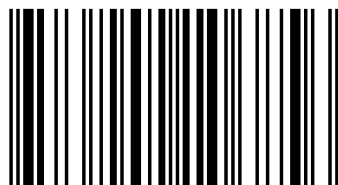


Saber y conocer

Mi concepción sobre el lenguaje parte de tres realidades ciertas: el hablar (Coseriu), el decir (Ortega y Gasset), y el conocer (Kant, Humboldt, Ortega y Gasset), tres realidades tan ciertas como que yo vivo porque estoy haciendo algo ahora mismo. Y este hacer algo constituye mi vida (Ortega y Gasset). Yo existo porque vivo y porque tengo la necesidad de hablar con otros seres humanos para hacerme a mí mismo, quienes constituyen mi primera circunstancia. Digo algo sobre aquello de lo que hablo (las cosas) buscando siempre un fin, aunque este sólo sea pasajero y volátil. La aparición del hablar, decir y conocer en el acto lingüístico nos revela el pensamiento y lo que llamamos el lenguaje y la lengua. El hablar, decir y conocer radican en mí, en el ser humano, y manifiestan mi modo de ser, ser libre e histórico, capaz de conocer creativamente y de definirse (decir) ante la situación que analiza antes de hablar, y de hablar utilizando palabras que no son mías sino de la comunidad lingüística (la lengua) en la que vivo (Ortega y Gasset). Considero, pues, el lenguaje como aquella realidad que subyace en la conciencia del ser humano individual porque habla, dice y conoce.



Jesús Martínez del Castillo estudia el lenguaje como logos, la vivencia interior del sujeto hablante, dicente y cognoscente, síntesis de la sensibilidad y el entendimiento guiada por la imaginación. Entre sus obras destaca *La lingüística del decir*, el logos semántico y el logos apofántico, Editorial Académica Española, 2017, segunda edición.



978-620-2-10685-6

editorial académica **española**

Saber y conocer. El lenguaje

Martínez del Castillo

ead
editorial académica **española**



Jesús Gerardo Martínez del Castillo

Saber y conocer

El Lenguaje

Jesús Gerardo Martínez del Castillo

Saber y conocer

Jesús Gerardo Martínez del Castillo

Saber y conocer

El Lenguaje

Editorial Académica Española

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

Editorial Académica Española

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-2-10685-6

Zugl. / Aprobado por: Granada, 2018

Copyright © Jesús Gerardo Martínez del Castillo

Copyright © 2018 International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

All rights reserved. Beau Bassin 2018

Saber y conocer. El lenguaje

Jesús Gerardo Martínez del Castillo

2018

A todos aquellos con los que he tenido alguna relación buena o no tan buena a lo largo de mi vida, a todos los pensadores que han dejado alguna huella en mí, a todos aquellos, profesores o no, de los que he aprendido algo a lo largo de mi vida, a todos ellos, quienes de una manera u otra han propiciado que yo sea hoy como soy, mi humano agradecimiento y reconocimiento, en especial a María del Mar y Paquita.

Presentación

Es mi intención hacer una selección de los trabajos que he ido publicando como artículos desde que empecé mi actividad investigadora tras la presentación de mi tesis doctoral el año 1989. En el transcurso de mi actividad investigadora podemos ver tres etapas perfectamente definidas: a) aquella en la que consideraba que el lenguaje es *un algo objetivo*, el cual se manifestaba en las *lenguas* según su *forma, significado, y función*. En esta etapa me dediqué al estudio de los adjetivos, especialmente en la lengua inglesa, tal y como había hecho en mi tesis doctoral; b) la etapa en la que concebía el lenguaje como la *actividad del hablante*, quien *para hablar tiene primero que entender aquello que quiere expresar*, era la etapa de lo que llamaba la *intelección* o *el proceso de intelección*; y c) la etapa en la que consideraba que el lenguaje era el *hablar, decir y conocer de un sujeto individual libre e histórico*, la etapa de la *lingüística del decir*.

Mi primer trabajo tras la presentación de la tesis doctoral consistió en el intento de hacer un diccionario contrastivo entre la lengua inglesa y española, junto con un grupo de compañeros, los años 1993-1995. Me encargué del estudio de los adjetivos en inglés y español. La muerte temprana de quien dirigiría ese diccionario hizo que el proyecto fracasara. No obstante, llegué a reunir y analizar un corpus de 2008 adjetivos con más de 5000 acepciones, cada una de las cuales, con sus ejemplos, todos de la lengua inglesa. Tras este intento fallido me dediqué a estudiar el corpus creado en dicho intento analizando el adjetivo como categoría que se define por su forma, significado y función. Publiqué entonces una monografía sobre el adjetivo, *An Open Dimension of Meaning, A Semantic Study of Adjectives and Their Combinations*, Universidad de Almería, 1997, ISBN 84-8240-068-1. En este libro dedicaba el capítulo 6 a lo que llamé *the process of intellection* tratando con ello de hacer una clasificación de los campos léxicos de los adjetivos, cosa que introduje en la monografía como apéndice. Pronto me di cuenta de que, al ser el lenguaje *intelección*, hablar y entender, y siendo la lengua un objeto histórico, dicha clasificación era relativa, puesto que en la misma se tenían que mezclar criterios lógicos y criterios exclusivamente lingüísticos, lo cual era contradictorio en sí mismo.

Vi entonces que la tarea propuesta adolecía de una base racional que empezara por lo que lo que era la *intelección* o *el proceso de intelección*. El lenguaje concebido como intelección de lo hablado, pues, implicaba pensamiento, era *logos*, *la aprehensión del ser* (Coseriu). Por otro lado, siempre había hecho incursiones en la filosofía en mis lecturas, al margen de lo que constituía el estudio de la lengua. Intuí entonces que la tarea de clasificar los campos léxicos, tanto si eran los adjetivos como los sustantivos o los verbos, tenía que partir de lo que yo entendía entonces como *la naturaleza del lenguaje*. Y esta era el *logos*, el entender para hablar, la *intelección*.

Mi supuesto de entonces era que el hablante, antes de hablar, ha de entender lo que quiere expresar. Con esto pude ver que el lenguaje, como actividad del hablar (Coseriu), parte siempre de un hablante individual, y este, de un análisis previo al propio acto del hablar. El lenguaje, pues, estaba determinado por dos realidades previas a su ejecución, *el hablar en sí y el pensamiento* individual de un sujeto libre e histórico (Coseriu). Por tanto, para estudiar el lenguaje, la producción viva del lenguaje (Ortega y Gasset), tenía que partir del estudio de ese análisis previo que realizan todos los hablantes antes de hablar. Defendí dicho aserto en el libro, *La intelección, el significado, los adjetivos*, 1999, Universidad de Almería, ISBN 84-8240-164-5.

Unas de mis lecturas favoritas de aquel entonces fue la obra de B. L. Whorf. Me preguntaba cómo podía yo estudiar los problemas que planteaba Whorf, quien presentaba muchos problemas relacionados con lo que yo llamaba la *intelección*. Pero considerando que la teoría de Whorf partía de concepciones sobre el lenguaje y la mente humanas como realidades objetivas encontraba la misma dificultad que había encontrado en la clasificación de los campos léxicos de los adjetivos. Había que separar lo lógico y lo científico del estudio del lenguaje. Hice un estudio sobre la teoría de Whorf desde el punto de vista del proceso de *intelección* en, *Benjamin Lee Whorf y el problema de la intelección*, 2001, Universidad de Almería, ISBN 84-8240-340-0. Llegué a la conclusión de que lo que pretendía Whorf era hacer *una teoría del conocimiento*, la cual él quería ver ejecutada en lo real, por un lado, y lo lingüístico, por otro, dos realidades antagónicas entre sí. Whorf, quien era ingeniero químico, como solución a los problemas que él mismo planteaba proponía el conocimiento de muchas lenguas para llegar

a conocer el *hiperespacio* y desarrollar así la *ciencia verdadera*. Las dos realidades que Whorf separaba de manera irreconciliable eran así, cada vez más objetivas y más irreconciliables. Si Whorf pretendía conocer la realidad la solución no podía estar fuera del pensamiento humano. El pensamiento no es posterior al lenguaje, es previo al mismo junto con la llamada intelección. Su teoría era una teoría del conocimiento que no tenía en cuenta al *sujeto* que, antes de hablar, tiene que entender lo que quiere expresar. Debía, por consiguiente, comenzar a estudiar el sujeto que habla porque tiene algo que decir, creado por él mismo gracias a una intención significativa orientada siempre a un fin. Y esto sólo era posible porque el sujeto, todo sujeto, conoce de forma libre y participada dentro de una lengua.

Comencé a desarrollar estas ideas en dos artículos publicados en *Odissea y Language Design*, “El estudio de las estructuras mentales”, 2001, y “La lingüística ciencia del hombre”, 2004, artículos, que aparecen en este libro.

