, un elemento estático del ser sustantivo que no concuerda del todo con el modo de pensar del hablante del español andino, separando, así, la significación de las dos palabras referidas.

E. ¿Qué pues no más haciendo? Interpretación

La interpretación del saludo referido no puede ser más que la invitación de un hablante de hacer a otro participe de la fuerza vital que él transmite en términos de perfecta exclusividad y reciprocidad, entre el Yo y el Tú, *compartiendo*.

Conclusión

El *logos* es la vivencia que siente el hablante en su interior y que trata de manifestar con la palabra y según la palabra. De esta manera, el logos nunca coincide con la palabra ni con el significado de la palabra. Siempre la palabra se queda corta. Como vivencia el logos es de carácter sensible deviniendo en idea, la cual se materializa en la palabra o pensamiento representado en los medios de una lengua. El estudio del *logos*, una vez convertido en lenguaje, solo es posible mediante la hermenéutica o interpretación, ya que la palabra es una convención social que cada hablante ha de interpretar según el logos que vive.

Si, como he defendido en otro, lugar una lengua es un conjunto de formas, contenidos, unidades, reglas, procedimientos, actitudes y creencias, que están en vigor en una comunidad lingüística, el modo de pensar implícito a todas las manifestaciones de ese conjunto constituye el elemento vertebrador del mismo.

Bibliografía utilizada

- Ackrill, J. L. (1963). *Aristotle, Categories and De Interpretatione* translated with notes and glossary. Oxford: Oxford University Press.
- Alarcos Llorach, E. (1994). *Gramática de la lengua española*. Real Academia Española. Colección Nebrija y Bello, Espasa Calpe, S. A.
- Alvar, M. y B. Pottier. (1983). *Morfología histórica del español*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2009). *Categorías, Sobre la interpretación*. Introducción, traducción y notas: Jorge Mittelman. Editorial Losada.
- Aristóteles, (2008) *Metafísica*. Alianza Editorial: Clásicos de Grecia y Roma.
- Austin, J. L. (1972). *Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Benveniste, É. (2004 [1971]). *Problemas de lingüística general II*. Siglo XXI Ediciones.
- Benveniste, É. (2007 [1966]). *Problemas de lingüística general I*. Siglo XXI Ediciones.
- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Editions Gallimard.
- Bloomfield, L. (1976). *Language*. London: Allen & Unwin.
- Carnap, R. (1931). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Universidad de México: Centro de Estudios filosóficos.
- Candel Sanmartín, M. (1982). *Tratados de lógica. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín*, Madrid, Gredos, 1982 (reimpr. Madrid, RBA, 2007).
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic Structures*. The Hague and Paris: Mouton.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge MA: MIT Press.
- Chomsky, N. (1984). *Reflections on Language*. Spanish translation (1984). Barcelona: Planeta-Agostini.
- Collins Co-Build English Language Dictionary*. 1989.
- Coseriu, E. (1952). *Sistema, norma y habla*. Montevideo. Publicado en Coseriu 1982.
- Coseriu, E. (1977). *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje: estudios de historia de la lingüística*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1981). *Principios de semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1982). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1985a). *El hombre y su lenguaje: estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1985b). "Linguistic Competence: What is it Really?". *The Modern Language Review*, 80 (4).
- Coseriu, E. (1986a). *Introducción a la lingüística*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1986b). *Lecciones de lingüística general*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1987). *Gramática, semántica, universales: estudios de lingüística funcional*. Madrid: Gredos.