Fruto de mis lecturas de Coseriu, cuya teoría explicaba en la Universidad de Almería, y de las obras de Ortega y Gasset, al que leía siempre y por encima de todo por placer, encontré lo que andaba buscando: para estudiar el lenguaje y el problema de la intelección tenía que partir de tres realidades ciertas: el *hablar* (Coseriu), el *decir* (Ortega y Gasset), y el *conocer* (todos los filósofos desde Descartes a nuestros días), tres realidades tan ciertas como que *yo vivo* porque estoy *haciendo algo* ahora mismo, y este hacer algo constituye *mi vida* (Ortega y Gasset). Luego *yo soy* porque *vivo* y porque tengo la necesidad de *hablar con otros*, quienes constituyen *mi circunstancia* para definirme a mí mismo (decir) sobre aquello de lo que hablo (las cosas) para conseguir un fin, aunque este sólo sea pasajero y volátil. La aparición del hablar, decir y conocer en el acto lingüístico nos revela el *pensamiento* y lo que llamamos el *lenguaje* y la *lengua*. Además, estas realidades radican en mí, el *ser humano*, y manifiestan la *condición de ser* del ser humano, quien es capaz de *conocer creativamente, definirse ante la situación que analiza antes de hablar* (=decir), y de *hablar utilizando palabras que no son suyas sino de la comunidad lingüística* (=la lengua, Coseriu) en la que vive (Ortega y Gasset). Así, pues, empecé a considerar el lenguaje como realidad que subyace en la *conciencia* del ser humano individual. Si bien antes había admitido el acto del *entender*, la intelección, como realidad subyacente al *hablar*, y, por consiguiente, el *pensar* implícito

al acto de entender, a partir de entonces, 2002, reestructuraba mi pensamiento admitiendo también el *decir* y la base de todo, el *conocer*, con las *cosas* como condición de mi vivir en el *mundo*.

Si bien en mi primera etapa mi realidad radical (Ortega y Gasset) era la *lengua, que tiene forma, significado y función*, a partir de 1997 era *el ser hablante* (Coseriu) *individual quien, para hablar, tiene primero que entender aquello que quiere expresar*. Y, por último, a partir de 2002 mi realidad radical es *el sujeto que conoce, entiende, piensa, dice y habla*. Esto implicaba concebir el lenguaje como realidad distinta de, y anterior al, acto lingüístico que se manifiesta en la lengua considerando al mismo como un *acto de conocer* ejecutado por un sujeto libre e histórico. El sujeto habla porque tiene algo que decir, dice porque se define a sí mismo ante lo que lo rodea (Martínez del Castillo 2004 y 2017), y ambas realidades son posibles gracias a que el sujeto conoce creativamente, lo cual implica el entender y el pensar en un mismo acto.

Apliqué estas ideas en el capítulo introductorio de la segunda monografía que publiqué sobre los adjetivos, *Significado y conocimiento: la significación de los adjetivos subjetivos*, Granada Lingvistica, 2002, ISBN 84-7933-230-1, Serie αρχή και λόγος¹. Y me metí de lleno en el problema de las relaciones lenguaje pensamiento en el libro *La lingüística del decir: el logos semántico y el logos apofántico*², 2004, Granada Lingvistica, Serie αρχή και λόγος, ISBN 84-7933-283-2. Formulé en este libro la teoría del decir, teoría propuesta por Ortega y Gasset y desarrollada por mí. Esta teoría tuvo muy buena acogida en la *Revista de Estudios Orteguianos*; en la Universidad “Babes-Bolyai”, de Cluj-Napoca, Rumania; en la Universidad de “San Clemente de Ojrid”, de Sofía, y por parte de algunos discípulos de Coseriu.

Guiado por los problemas planteados por la lingüística en boga y bajo la perspectiva de la lingüística del decir hice una crítica de la teoría de Chomsky en, *Los fundamentos de la teoría de Chomsky. Revisión crítica*,

¹ Traducido al rumano 2014, *Semnificat si cunoastere, Semnificantia adjectivilor subiective*, Traducere de Andreea Nora Pop, Deauno.com, ISBN978-987-680-087-7.

² Traducido al rumano en 2011 con el título *Lingvistica Rostirii, logosul semantic si logosul apofantic*, argonaut & scriptor, ISBN 978-973-109-267-6 y 978-606-92137-8-2, y publicado en segunda edición en la Editorial Académica Española, 2017.

2006, Madrid: Biblioteca Nueva, ISBN 84-9742-514-6. Estudié los problemas planteados por la llamada lingüística cognitiva, cultivada por algunos de los antiguos discípulos de Chomsky en, *La lingüística cognitiva. Análisis y revisión*. 2008, Madrid: Biblioteca Nueva, ISBN 978-84-9742-749-4. Me centré en lo que es el problema del logos en, *Las relaciones lenguaje-pensamiento o el problema del logos*, 2010, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S. A., ISBN 978-84-9742-974-0. Analicé el problema de las categorías en, *Sobre las categorías*, 2011, Buenos Aires: Elaleph, ISBN 978-987-680-028-0; 9-789876800280, problema que tratan ampliamente los llamados cognitivistas. Posteriormente me planteé el problema de la pertenencia o no del lenguaje a la psicología, opinión muy querida por Chomsky y sus seguidores, en *Psicología, lenguaje y libertad*, libro publicado como anejo en la revista *Analecta Malacitana*, Anejo LXXXIX, 2012, ISBN 9-770211-934005. Por último, introduje dentro de la teoría del decir, el problema de los *modos de pensar* y los consiguientes *modos de ser* de las cosas, problemas planteados y desarrollados por Ortega y Gasset en una de sus obras póstumas y obra inacabada, publicada en 1958¹ tres años tras su muerte, en *Modes of Thinking, Language and Linguistics*, *Analecta Malacitana*, anejo XCIV, 2013, ISBN 9-770211-934005. Posteriormente desarrollé esta teoría aplicada al español en, *Modos de pensar y ontología lingüística. La lengua española vista, en su historia, desde el acto del conocer*, 2017, Editorial Académica Española, ISBN 978-3-639-53694-2. Aparte de estas dos últimas obras he desarrollado la teoría de los modos de pensar en otros artículos escritos en inglés, los cuales aparecerán en otro libro que probablemente seguirá a este.

En este libro se presentan distintos estudios que tienen que ver con el estudio del lenguaje. El primer capítulo, *Saber y conocer. El lenguaje*, que da título a este libro, ha sido realizado expresamente para este libro. Representa en sí mismo, pues, la síntesis última de todo lo dicho previamente por mí sobre el lenguaje.

El capítulo 2 presenta un estudio sobre la lingüística como la disciplina que estudia la realidad humana, *La lingüística ciencia del hombre*, artículo publicado en 2004. Le sigue otro artículo (capítulo 3), dedicado a *El estudio de las estructuras mentales*, publicado en 2001, problema suscitado en mí por la lingüística cognitiva. A partir del capítulo 4 presento trabajos que son

¹ Cf. Ortega y Gasset 1992a.

desarrollos de la lingüística del decir, cuya realidad radical es el ser humano como *sujeto que habla, dice y conoce*. El capítulo 4 hace una defensa de la lingüística del decir en, *La lingüística del decir, hermenéutica del acto lingüístico*, artículo publicado en 2012. El capítulo 5 hace un estudio sobre el acto lingüístico en, *Acto lingüístico, conocimiento e intención significativa en Coseriu y Ortega y Gasset*, publicado en 2015. El capítulo 6 estudia el logos en sus facetas susceptibles de interpretación en, *El logos semántico y el logos apofántico*, artículo publicado en 2009. Y el capítulo 7 estudia algunos de los problemas implícitos en las categorías sobre la base de tres tipos de categorías, las que llamo las categorías del conocer; las categorías de Aristóteles; y las categorías de los cognitivistas en, *La realidad absoluta de las categorías*, publicado en 2011.

Como artículos publicados en distintas revistas cada capítulo tiene su propia estructura. He conservado la estructura original de cada artículo (unas veces con epígrafes numerados y otros con epígrafes titulados) unificando la manera de citar y adaptándolos a la unidad de un texto único. Por otro lado, los artículos aquí presentados, al tratar del lenguaje, estudian aspectos comunes y manejan las mismas ideas (el hablar, el decir, el acto lingüístico, el logos, los mundos conocidos, etc.). Muchas ideas se repiten en los distintos capítulos. He procurado no repetir los ejemplos.

Termina el libro con la bibliografía utilizada en los distintos trabajos que aquí se presentan.