- Coseriu, E. (1988). *Sincronía, diacronía e historia: el problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1990). "Semántica estructural y semántica cognitiva". *Homenaje al Profesor Francisco Marsá/Jornadas de Filología*. Colección homenajes. Universidad de Barcelona: 239-282.
- Coseriu, E. (1992). *Competencia lingüística: elementos de la teoría del hablar*. Madrid: Gredos.
- Coseriu, E. (1993). *Discursos pronunciados en el acto de investidura de 'Doctor Honoris Causa' del Excelentísimo Sr. Eugenio Coseriu*. Granada: Universidad de Granada.
- Coseriu, E. (1999). *Acto de Investidura del Dr. Eugenio Coseriu*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Coseriu, E. (2003). "Los procedimientos semánticos en la formación de palabras". *Odisea 3. Eugenio Coseriu in memoriam. Número extraordinario* (2003): 179-189.
- Coseriu, E. (2006). *Lenguaje y discurso*. Pamplona: Eunsa.
- Descartes (2003). *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu. Principios de filosofía*. México: Editorial Porrúa.
- Di Cesare, D. (1999). *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Anthropos.
- Dik, S. C. (1978). *Functional Grammar*. Amsterdam: North-Holland. Traducción española, (1981).
- D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre, C. 2009. *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*. Spiralia *Ensayo*.
- Domínguez Rey, A. (2000). *El decir de lo dicho*. AEE Heraclea. Madrid.
- Echeverría, R. (2013 [2003]). *Ontología del lenguaje*. JC Sáez Editor, versión digital por Bookmark SpA.
- Ferrater Mora, J. (2005). *Diccionario de filosofía*. 5 volúmenes. RBA.
- Gonzalo de Berceo, (1992). *Vida de Santo Domingo de Silos*, Madrid: Espasa-Calpe, 1992
- Godenzzi, J. C. (2007). "Lenguas andinas y representación del mundo", *Lingüística*, vol. 19: 152-172.
- Gomperz, Th. (1896). *Griechische Denker: Geschichte der antiken Philosophie*. 3 tomos. Viena.
- Heidegger, M. (2002 [1944]). *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. RBA: Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- Humboldt, W. (1990 [1836]). *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, traducción española de Ana Agud: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Madrid, Anthropos y Ministerio de Educación y Ciencia.
- Humboldt, W, (1991). «Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución». *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Ediciones Península.

- Jakobson, R. (1985 [1974]). *Ensayos de lingüística general*. Planeta-De Agostini.
- Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura*. RBA Editores.
- Lapesa, R. (1980). *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Martínez del Castillo, J. (1999). *La intelección, el significado, los adjetivos*. Universidad de Almería.
- Martínez del Castillo, J. (2006). *Facts of Speech and Facts of Evolution. An Interpretation to the English Language*. Abecedario.
- Martínez del Castillo, J. (2008). “Hablar, decir y conocer: el acto lingüístico”, en *Oralia*, vol. 11 (2008): 375-397.
- Martínez del Castillo, J. (2010). *Las relaciones lenguaje-pensamiento o el problema del logos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Martínez del Castillo, J. (2011). *Sobre las categorías*. Buenos Aires: Deauno.com. doi: 10.13140/RG.2.1.3295.2402
- Martínez del Castillo, Jesús (2012a). *Psicología, lenguaje y libertad*. Málaga: *Analecta Malacitana*, 89.
- Martínez del Castillo, J. (2012b). *Semantics and Lexicology*. Almería: Universidad de Almería. doi: 10.13140/RG.2.1.4748.2327
- Martínez del Castillo, J. (2013). *Modes of Thinking, Language and Linguistics*. Málaga: *Analecta Malacitana*, 94.
- Martínez del Castillo, J. (2014). “Hablar, decir y conocer: el acto lingüístico” en *Pensamiento, lengua, habla estudios en honor de la catedrática Evgenia Vucheva*. Sofía: Universidad San Clemente de Ojrid: 131-142.
- Martínez del Castillo, J. (2015a). “Linguistics of Saying. Presentation”. *International Journal of Language and Linguistics*. Special Issue, Linguistics of Saying, 3, (6-1), 1-4. 10.11648/j.ijll.s.2015030601.11
- Martínez del Castillo, J. (2015b). “The Meaningful Intentional Purpose of the Individual Speaker”. *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying, 3(6-1)*, 5-10. 10.11648/j.ijll.s.2015030601.12
- Martínez del Castillo, J. (2015c). “The Process of Abstraction in the Creation of Meanings”. *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying, 3(6-1)*, 11-23. 10.11648/j.ijll.s.2015030601.13
- Martínez del Castillo, J. (2015d). “Fixing the Content Created in the Act of Knowing”. *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying, 3(6-1)*, 24-30. 10.11648/j.ijll.s.2015030601.14
- Martínez del Castillo, J. (2015e). “The Speech Act as an Act of Knowing”. *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying, 3(6-1)*, 31-38. 10.11648/j.ijll.s.2015030601.15