Contenido

<i>Saber y conocer. El lenguaje</i>	<i>1</i>
<i>Presentación.....</i>	<i>5</i>
<i>Capítulo 1: Saber y conocer. El lenguaje.....</i>	<i>13</i>
El problema del conocer. Dimensiones del sujeto humano.....	13
El modo de ser del ser humano.....	15
El ser humano y el lenguaje.....	18
El acto del conocer, decir y hablar. La realidad radical del hombre.....	22
Tipos de conocimiento: el conocimiento subjetivo o saber, y el conocimiento objetivo.....	24
Desarrollo del acto del conocer o conocimiento objetivo	25
El nacimiento del sujeto, el lenguaje, las cosas, el mundo y el saber originario....	28
El estudio del lenguaje, la hermenéutica.	29
El concepto de ciencia	31
Las ciencias humanas, ciencias sobre la subjetividad humana.....	37
La ciencia, el lenguaje, y las actividades libres	38
Tipos de ciencias.	41
Las ciencias humanas y la realidad radical.....	44
Búsqueda de la realidad radical en el estudio del lenguaje.....	44
El lenguaje.....	47
<i>Capítulo 2: La lingüística, ciencia del hombre.</i>	<i>49</i>
Introducción.....	49
Estado de la cuestión.....	52
Lingüística y su objeto de estudio.....	56
La lingüística como disciplina autónoma.	57
Adecuación al objeto de estudio.....	60
El lenguaje es la aprehensión del ser, logos.....	66
Los cognitivistas y Whorf.	74
<i>Capítulo 3: El estudio de las estructuras mentales.</i>	<i>87</i>
Introducción.....	87
Adecuación al objeto de estudio	89
La fundamentación del lenguaje y las lenguas.	110

<i>Capítulo 4: La lingüística del decir, hermenéutica del acto lingüístico</i>	117
<i>Capítulo 5: El logos semántico y el logos apofántico</i>	135
Conclusiones.....	182
<i>Capítulo 6: Acto lingüístico, conocimiento e intención significativa en Coseriu y Ortega y Gasset.....</i>	185
<i>Capítulo 7: La realidad absoluta de las categorías. El conocer humano.</i>	217
1. La realidad de las categorías.....	218
2. La realidad absoluta o universal de las categorías.	219
3. Corolario al conocimiento de las categorías.	235
A. ¿Categorías de la mente o categorías de las cosas?	235
B. Categorías del conocer.	236
C. Lo que las cosas tienen en común y la experiencia.	237
D. Categorías abstractas y conceptos físicos.	239
E. Las categorías, creación cognoscitiva.....	240
F. Las categorías y el pensamiento.	240
G. El ser griego y la substancia de Aristóteles.....	241
H. Simetría de las categorías.	244
Simetría de las categorías de Aristóteles.	244
Simetría de las categorías de los cognitivistas.	245
<i>Bibliografía utilizada</i>	247

Capítulo 1: Saber y conocer. El lenguaje

El problema del conocer. Dimensiones del sujeto humano.

El lenguaje y la realidad humana llegan a ser conocidos por el sujeto cognoscente en una doble faceta propia de la condición de ser del hombre. El ser hablante, dicente y cognoscente tiene que enfrentarse a lo que lo rodea con un propósito: sobrevivir en la circunstancia que la vida le depara en cada momento de su existencia. Debido a su condición de ser a la vez sensible y racional, el hablante llega a conocer las cosas de una manera primariamente justificada, es decir, mediante los sentidos, percibiendo *sensible e intuitivamente*, por un lado, y, por otro, añadiendo algo mental a lo percibido, haciendo con ello una *representación simbólica y mental* de lo que originariamente es la manifestación de su sensibilidad. Es decir, el conocimiento humano consiste en la *síntesis* de nuestra *sensibilidad*, lo que nos dan los sentidos en lo que llamamos la intuición, y lo que nos da el *intelecto*. Esta forma de conocer es primariamente justificada —conocemos porque percibimos, porque nos lo dicen nuestros sentidos— y, en principio, segura, dependiendo en su realidad de la percepción de cada sujeto. Esta primera forma de conocer es confirmada o matizada después a lo largo de toda la vida del hablante en un constante diálogo (<διά-λόγος>=a causa de o a través de la palabra) con sus co-hablantes, por un lado, y a partir de las nuevas aprehensiones que pueda tener el sujeto de lo que lo rodea, por otro. Las ideas sobre todo aquello que llega a ser, o puede llegar a ser objeto del conocer de un hablante, pues, tienen un doble origen: son el resultado de su *creación* (intuición, aprehensión sensible en síntesis con lo que el sujeto inventa), por un lado, y por otro, son también el resultado de la *matización o confirmación* de lo creado por el sujeto en el *intercambio* con sus co-hablantes a lo largo de toda su vida.

El ser humano, que nace como un ser absoluta y exclusivamente sensible, con su desarrollo y su vivir en una comunidad de hablantes, va haciéndose cada vez menos sensible, y más racional. La razón, pues, o el intelecto es esa facultad humana que el ser humano tiene que desarrollar y ampliar progresivamente de forma laboriosa y precaria durante toda su vida. El sujeto así se revela con una doble dimensión que se manifiesta en el hablar

y en el pensar: la *creación* y la *alteridad*. Por la primera dimensión el sujeto crea las cosas y un mundo lleno de cosas. Por la segunda, el sujeto se hace a sí mismo en colaboración y participación con los miembros de su comunidad de hablantes (=lengua) desarrollando así su capacidad de abandonar lo que nos dan los sentidos en post de una justificación más segura que lo que nos dan los sentidos, la *razón* o *el intelecto*, actividad mental de buscar la razón de ser y la justificación a lo creado en el acto del conocer.

El hablar es siempre el hablar de un sujeto con otro sobre lo que constituye motivo de interés para ambos (las *cosas* que los rodea, las cuales constituyen un *mundo*). La dimensión creadora, *dimensión sujeto-objeto*, liga al sujeto a lo que lo rodea, y la dimensión compartida y participada, la *alteridad*, *dimensión sujeto-sujeto*, liga al sujeto a sus co-hablantes¹, lo que gracias a la palabra brinda al sujeto la posibilidad de hacerse a sí mismo en una síntesis entre lo sensible y lo racional, la sensibilidad o la espontaneidad. La alteridad del sujeto se da, como condición necesaria, dentro de una comunidad de seres libres, la cual se manifiesta y se resume en la tradición en la técnica de hablar, en la que se dan a la vez *modos de hablar*, *modos de pensar*, *modos de ser de las cosas*, *modos de vivir*, y *modos de comportarse* justamente como seres humanos. De esta manera lo que llamamos las *ideas* de un hablante no son propia ni solamente suyas. Son ideas *participadas* y *compartidas* con todos los que hablan o han hablado la misma lengua, porque todos ellos pertenecen a la misma *tradición en la técnica del hablar, decir, conocer, pensar, y vivir*.

Puesto que el hablar es hablar y entender², el problema del *hablar* lleva consigo constitutivamente el *conocer*; y el hablar y el conocer llevan consigo la determinación efectuada por el *decir*. No existiría el hablar ni las lenguas, dice Ortega y Gasset³, si el hombre no fuera constitutivamente el *Dicente*. El ser humano es un ser que se hace a sí mismo en virtud de su propio conocer definiéndose a sí mismo como ser que da realidad a aquello que conoce. Y este *definirse* del sujeto ante lo que conoce es a lo que llamo el *decir*. El hombre habla porque tiene algo que decir, dice porque conoce, y porque conociendo se define ante lo que conoce.

¹ Coseriu 1985, 206.

² Coseriu 1988, 109.

³ Ortega y Gasset 2001, 245

La realidad que, reflexionando, contemplamos en el sujeto que habla dice y conoce no es una realidad sencilla que se pueda analizar como cosa única y objetiva. Si, al analizar la realidad humana nos contentamos con la objetivación que nos da el propio lenguaje, no llegaremos a conocer en su compleción lo que somos ni lo que conocemos. La realidad del sujeto es una realidad que tiene que revertir sobre sí misma para dar realidad a todos aquellos aspectos de nosotros mismos que nosotros, como hablantes, conocemos intuitivamente a través del *saber originario*, el saber (conocimiento intuitivo) que “el hombre tiene acerca de sí mismo y de sus actividades libres y que, por supuesto, también se aclara, se precisa y se modifica a consecuencia del estudio empírico”¹. El sujeto humano, el ser cognoscente, hablante y dicente es el soporte y el fundamento de sí mismo, de su propio ser, de su propia realidad, y de la realidad de lo que lo rodea.

El sujeto, conociendo y dando realidad a lo que conoce, a lo que convierte en *cosas* definiéndose ante ellas, se separa a la vez de ellas en el mismo acto del conocer tomando conciencia de sí mismo y viéndose a sí mismo como distinto de las cosas, distinto de lo que él mismo ha creado. El modo de ser del hombre nace en el lenguaje y con el lenguaje, pero no como cosa hecha por otros, sino como cosa que tenemos que crear nosotros mismos, aunque lo que llegamos a conocer sea nuestra propia realidad, o aspectos de nuestra propia realidad. De esta manera el sujeto considerado en sí mismo y como ser que trata de sobrevivir entre las cosas², tiene una tercera dimensión, *la dimensión del lenguaje*³, dimensión sin la cual las otras dos no existirían, y con la cual las otras dos se hacen únicas y exclusivas del hombre. Pero bien entendido que lo que denotamos por dimensión es una realidad que no tiene existencia en sí misma sino una condición de ser del ser humano.

El modo de ser del ser humano

El modo de ser del hombre según se manifiesta precisamente al hablar es *contradictorio consigo mismo*. Por un lado, el hombre es *creador*, por tanto, *absoluto*. Como ser creador el hombre no tiene límites ni en su creación ni en la forma como ejecuta esa creación. La manifestación de esta realidad absoluta más genuina es su *imaginación*, facultad sin la cual el

¹ Hegel ápod Coseriu 1986b, 59

² Ortega y Gasset 1999, 119-20.

³ Humboldt 1990, 74.

hombre no se habría hecho a sí mismo hombre imaginando siempre formas nuevas para sobrevivir en la circunstancia que le ha tocado vivir. Y si el hombre es creador gracias a su imaginación, el hombre es libre. Su libertad es muy limitada, pero esencialmente no tiene límites, aunque sólo sea esa libertad la capacidad de imaginar. Y por otro lado el hombre es *contingente*, es decir, limitado, ser que es como es, pero que podría ser de otra manera. Como ser limitado el hombre es el ser encadenado a la materia: depende de su propio cuerpo que es materia y de la palabra que también es materia. El hombre es libre pero su libertad efectiva es muy limitada. Sólo puede elegir entre hacer algo en este o aquel momento o no hacerlo, es decir, sólo puede definirse ante aquello que lo rodea en cada momento de su vida o no definirse de ninguna manera. Como dice Ortega y Gasset, la libertad del hombre es a la vez obligatoria y limitada¹. La contradicción del ser del hombre, a la vez absoluto y limitado, se resuelve en la triple dimensión del ser del hombre dicha arriba. El hombre es creador y absoluto porque es *libre*, y es contingente porque es un *ser-con-otro*, y puede definirse “libremente” ante lo que lo rodea (=decir) porque tiene la facultad de conocer guiado por su imaginación individual.

El hombre en virtud de la primera dimensión no tiene límites, pero siendo el ser humano fruto de su propia imaginación la libertad humana es sólo *imaginaria*, es decir, mental. Al ser limitado el ser humano depende de los demás en una dependencia activa, es decir, creativa, participativa y colaboradora con los demás. El ser humano *se hace a sí mismo participando* con los demás hablantes, sus co-hablantes, *reconociéndose a sí mismo en otros*, reconociendo en el *Tú* a otro *Yo*². Es decir, la libertad humana lo es tal en función de la alteridad, la alteridad lo es en función de la libertad, y ambas en función de la imaginación que es el soporte del conocer. Dice Ortega y Gasset:

[...] el hombre, en su trato con las cosas sensibles que lo rodean, están encadenado a ellas. [...] Mas [...] puede imaginar que está libre [...] Esta imaginaria libertad, significa *ipso facto* una efectiva libertad de imaginar frente a las cosas sensibles, frente a “eso ahí” en que está encadenado. [...] Merced a la fantasía [...] puede el hombre fabricarse [...] un mundo de cosas fantásticas; o dicho de otro modo: un edificio de fantasías organizadas en

¹ Ortega y Gasset 2003, 125

² Coseriu 1985, 206.

fantástico mundo, [...] puede fabricarse incontables mundos así, es decir, fantásticos. Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino “asuntos de la vida”, articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los liberamos de esa perspectiva y les atribuimos un ser, esto es una consistencia propia y ajena a nosotros (Ortega y Gasset 1992a: 131).

Esta forma del ser humano de hacerse a sí mismo en su imaginaria libertad lo convierte en el ser encadenado a las cosas de las que pretende liberarse luchando contra ellas en el momento que le ha tocado vivir y en participación con los demás, es decir, con los medios que en cada momento le proporciona su comunidad de hablantes (=su lengua), y según le permite la situación que le ha tocado vivir en cada momento. De esta manera todo ser humano tiene que hacerse a sí mismo apoyándose en las formas de vivir creadas por los demás, vigentes en su comunidad de hablantes y aceptadas libremente como *obligatio*¹. Y estas, la mayoría de las veces constituyen *creencias*², formas culturales y, por consiguiente, aprendidas del común, de las que nos valemos para sobrevivir en la circunstancia en la que nos encontramos, las cuales nos soportan y de muchas de las cuales no llegamos a tener conciencia. A estas, llegados al caso, defendemos como si fueran la realidad misma. De esta manera y, en consecuencia, el ser humano es un *sujeto histórico*³, sujeto que tiene que hacerse a sí mismo asimilando y haciendo propias, o rechazando, las formas culturales que están en vigor en su comunidad de hablantes en el momento de la historia que le ha tocado vivir. El hablante es el sujeto que tiene que hacerse a sí mismo en su *contingencia histórica* (su *historicidad*)⁴.

Puesto que el ser humano tiene que hacer algo en la circunstancia en la que se encuentra en todo momento, siendo creador porque es libre y absoluto, y contingente y limitado porque vive en un momento dado de la historia, es *transcendente*. El ser humano no se contenta con hacer lo que le obliga su circunstancia. Es un ser que siempre va más allá de lo que hace, proyectado siempre hacia el futuro, que se propone conseguir siempre un fin (τέλος) libremente elegido y ajeno a la acción que realiza. El ser humano es un ser que en su actuar en el mundo tiene siempre una intención. Y, como su medio

¹ Palabra latina que designa una obligación libremente aceptada (Coseriu 1988, 44).

² Ortega y Gasset 1997, 34; Ortega y Gasset 1992a, 243.

³ Coseriu 1988, 71.

⁴ Coseriu 1982, 308.

inventado para superar su circunstancia (el lenguaje) es manifestarse a los demás, su intención siempre es significativa¹ porque va dirigida a un fin. De aquí que cada ser humano tenga su *proyecto de vida* hecho sobre la base de pequeñas e insignificantes decisiones tomadas en cada momento de su vida. Yo soy hoy lo que ayer decidí ser. Y hoy soy lo que aún no soy e intento ser. Hoy, por ejemplo, estoy aquí sentado en mi mesa de trabajo estudiando la realidad del ser humano porque ayer, hace ya muchos años, decidí estudiar esto y no otra cosa. Y puesto que estoy aquí de la manera descrita no soy todavía lo que quiero ser, un conocedor de lo que yo mismo soy. Somos en cada momento lo que aún no somos y queremos conseguir ser, y siempre, a un plazo tan largo que nunca llegamos a completar del todo nuestro propósito, el cual se acabará cuando ya no tengamos vida.

El ser humano y el lenguaje

El ser humano se hace a sí mismo por medio de la palabra, la tercera dimensión que vimos más arriba. Pero la palabra, más que medio y antes que ser medio, es manifestación de la creación coyuntural del propio sujeto que se hace a sí mismo dentro de su conciencia dirigiéndose a conseguir un fin. De aquí que la palabra sea siempre significativa y que la función primera de lo que llamamos el lenguaje sea significar. El ser humano se proyecta a sí mismo desde su conciencia sobre objetos materiales, *las cosas*, con medios también materiales, los *sonidos*, para manifestarse a sí mismo a los demás. La palabra, el *verbo* de San Juan², el *lógos* de Platón, está en la conciencia humana y constituye el ser del hombre, que implica a las cosas y a sus co-hablaantes entorno. El lenguaje así no es nada que medie entre el sujeto y lo que lo rodea. El lenguaje no es más que el mismo sujeto que habla, dice y conoce porque tiene algo que decir, que dice porque conoce, y, porque conociendo y conociéndose a sí mismo en el propio acto del conocer, se define ante lo que lo rodea. De esta manera el lenguaje puesto que sólo hace referencia al sujeto individual que se hace a sí mismo en su contingencia histórica no existe de forma concreta ni siquiera de forma objetiva. Es la manifestación externa de la actividad interna y mental que ejecuta el sujeto. Puesto que el sujeto vive en una circunstancia, a la que tiene que superar, el lenguaje no es más que el hecho de la transformación que el sujeto lleva a

¹ Martínez del Castillo 2004.