- Martínez del Castillo, J. (2015f). "Determining the Degree of Reality of Language". *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying*, 3(6-1), 39-49. [10.11648/j.ijll.s.2015030601.16](https://doi.org/10.11648/j.ijll.s.2015030601.16)
- Martínez del Castillo, J. (2015g). "Meaning and Language". *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying*, 3(6-1), 50-58. [10.11648/j.ijll.s.2015030601.17](https://doi.org/10.11648/j.ijll.s.2015030601.17)
- Martínez del Castillo, J. (2015h). "The Activity of Speaking". *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying*, 3(6-1), 59-66. [10.11648/j.ijll.s.2015030601.18](https://doi.org/10.11648/j.ijll.s.2015030601.18)
- Martínez del Castillo, J. (2015i). "Meaning, What Is It". *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying*, 3(6-1), 67-76. [10.11648/j.ijll.s.2015030601.19](https://doi.org/10.11648/j.ijll.s.2015030601.19)
- Martínez del Castillo, J. (2015j). "Modes of Thinking in Language Study". *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying*, 3(6-1), 77-84. [10.11648/j.ijll.s.2015030601.20](https://doi.org/10.11648/j.ijll.s.2015030601.20)
- Martínez del Castillo, J. (2015k). "Modes of Thinking and Language Change: The Loss of Inflexions in Old English". *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying*, 3(6-1), 85-95. [10.11648/j.ijll.s.2015030601.21](https://doi.org/10.11648/j.ijll.s.2015030601.21)
- Martínez del Castillo, J. (2015l). "Categories and Language". *International Journal of Language and Linguistics. Special Issue, Linguistics of Saying*, 3(6-1), 96-104. [10.11648/j.ijll.s.2015030601.22](https://doi.org/10.11648/j.ijll.s.2015030601.22)
- Martínez del Castillo, J. (2015m). "Linguistics as a theory of knowledge". *Education and Linguistics Research*, 1(2), 62-84. <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v1i2.8368>
- Martínez del Castillo, J. (2016a). "Real Language". *Education and Linguistics Research*, 2(1), 40-53. <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v2i1.8832>
- Martínez del Castillo, J. (2016b). "Studying Linguistic Competence. The Problem". *Education and Linguistics Research*, 2(1), 85-97. <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v2i1.9157>
- Martínez del Castillo, J. (2016c). "Identifying Linguistic Competence. What Linguistic Competence Consists In". *Education and Linguistics Research*, 2(1), 120-141. <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v2i1.9337>
- Martínez del Castillo, J. (2016d). "The Hermeneutics of Speaking. What Linguistic Competence Consists Of". *Education and Linguistics Research*, 2(1), 142-164. <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v2i1.9337>
- Martínez del Castillo, J. (2016e). "The Nature of Idiomatic Knowledge". *Education and Linguistics Research*, 2(2), 18-26. <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v2i2.9442>
- Martínez del Castillo, J. (2010f). "The Configuration of Speaking. The Hermeneutics of Idiomatic Knowledge". *Education and Linguistics Research*, 2(2), 27-47. <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v2i2.9560>.

- Martínez del Castillo, J. (2016g). “El significado categorial del adjetivo” en *Semántica latina y románica: unidades de significado conceptual y procedimental*. Benjamín García-Hernández y M^a Azucena Penas Ibáñez, eds. Peter Lang,
- Martínez Ugartemendía, Antonio. (1961). *Gramática latina para todos los cursos del Bachillerato*. Pamplona: Editorial Aramburu.
- Menéndez Pidal, R. (1968). *Manual de gramática histórica*. Espasa-Calpe, S. A.
- Mittelman, J. (2009). “Introducción” en *Aristóteles* (2009).
- Neurath, Otto. (1935). *Le développement du Cercle de Vienne et l’avenir de lempirisme logique*.
- Ortega y Gasset, J. (1914) “Ensayo de estética”, *Obras Completas*, VI.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *El espíritu de la letra*. Madrid: Austral.
- Ortega y Gasset, J. (1966a) [1937]. *La rebelión de las masas*. Madrid: Austral.
- Ortega y Gasset, J. (1966b). *El espectador*. Tomos III y IV. Madrid: Austral.
- Ortega y Gasset, J. (1966c). *El espectador*. Tomos V y VI. Madrid: Austral.
- Ortega y Gasset, J. (1971) [1935]. *Historia como sistema*. Madrid: Austral.
- Ortega y Gasset, J. (1982) [1958]. *Goethe, Dilthey*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1983a) [1958]. *Kant, Hegel Scheler*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1983b) *Obras completas*, 12 vols. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1985) [1925]. *La deshumanización del arte*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Ortega y Gasset, J. (1987) [1981]. *El tema de nuestro tiempo*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1989) [1981]. *Origen y epílogo de la filosofía*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1989b) [1958]. *Una interpretación de la historia universal*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1992a) [1958]. *La idea de principio en Leibniz*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1992b) [1984]. *¿Qué es conocimiento?* Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1994 [1957]). *¿Qué es filosofía?* Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1994b). *Notas de trabajo. Epílogo*. José Luis Molinuevo, ed. Alianza Editorial/Fundación Ortega y Gasset. Madrid.
- Ortega y Gasset, J. (1995) [1981]. *Meditación del pueblo joven*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1996) [1979]. *Sobre la razón histórica*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1997) [1986]. *Ideas y creencias*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1999) [1966]. *Unas lecciones de metafísica*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2001) [1957]. *El hombre y la gente*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2002) [1930]. *Misión de la Universidad*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2002a) [1939]. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2002b [1982]. 192-233) “En torno al coloquio de Darmstadt” en *Meditación de la técnica y otros ensayos de ciencia y filosofía*. Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (2003) [1996]. *Europa y la idea de nación*. Alianza Editorial.