² Juan 1, vs 1-14.

cabo de su *intuición sensible* (αἰσθησις, *aísthesis*, Aristóteles¹), la cual es propiciada desde el exterior si es que dicha *aísthesis* le viene de sus sentidos, o desde la propia conciencia del sujeto si esta es una creación pura. La transformación consiste en hacer de la *aísthesis* algo mental y abstracto, fruto de su imaginación. Y en esa transformación siempre hay un algo añadido, un punto de vista que determina el contenido de esa intuición sensible inicial encaminado a conseguir un fin. La actividad interna, el lenguaje, así se hace *pensamiento* que al hacerse y ejecutarse en la palabra se convierte en *lógos*, *vivencia de lo pensado*, estando así mediatizado por *las vigencias históricas*² o palabras. De esta manera podemos ver que el *logos* es un algo que el sujeto vive en su interior, en su *conciencia*; que el pensamiento es una realidad mental que el sujeto crea en su conciencia, posterior siempre a la *aísthesis* que le dio el ser y a la palabra que lo ha conformado; que los significados son contenidos que el sujeto guarda en su conciencia, *λόγος σημαντικός*, *lógos semantikós*; y que lo dicho, la propia definición y toma de conciencia del sujeto ante lo que vive y ante lo que lo rodea (doble cara del concepto), constituye el *λόγος ἀποφαντικός*, *logos apofantikós*, el *logos* que se hace realidad viviente, real y verdadera, porque es a la vez concebido, denotado y designado, y pensado y dicho.

Pero fijémonos bien: el pensamiento no llegaría a nada sin la palabra. Al pensamiento le llamamos *logos* porque aún en sus primeras manifestaciones vividas se hace a sí mismo en la palabra y según la palabra. El *logos* semántico, como intersubjetivo y común dentro de una comunidad de hablantes no es ni verdadero ni falso, ni existente ni inexistente: es objetivación intersubjetiva de contenidos de conciencia, que al ser comunes e intersubjetivos son de suyo lenguaje, algo que conforma el modo de pensar de los hablantes. Y el *logos* apofántico que, al ser pensado y dicho, no es más que la manifestación del sujeto individual que lo dice. Por otro lado, lo que llamamos *cosas* son tales cuando igualmente son dichas. Son *creaciones mentales* ejecutadas por el sujeto las cuales representan lo que, llegado a través de los sentidos a la conciencia de los hablantes, o creado por la imaginación representan un contenido que es a la vez dicho. Las cosas no son lo que puedan manifestar ser en sí mismas ajenas a la vivencia que significan, lo que son de suyo. Las cosas son tales (son de suyo) en cuanto

¹ Ápud Ortega y Gasset 1992a, 128.

² Ortega y Gasset, 2001, 263-265.

que, una vez que un algo ha sido percibido ha sido *transformado* mediante la palabra en una forma de ser, logos, que se ejecuta en lo concreto. Si decimos que las cosas son de suyo es porque el lenguaje las ha objetivado y las ha hecho objetivas y comunes en una lengua, y porque el lenguaje se ejecuta gracias a un *saber anterior* que el sujeto que habla guarda en su conciencia. De esta manera las cosas son y existen como realidad interior que *representa* tanto lo exterior y lo vivido por el sujeto hablante. Pero para que se den las cosas el sujeto cognoscente que habla, el ser *hablante* tiene que hacerse a la vez sujeto *dicente*, es decir, sujeto que tiene que definirse a sí mismo ante lo que lo rodea haciéndolo cosa.

Las cosas son *reales* cuando aquello que es exterior al sujeto hablante, dicente y cognoscente es ejecutado en virtud de la palabra y por medio de la palabra desde el interior del sujeto, designando lo exterior en correspondencia con lo interior. Esta correspondencia de lo exterior con lo interior puede ser mayor o menor relativamente a su grado de realidad: *algo es real* porque al ser *vivido* en la conciencia del sujeto (logos) es concebido, denotado (o descrito) y designado; y *algo es verdad* porque siendo real (es decir, vivido, concebido, denotado, y designado) es además pensado (acto en el que interviene la libertad) y dicho. De aquí que, siguiendo a Heidegger, podamos decir, que el logos puede ser *verdadero* (ἀλήθεια, y de aquí ἀλήθευειν=decir verdad) o *falso* (y de aquí ψεύσασθαι=mentir). Lo dicho es la definición de un sujeto que es libre ante lo que conoce y, conociendo libremente, puede definirse en sentido contrario a lo que vive.

Las cosas, no obstante, pueden ser consideradas como realidades ajenas a la conciencia humana, pero en este caso, las cosas, si vale la expresión, son de suyo, despersonalizadas y desposeídas de lo que nos da el lenguaje. De esta manera las cosas ya no pertenecen al lenguaje, forman parte de una *terminología* o, a lo sumo, forman un lenguaje técnico. En este sentido constituyen la base para que una ciencia “positiva” y natural se constituya a sí misma y sobre dicha base se desarrolle como ciencia.

En todo este proceso de creación y nacimiento del ser humano vemos que nada de lo que maneja el ser humano en su conciencia es ajeno al ser y el existir del ser humano, *la realidad humana*. La aísthesis que decimos que nos trae las cosas del mundo exterior no es nada que nos llegue del exterior, es una *intuición sensible* producto de nuestra propia *sensibilidad* radicada en nuestro propio ser como seres corporales vivientes y sensitivos. Nuestra

sensibilidad es un algo que es estructural en nuestro cuerpo desde que nacimos como *potencialidad sensitiva* a la cual ejecutamos en cada momento de manera espontánea y refleja, por tanto, de forma imprevista. Con esto podemos decir, que es algo misterioso y anterior a la libertad humana. El logos, vivencia a la que es transformado lo que nos llega de nuestra sensibilidad, no es nada sin la palabra, pura vivencia, por tanto, realidad a la vez sensible y vivida que nos da la base para nuestro pensar y razonar. Es, si se quiere, el móvil (estímulo, si vale esta expresión) que nos lleva a hacer y crear algo indeterminado y sin propósito por nuestra parte, conocimiento prelingüístico, que dice Coseriu. En esta situación el sujeto tiene conciencia de sí mismo pero esta conciencia está determinada por nuestra propia imaginación, intuición y sensibilidad. Pongamos un ejemplo. Yo voy andando por la ladera de una montaña rodeado de precipicios, resbalo, e inmediatamente hago algo que, increíble para mí, porque nunca ante lo había hecho de la manera que lo he hecho, me salvo de un accidente fatal. En esta situación mi sensibilidad me ha impulsado a actuar de forma refleja, sin mi participación volitiva, fruto de mi intuición vivida en ese momento plenamente consciente. En este acto de mi conocer no me separo de mi sensibilidad. Podré decir que es una intuición en el más puro sentido de la vivencia interior. En ese acto mi yo se identifica con mi intuición y mi sensibilidad y actúa casi de forma refleja siendo yo impulsado a actuar sin un plan previo. En esto no me distingo de los animales, los cuales actúan según sus impulsos sensibles. Pero el sujeto como ser humano, para conocer, tiene que tomar conciencia de la situación en la que se encuentra *representándola* en su propia conciencia, recurriendo a la palabra, un objeto interpuesto entre mi conciencia y la situación que vivo, superando con ello la propia capacidad sensitiva. El hombre mediante la representación mental de lo vivido toma conciencia de sí mismo y de lo que conoce. Y esta doble toma de conciencia no es más que una separación de lo que yo soy como distinto de lo que yo vivo. Mi tomar conciencia de lo que yo conozco no es más que separarme de lo que conozco. De esta manera mi yo se siente capaz de hacer lo que quiera, de considerar bajo la perspectiva que quiera, lo conocido, ya que este no es más que un algo que mi propio yo ha creado.

El sujeto cuando nace es pura sensibilidad. Viene a este mundo tan desvalido que no sobreviviría si no fuera por los desvelos de sus mayores. Tras años de desarrollo progresivo de forma coordinada entre lo sensible y lo mental, y por medio del lenguaje, el niño llega a referirse a sí mismo como

yo (a los cuatro años). A partir de entonces el sujeto empieza a tomar conciencia de sí mismo y a decidir por sí mismo en multitud de aspectos que van a constituir la circunstancia en la que se ve envuelto. Es el yo lanzado a ser entre lo que le rodea, lo cual se le impone dificultando o facilitando de alguna manera su vivir, viéndose forzado a superar su circunstancia o a sucumbir ante ella. Al superar la circunstancia el sujeto se hace a sí mismo de alguna manera. Gracias al conocer y al decir, por medio de la palabra, en cada acto del conocer el sujeto se separa a sí mismo de lo que crea, afianzándose una y otra vez en su Yo, su propio ser en el mundo, como distinto de lo conocido hecho cosa y distinto de todo lo demás.

El acto del conocer, decir y hablar. La realidad radical del hombre.

El acto del conocer es a la vez vivencia y creación. Para Kant¹, dos son las fuentes del conocer, la *sensibilidad* (o receptividad) y el *entendimiento* (o espontaneidad). Las dos tienen que ver con la *imaginación*. Por medio de la imaginación la sensibilidad es a la vez intelectual, al igual que el entendimiento que siendo vivencia es también sensible. El acto del conocer consiste en la *síntesis* de la sensibilidad y el entendimiento, es decir, en la *representación simbólica y mental* de lo que nos llega a través de los sentidos o nos inventamos mediante nuestra imaginación, haciéndose uno en perfecta *síntesis de la sensibilidad y el entendimiento*. Lo representado es la cosa conocida que tiene su base en lo que nos llega a través de los sentidos en síntesis con lo que el sujeto cognoscente añade en uso de su libertad y su imaginación. Las cosas que encontramos en nuestro derredor no son cosas en sí, no son de suyo. Son estructuraciones mentales que hacemos sobre lo que nos dan los sentidos, o nuestra intuición. Las únicas cosas que existen son las cosas reales, es decir, aquellas cosas que coinciden en su ser con la representación simbólica y mental realizada por el sujeto cognoscente². Y esto lo podemos comprobar precisamente en el lenguaje. La palabra española *tarde* no coincide en absoluto con lo que significan las palabras inglesas *afternoon* ni *evening*, ni la palabra *mañana* coincide con las palabras inglesas *morning* y *tomorrow*. Son estructuraciones distintas de lo que en sí mismo constituye realidades únicas, informes y, como diría Heidegger, inómines.

¹ Kant 2004.

² Ortega y Gasset 1992, 194.

La *aísthesis*, que hemos visto más arriba, para Coseriu, es la *intuición inédita*¹. En la intuición contemplamos la cosa en toda su realidad puesto que la intuición (*intuito*, Descartes²) es la síntesis de dos ideas simples. Y con esto podemos ver que la intuición sensible, *aísthesis*, u operación primera del conocer no puede ser la misma en el hombre que en los animales en los que también se da, como hemos visto. Desde el primer momento y antes de empezar todo el proceso del conocer, el hombre añade algo de sí mismo mediante su imaginación a la *aísthesis*, debido al entendimiento o razón, y filtrándolo según su libertad. El hombre se distingue de los animales por el conocer ya desde el momento mismo en el que intervienen los sentidos. Y este es, se quiera o no, el fundamento más radical del hombre, la ejecución del acto del conocer en el que participan los sentidos y el entendimiento dando por resultado una síntesis de cosas antagónicas, es decir, una interpretación de lo vivido en el interior del sujeto. Así, pues, la intuición sensible o *aísthesis* es algo a la vez mental y algo concreto, vivido y creado, propiciado o no desde el exterior, matizado por los sentidos, y creado en el interior del hombre, algo a la vez concreto y abstracto. Y este acto de síntesis contradictoria es el nacimiento de lo humano.

Pero ni el acto del conocer ni lo humano llegarían a su compleción sin la palabra. El hombre necesita el lenguaje para su ser en este mundo, para su relacionarse con la circunstancia, y para crear su propio pensamiento, separándose a sí mismo de lo que conoce, su propia vivencia, y su propio logos. El hombre como ser individual tiene que hacerse a sí mismo precisamente a través de su cotidiano acto del conocer utilizando la *objetivación* que proporciona el lenguaje, que no es más que la *toma de conciencia de sí mismo*, de su existir entre “las cosas”. El lenguaje es pues la *condición del conocer* y la *condición del propio ser del ser humano*. El hombre para hacerse a sí mismo o para conocer y conocerse a sí mismo tiene que separarse de la cosa conocida en el propio acto del conocer y desde el propio acto del conocer. Y esta es la lucha constante y perenne que mantiene el sujeto individual frente a las cosas que lo rodean, a las que tiene que *objetivar* desde su interior y, al objetivarlas, se separa de ellas haciéndose a sí mismo en su conocer y por su conocer. Si el hombre no llega a separarse de las cosas que se presentan ante él en su acto del conocer, es decir, si no

¹ Coseriu 1986a, 27-28.

² Ortega y Gasset 1992a, 330-331.

consigue objetivarlas, el conocimiento es fallido necesitando con ello para entenderlo una interpretación posterior al propio acto del conocer. Y con el conocimiento la realidad que vive el sujeto también es fallida. Es lo que nos pasa en los *sueños*, vivencias en las que el sujeto cognoscente no llega a objetivar mediante la palabra la situación vivida, es decir, el sujeto no llega a separarse de sus propios fantasmas (<fantasía) que sin embargo maneja y llega a vivirlos, atormentándole estos unas veces, o ilusionándole otras. Los sueños son vivencias que nunca llegan a completarse con el lenguaje. Por esto los sueños son absurdos: son vivencias interiores del sujeto que no llegan a objetivarse mediante la palabra. Cuando los sueños empiezan a objetivarse por la palabra inmediatamente son destruidos porque nos damos cuenta de que no son reales despertándonos inmediatamente, quedándonos de ellos sólo imágenes absurdas. Por esto también, por su falta de objetivación por la palabra, fácilmente los olvidamos. Sólo nos acordamos de aquellos sueños que decimos, es decir, aquellos sueños que, una vez despiertos, somos capaces de revivir y objetivar mediante la palabra. Los sueños después de vividos podrán ser interpretados (Freud), si es que logramos revivirlos por segunda vez, en función del sentido de la vivencia vivida y ahora reproducida. Es decir, podremos reinventarlos racionalmente mediante el lenguaje, no ya sólo vivencialmente, aunque esta segunda condición sea necesaria, sino interpretándolos por medio de la palabra y sobre la base de la vivencia reproducida. No es raro que la interpretación de los sueños sea el medio para la cura de ciertas neurosis, puesto que estas no son más que actos del conocer fallidos. La objetivación y la separación del sujeto de sus propios fantasmas y la consiguiente objetivación de lo soñado sólo se da en el acto del conocer por el lenguaje y mediante el lenguaje¹.

Tipos de conocimiento: el conocimiento subjetivo o saber, y el conocimiento objetivo.

Cuando en diversos lugares he definido la *aísthesis* he dicho de ella que se puede desarrollar en sí misma de forma sensible, siendo esta una forma de desarrollo de la misma, y la otra, aquella que tiene como base las operaciones intelectivas que componen el acto del conocer. Esta doble forma de desarrollo de la *aísthesis* nos da lugar a dos tipos de conocimiento en el ser humano, plenamente conscientes: un conocimiento que se ejecuta a sí mismo

¹ Humboldt 1990, 74; cf. Di Cesare 1999, 37-38.

sirviendo su propia ejecución como conocimiento para sucesivas ejecuciones, *conocimiento técnico* o *saber*, *conocimiento subjetivo*; y el conocimiento de la síntesis de la sensibilidad y el intelecto que se realiza mediante las operaciones intelectivas, *el conocer* o *conocimiento objetivo*. El saber es un conocimiento que se aprende en su propia ejecución sirviendo su primera ejecución como *saber anterior* de la segunda, conocimiento necesario para la siguiente ejecución y así sucesivamente. El saber, tras sucesivas ejecuciones, se convierte en un conocimiento muy similar al conocimiento reflejo, pero es plenamente consciente y cada vez más seguro. El saber, por su propia naturaleza, es un conocimiento que va encaminado hacia la perfección, pero siempre sigue siendo perfectible, un conocimiento siempre nuevo porque consiste en la adaptación a circunstancias y situaciones que por su propia naturaleza son siempre nuevas. El saber es el conocimiento práctico del deportista, del músico, del médico, del pintor, del artista en general; es el conocimiento seguro de los miles de acciones que realizamos a lo largo del día como el conducir, el guisar, el manejar las máquinas, el cantar, etc.; es el saber propio de los hablantes en cuanto que hablan, dicen y conocen, un saber siempre nuevo que se basa en ejecuciones anteriores constituyendo así *el saber anterior*, ya conocido de antes de hablar. El saber se aprende de forma práctica y se desarrolla y perfecciona en su ejecución constituyendo así una *actividad*. Como cualquier otra actividad humana puede estudiarse reflexivamente constituyendo así un *conocimiento científico sobre un saber*. El estudio de los distintos saberes, como veremos más adelante, no obstante, es un conocer *objetivo* susceptible de llegar a hacer ciencia. Y esta, al tratar de actividades que hace el ser humano, es susceptible de estudio por personas que incluso no tienen las facultades necesarias para ejecutar las actividades estudiadas. Así, yo no seré deportista ni tenista ni músico, pero podré interpretar correctamente un partido de fútbol, o de tenis, o una pieza musical. De hecho, los entrenadores de fútbol, por ejemplo, no siempre son ni han sido jugadores de fútbol. Saben interpretar, es decir, hacer una hermenéutica de un saber.