- Ortega y Gasset, J. (2005) [1993]. *En torno a Galileo*. Biblioteca Nueva, S. A.
- Ortega y Gasset, J. (2009) "Apuntes para un comentario al Banquete de Platón". *Obras completas*, IX, Taurus: 729-758.
- Ortega y Gasset, J. (2009) *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus.
- Partridge, E. (1966). *Origins, An Etymological Dictionary of Modern English*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Penas Ibáñez, M^a Azucena. "La preposición una categoría fronteriza entre la Semántica léxica y la Semántica sintáctica" en *Semántica latina y románica: unidades de significado conceptual y procedimental*. Benjamín García-Hernández y M^a Azucena Penas Ibáñez, eds. Peter Lang.
- Pike, K. L. (1945). *The Intonation of American English*. East Lansing: University of Michigan Press.
- Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge
- Quirk, R.; G. Sidney; G. Leech, & J. Svartvik. (1985). *A Comprehensive Grammar of the English Language*. Longman.
- Recio García, T. de la A. (1959) *Método de Latín, para los cursos 3º y 4º de bachillerato* Oviedo
- Saussure, F. de. (1974). *Curso de lingüística general* (Course de linguistique générale). Buenos Aires: Losada.
- Shopenhauer, A. 2016 [1966]. *El arte de tener razón, expuesto en 38 estrategias*, Franco Volpi, ed. Alianza Editorial.
- Sweet, H. (1970). *Sweet's Anglo-Saxon Primer*. Norman Davis, ed. Oxford: Clarendon Press.
- Tesnière, L. (1959). *Éléments de syntaxe structurale*, Paris: Klincksieck.
- Turró, S. 1985. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, Editorial del hombre.
- Valenti Fiol, E. (1959). *Gramática de la lengua latina*, Morfología y Sintaxis, Bosch.
- Whorf, B. L. (1956). *Language Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. J. B. Carroll, ed. Cambridge Massachusetts: The MIT Press.

Contenido

1. Introducción: el propósito de este trabajo.	3
1.1. El pensar español y la ontología lingüística del español	3
1.2. Un problema humano: la adaptación progresiva de los hablantes a una nueva concepción de las cosas.....	3
1.3. Estudiar lo que el ser humano hace o ha hecho: la hermenéutica	5
1.4. Lo humano y las creencias.	7
1.5. Distinciones necesarias en este trabajo: el pensar y el pensamiento, hechos de lengua y hechos de evolución	8
1.6. Otras precisiones previas.	9
1.7. Tesis que defiende en este trabajo	10
2. Modos de pensar, modos de ser de las cosas, ontología lingüística.	12
2.1. El conocer.....	12
2.2. El acto del conocer o acto lingüístico	13
2.3. El valor de la objetivación y la determinación en el acto del conocer. Lo real.	17
2.4. Las cosas y el lenguaje.....	19
2.5. El lenguaje, la objetivación de contenidos de conciencia, los modos de pensar, modos de ser de las cosas y la ontología.....	20
2.6. Modos de pensar en la historia de la lengua española.....	23
2.7. Los modos de pensar y el cambio lingüístico.....	25
2.8. Lenguaje, logos y pensamiento, diálogos.	27
3. El punto de partida de la lengua española. El pensar primigenio.	29
3.1. El pensar primigenio.	29
3.2. El pensar latino o de las categorías absolutas y el acto del conocer.....	30
3.3. El acto del conocer según el modo de pensar absoluto latino. Un ejemplo.....	30
3.4. Punto de partida: las categorías absolutas del latín.....	31
3.5. Las categorías absolutas y el verbo <i>sum</i>	34
3.6. El pensar absoluto del latín: la determinación sintáctica y la concisión.	35
3.7. La presencia de las preposiciones en el pensar absoluto del latín.	37
3.8. Las categorías absolutas, la determinación y la concisión.	39
4. Síntesis de tres pensares absolutos	41
4.1. El pensar cristiano y el pensar sustantivo de los griegos. El ser fijo y presente.	41
4.2. El pensar sustantivo y el verbo εἶναι. La ontología del ser.	43
4.3. El pensar sustantivo y el pensar como devenir de los hebreos.....	45
5. El nacimiento de la lengua española. La tendencia analítica como hecho de evolución de la lengua española	46
5.1. El pensar individual: el problema.....	46
5.2. La tendencia analítica (=perífrasis frente a la síntesis gramatical) como hecho de evolución en español	47
5.3. El pensar individual: las preposiciones.....	48
5.4. El pensar individual: los artículos determinado e indeterminado.....	49
5.5. El pensar individual frente al pensar de las categorías absolutas: la desaparición de los casos	52
5.6. El pensar individual: los verbos, <i>ser</i> , <i>estar</i> , <i>existir</i> y los verbos auxiliares como soporte del pensar individual.....	54
5.7. El pensar individual: el verbo <i>haber</i> como auxiliar	56
5.8. El pensar individual: la tendencia analítica en los verbos en español.	57