Desarrollo del acto del conocer o conocimiento objetivo

A partir de la aísthesis el ser humano comienza una serie de operaciones intelectivas que revelan la *intelección* o el *proceso de intelección*. El hombre en cuanto que conoce transforma lo sensible y concreto en abstracto, lo abstracto en idea, y la idea en contenidos de conciencia, es decir, en

significados¹. El sujeto cognoscente selecciona algo de la *aísthesis*, o la *aísthesis* entera; cambia lo seleccionado en su forma de ser que, de ser intuición sensible y concreta, lo hace abstracto; lo delimita de alguna manera; le atribuye una esencia haciéndolo con ello virtual, es decir, haciéndolo aplicable a muchos individuales; lo relaciona con lo que ya ha conocido previamente y guarda en su conciencia; le da un nombre con lo que lo objetiva; lo determina orientándolo hacia lo que lo rodea haciéndolo real, y, al expresarlo en palabras de una lengua, lo dice y lo objetiva, es decir, lo hace pasar por el tamiz de su libertad definiéndose a sí mismo ante lo conocido, con lo que lo hace real y verdadero².

El proceso del conocer es un proceso de transformación del modo de ser del constructo mental que maneja el sujeto en su conciencia. Lo que nos llega a través de los sentidos no es cosa en sí, es un algo que proviene de nuestra sensibilidad radicada en nuestro propio cuerpo, *intuición sensible*, algo *concreto* que sólo el sujeto individual puede conocer en su compleción puesto que nace en su conciencia y la ejecuta en su conciencia. La *aísthesis* como algo que viene de nuestro propio cuerpo porque es de naturaleza sensible no puede ir más allá de nuestra propia conciencia, es decir, la intuición sensible necesita de un algo material externo a la propia conciencia humana en lo que la intuición pueda ser *representada*, no sensiblemente, sino *simbólicamente*, de tal modo que el otro, el Tú, lo interprete. Este algo material puede ser el sonido (la palabra) en el caso del lenguaje, el lienzo en la pintura, el mármol o la madera en la escultura, el sonido en la música, la jugada en el deporte, etc. El lenguaje, pues, no se ciñe a la expresión mediante la palabra, sino a todas aquellas actividades “deportivas” (aquellas que hacemos como fin de sí mismas, “el arte por amor al arte”), las cuales, al ser libres en sí mismas y estar encaminadas a su propia ejecución, llegan a ser la manifestación más humana de la vida humana en el mundo.

En el acto del conocer la representación simbólica comienza con una *selección* inicial de la *aísthesis*, a la que sigue una *delimitación* que de una manera u otra es estructuración desde lo sensible. De esta manera el constructo cognoscitivo de carácter sensible y concreto es *transformado* en su modo de ser haciéndose *abstracto*. El constructo cognoscitivo a pesar de partir de lo sensible y concreto, una vez hecho abstracto puede representar,

¹ Martínez del Castillo 1999, 78.

² Martínez del Castillo 2004.

no lo concreto y sensible, sino lo *universal y necesario*, porque el sujeto puede añadirle mediante su intelecto esas dos propiedades en una perspectiva que es atribuida al constructo intelectual.

Y es lo que pasa con la *creación de una clase o esencia*, convirtiendo el constructo cognoscitivo en *virtual*. De esta manera conocemos lo universal en lo individual. La creación sintética de lo sensible y lo mental consiste fundamentalmente en la atribución al constructo cognoscitivo de universalidad y necesidad¹. Conocemos una cosa determinada, por ejemplo, una corrida de toros a cuya realización asistimos por primera vez, cosa singular, y conocemos por este solo acto lo que son todas las corridas de toros, es decir, lo universal que las corridas de toros tienen en cuanto tales, y los elementos que son necesarios para que un evento sea reconocido como una corrida de toros. Dicho de otra manera, *conocemos en esencias*, y para esto tenemos en nuestras lenguas lo que lingüísticamente llamamos las *categorías* y los *significados históricos* (los conceptos, en definitiva) que en sí mismos representan clases de cosas, condiciones de ser, *modos de pensar y de actuar*, que representan *modos ser de las cosas*². Por tanto, el constructo cognoscitivo tras esta operación intelectual ya no sólo es abstracto; es *abstracto y virtual*, aplicable de todo objeto que a voluntad del sujeto sea reconocido ser de la misma manera que lo recientemente conocido.

Hasta la creación de una clase o esencia el proceso de intelección es un proceso de *abstracción ascendente* ya que de lo concreto hemos llegado a lo abstracto y virtual. A partir de la siguiente operación intelectual, la *relación*, se inicia un proceso de *abstracción descendente* (determinación) por el que de lo virtual llegamos a lo *objetivo* (la transformación de lo creado como un algo que es), lo *determinado* (la orientación del constructo hacia las cosas), lo *real* (la conformación de lo concebido, denotado y designado), y lo *verdadero*, la conformación de lo real (concebido, denotado, designado) con lo pensado³ y dicho. Con esto, como diría Coseriu, llegamos a crear un

¹ Kant 2004, 47-52.

² En la formación del pensamiento común que se da en una lengua, visto desde su historia más primigenia, primero fueron los modos de pensar absolutos, caso del latín respecto del español, lengua de la que procede esta, y después el pensar individual (cf. Martínez del Castillo 2017). Lo mismo ocurrió en el *Old English* respecto del inglés.

³ No olvidemos que en pensar interviene la libertad humana.

objeto “como en sí mismo idéntico y como diferente de todo lo demás”¹. Es decir, lo hacemos un *conocimiento nuevo*.

En todo este proceso hacemos una estructuración de lo que nos rodea que, a partir de su creación misma, podremos manejar a nuestra voluntad ya que dicha estructuración es de carácter mental. Con la operación intelectual de la *relación* hacemos el constructo cognoscitivo único. Con la operación intelectual de la *nominación* lo hacemos *objetivo* trasformando lo vivido (*logos*) en *pensamiento*. Con la operación intelectual de la *determinación* orientamos el constructo cognoscitivo hacia lo que nos rodea convirtiéndolo, de categorías universales, en *cosas*. Y con la *expresión lingüística* lo hacemos *real* y, dependiendo de nuestra libertad, lo haremos *verdadero*. El acto del conocer pues no se da más que en el lenguaje, con el lenguaje, y por el lenguaje, la tercera dimensión del ser humano, según vimos arriba.

El nacimiento del sujeto, el lenguaje, las cosas, el mundo y el saber originario.

En el acto lingüístico el hombre se hace a sí mismo humano separándose de su propio conocer. Por el conocer y en el acto del conocer el sujeto crea

- a. su propio *yo*, es decir, su *conciencia*
- b. cosas virtuales, es decir, *contenidos de conciencia y significados objetivados* en la *palabra o lenguaje*
- c. las *cosas* y un *mundo* lleno de cosas, es decir, *la realidad*
- d. y la *lengua particular* ya que el sujeto usa palabras que no pertenecen a él sino a la *comunidad lingüística*.

Por este motivo y como diría Giambattista Vico (1668-1744)², al igual que Dios creó el mundo y sólo Él es capaz de entenderlo puesto que Él lo ha creado, el ser humano sólo puede llegar a comprender sus propias obras y actividades libres. Por este motivo y, puesto que el hombre sabe lo que es el lenguaje de antemano porque él lo crea en su ejecución, su estudio sólo puede consistir en interpretación, *hermenéutica*, la interpretación de lo creado en términos de lo humano y la vida humana (Humboldt, Ortega y Gasset,

¹ Coseriu 1985, 27.

² Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*.

Coseriu, Di Cesare). El sujeto hablante dicente y cognoscente conoce el lenguaje de antes de hablar, sabe cómo llegar a conocer las cosas de antes de hablar, y sabe de las cosas y lo que son las cosas de antes de manipularlas y servirse de ellas en el propio acto del conocer por el que se pone a estudiarlas en lo que realmente son. Por esto el sujeto, que es en su circunstancia, vence su circunstancia definiéndose ante ella, y se conoce a sí mismo, es decir, el sujeto que es libre, histórico, y tiene lenguaje, sabe sobre sí mismo y sobre sus actividades libres, constituyendo así lo que Coseriu siguiendo a Hegel llama el *saber originario*¹.

El estudio del lenguaje, la hermenéutica.

Hasta ahora hemos visto que el hombre, sujeto hablante dicente y cognoscente, sabe de manera segura: *sabe hablar decir y conocer*, saber que corrobora o matiza a diario en el *διαλῶγος* cuando, por la intervención del lenguaje, la palabra reverbera en el Tú². Hemos visto que el sujeto cognoscente es creador y absoluto, contingente y limitado; que se hace a sí mismo como sujeto histórico, encaminado siempre a conseguir un fin; que fabrica su pensamiento, su logos, los significados, las cosas y la realidad; que el acto del conocer no se completa si no es mediante la *objetivación*, terminando en la *representación simbólica* de lo que ha sido creado (conocido y reconocido³), acto por el cual el sujeto se separa a sí mismo de lo conocido *tomando conciencia de su propio Yo*, definiéndose a sí mismo ante lo que conoce. Ahora nuestra intención es estudiar lo que llamamos el lenguaje, es decir, el propio acto del conocer hecho acto lingüístico, el valor que el lenguaje tiene en la vida humana, y el fundamento que tiene la lingüística en el estudio del lenguaje como ciencia propia de lo humano, diferente de las demás ciencias.