5.9.	El pensar individual: la despersonalización de los pronombres	57
5.10.	El pensar individual: la conciencia de pertenecer a una nueva comunidad lingüística	58
6.	El pensar abstracto: un nuevo punto de partida en el conocer, la abstracción ascendente.....	61
6.1.	Introducción: el pensar exacto cartesiano y el pensar abstracto.	61
6.2.	El pensar abstracto: las cosas ya hechas nuevo punto de partida del acto del conocer.	64
6.3.	El pensar abstracto: el acto del conocer.	69
6.4.	El pensar abstracto y la abstracción ascendente.....	70
6.5.	El pensar abstracto: el valor de la abstracción ascendente en el español	71
6.6.	Grados de abstracción en la formación de las palabras léxicas.....	74
6.7.	La abstracción en los sintagmas simples: <i>precariedad laboral</i>	78
6.8.	La abstracción en los sintagmas complejos: <i>salchichón ibérico puro de bellota</i>	81
6.9.	La abstracción en la formación de oraciones: <i>Una crisis de partido poco antes de unas elecciones tiene una regularidad empírica: es funesta</i>	91
6.10.	La abstracción y el alargamiento de las palabras.	93
6.11.	El pensar abstracto y las categorías absolutas	98
7.	El pensar real	100
7.1.	El pensar real: el decir y la intención significativa del hablante. <i>Playa textil</i>	102
7.2.	El pensar real: las cosas se manifiestan en sí mismas.....	108
7.3.	El pensar real: el tuteo, aproximación del lenguaje a la persona.	109
7.4.	El pensar real: la apócope	110
7.5.	El pensar real: la intensificación.	111
7.6.	El pensar real: la erística.....	111
8.	El pensar español: la ontología lingüística de las cosas.....	113
8.1.	Las cosas son, existen, se dan. Verbos, <i>ser, existir y darse</i> . El modo de ser sustantivo.	113
8.2.	Las cosas se definen en oposición a sí mismas.....	116
8.3.	Las cosas se manifiestan en sí mismas. Verbos impersonales <i>hay, hace</i>	116
8.4.	Las cosas desempeñan una función. Verbo <i>estar</i>	118
8.5.	Las cosas se describen en sí mismas. Verbo <i>tener</i> , valor objetivo y valor modal ..	119
8.6.	Las cosas determinan el estado de cosas. Verbo <i>tener</i> para expresar obligación o necesidad y su contrario, el verbo <i>poder</i>	120
8.7.	Las cosas son individuales	120
8.9.	Las cosas son singulares: el determinante indefinido	121
8.10.	Las cosas existen desde que el sujeto hablante se define ante ellas, es decir, desde que las cosas son dichas.	122
	Conclusiones	124
	Los modos de pensar y la cultura.....	127
	Apéndice I	130
9.	El acto lingüístico como acto del conocer	130
	Apéndice II.....	131
10.	El acto lingüístico en cuanto διάλογος.	131
	Apéndice III	132
	Adaptación del español a la comunidad lingüística andina	132

A. El problema	132
B. La hermenéutica de un saludo	133
C. El modo de pensar y el modo de ser de las cosas en español	134
D. ¿Qué pues no más haciendo? Análisis	139
E. ¿Qué pues no más haciendo? Interpretación	142
Bibliografía utilizada.....	143

**More
Books!** 



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.get-morebooks.com

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en
www.morebooks.es

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscrptum.com
www.omniscrptum.com

OMNIScriptum 