Cuando decimos la palabra *lenguaje*, o *lengua*, hacemos una objetivación de la realidad que designamos y con ello decimos que conocemos lo que es el lenguaje, o la lengua, de forma primaria, es decir, conocemos la representación simbólica y mental mediando la palabra de una realidad compleja. Con esto no hacemos más que un acto del conocer, una estructuración primaria de la realidad denotando la realidad referida

¹ Coseriu 1986b, 59.

² Humboldt 1990, 77.

³ Hegel ápd Coseriu 1992, 230.

mediante la palabra de forma objetiva, y habiendo elegido lo que designamos libremente y sin una justificación en lo real. Esta realidad objetiva y su significado la conocíamos, es decir, la *sabíamos*, como hablantes que somos, sabíamos qué era y cómo funcionaba. El concepto que ahora de ella nos formamos lo hemos ido corroborando de alguna manera en nuestro trato con los demás miembros de nuestra comunidad. Con la palabra utilizada para designar lo que entendemos por lenguaje, o lengua, designamos un algo que puesto que lo hemos objetivado por el lenguaje lo concebimos como si existiera en sí y, por tanto, un algo que debe de estar en alguna parte, o existir de alguna manera. Y es aquí, por el lenguaje y a causa del lenguaje, en donde se crea el *problema* del conocimiento de la *realidad* que llamamos el *lenguaje*. Concebimos el lenguaje objetivándolo, pero como hablantes que somos intuimos que es una realidad que no se explica con la mera objetivación y representación simbólica y mental de la misma. La realidad del lenguaje es algo más que la mera representación que hemos hecho de ella “lingüísticamente”. Como comprobación primera vemos de forma inmediata y sin necesidad de experimentación adicional ninguna, que la realidad del lenguaje va siempre referida al *hablar*; que el hablar está determinado por el *decir*, pues los mismos hablantes se echan a reír cuando alguien dice expresiones sin sentido, tanto si son dichas intencionadamente —lo cual hace gracia, con lo que llegamos a suponer una intención de distender la situación entre los hablantes, si es que hay alguna— o inintencionadamente —lo cual interpretaríamos como un error. Siempre que hay un hablar es que hay algún decir de alguna manera; y siempre que hay un hablar y un decir es que hay un *conocer previo interno y mental* en el cual el hablante se basa y sobre el cual se expresa. Luego la *realidad del lenguaje*, a pesar del propio lenguaje, no es objetiva, sino sólo *mental y subjetiva*. Es un conjunto de modos del conocer, modos de pensar, modos de hablar, que llevan consigo un conjunto de modos de concebir las cosas implícito, modos de ser de las cosas, y un conjunto de modos de comportamiento ante los demás y con los demás.

La estructuración lingüística primera del lenguaje es por definición inicial, provisional si se quiere, pero es a la vez la condición necesaria para estudiar el problema y la realidad que la palabra “lenguaje” designa. El problema del estudio del lenguaje está en llegar a *determinar el grado de realidad* de lo que designa el lenguaje, realidad que como hablantes conocemos de antes de decidimos a estudiar el lenguaje. La realidad del lenguaje es distinta del concepto que designa la palabra “lenguaje”. El

problema está en *interpretar la realidad del lenguaje* reflexionando sobre nuestra propia conducta verbal. Los hablantes conocemos el lenguaje de dos maneras contradictorias entre sí: a) de manera *objetiva* tal y como nos lo representa nuestra lengua. De esta manera el concepto de lenguaje para un hablante del inglés es distinto del mismo concepto para un hablante de una lengua románica; y b) de manera *subjetiva* puesto que intuimos, aprehendemos, creamos, adquirimos, ejecutamos, hablamos, decimos, y evaluamos lo que es el lenguaje y su ejecución en el acto lingüístico; en una palabra, *sabemos* lo que es el lenguaje porque lo *vivimos*. Nuestro saber del lenguaje lo conocemos gracias a una *experiencia interior*¹, puesto que el lenguaje se da en nuestra conciencia. Vivimos por consiguiente el lenguaje y su realidad compleja que desde el primer momento implica al sujeto que lo crea y lo vive. Este saber previo a toda ciencia es *el saber originario* que hemos dicho.

Para hacer ciencia sobre el lenguaje, tenemos que, basándonos en dicho conjunto de saberes que acabamos de describir, crear una teoría haciendo una *interpretación* de lo que ya previamente sabemos. En el acto del conocer, según hemos explicado más arriba, tenemos que separar y delimitar el lenguaje como realidad que engloba muchas otras realidades, las cuales dependen esencial y radicalmente de lo que es el agente creador del lenguaje. Este no es más que el sujeto que habla, dice y conoce, el sujeto que, por hablar, se define a sí mismo (=decir) ante la circunstancia en la que está envuelto, el sujeto que se libera de su necesidad material y sensible mediante su imaginación, el sujeto, en una palabra, que conoce creativamente, y como consecuencia de su conocer creativo sabe hablar y lo que es el lenguaje de forma *intuitiva*. En principio y antes de empezar a estudiar el lenguaje ya sabemos su grado de realidad: el lenguaje no es una realidad objetiva, sino que no es más que la representación simbólica de lo que hace el hombre en su conducta verbal creativa, la cual se manifiesta, no sólo en la palabra, sino en todas las actividades libres que ejecuta el sujeto a lo largo de toda su vida.

El concepto de ciencia

Una ciencia es el desarrollo justificado de una *intuición* sobre un objeto, el cual constituye *el objeto de estudio*. Esa intuición (=conexión de ideas simples) se resuelve en un *concepto* (=síntesis de lo intuitivo con atribución

¹ Coseriu 1993, 29-30.

al mismo de universalidad, necesidad y perspectiva). El concepto tiene dos caras, la cara *ad intra*, por el cual el concepto mira hacia su propia cohesión y delimitación, y la cara *ad extra* por la cual el concepto mira hacia lo que constituye el objeto de estudio. El concepto es, pues, *síntesis de un acto del conocer* que representa la creación de un algo en nuestra conciencia, uniendo con ello *lo concreto* que representa el objeto de estudio, *lo externo* del concepto, *lo abstracto*, *lo universal* y *lo necesario*. Gracias a su creación por un sujeto libre, el concepto busca su *realización en la realidad*. Una vez verificado el concepto en la realidad —aunque sea en un solo ejemplar de aquello de que hemos llamado el objeto de estudio— convertimos el concepto en universal y necesario, en *teoría*. La teoría así no es más que el desarrollo de un concepto, así como el concepto es el desarrollo de la intuición inicial sobre un objeto convertido en objeto de estudio. En la intuición contemplamos el objeto en toda su realidad sea esta del tipo que sea, sensible y concreta, o abstracta y mental. Es decir, como todo acto del conocer, una teoría científica se compone de una intuición inicial más algo de tipo mental añadido por parte de quien formula la teoría sobre aquello de lo que versa la teoría.

Hay pues una correspondencia perfecta entre la ciencia y el acto del conocer, siendo, en el acto del conocer, su ejecución más compleja que en la ciencia. En el acto del conocer la intuición inicial corresponde a la *aísthesis* consistiendo el acto del conocer básicamente en la adición de universalidad, necesidad y perspectiva al objeto del conocer. Como hemos dicho más arriba, tanto en el conocer como en la creación de una teoría, la *aísthesis* y la intuición inicial es individual e idiosincrásica, fruto de la imaginación, que o bien se tiene o no se tiene. En el acto lingüístico, el sujeto hace una selección sobre la *aísthesis*, la delimita, le añade una clase o esencia, relaciona el constructo creado hasta el momento con lo conocido anteriormente y tras nominarlo, orienta el constructo manejado a lo individual y singular. En la ciencia toda la complejidad señalada en el acto del conocer estaba ya hecha en la aprehensión anterior a la intuición inicial constitutiva de la teoría en las palabras que sirvieron para dicha intuición. La razón de esta complejidad menor de la teoría es que la ciencia no trata de lo individual, sino *de lo universal y necesario*, que siempre es una realidad mental. Por esta razón, además, en la ciencia no cabe hablar de determinación lingüística. A partir de la adición de universalidad, necesidad y perspectiva en la ciencia sólo queda *la comprobación y la verificación*. La comprobación y verificación en

la ciencia nos habla de *la verdad de la teoría* y el desarrollo posterior de la teoría haciéndola *ciencia*.

El concepto de verdad, no obstante, varía según sea el *grado de subjetividad* de lo añadido en el acto del conocer. La verdad en el acto del conocer que da lugar a la ciencia es *objetiva*, pero en el acto del conocer del hablante la verdad es *subjetiva*. Esto es debido a la distinta naturaleza de lo conocido o lo sabido. Lo conocido en la ciencia es una elaboración mental hecha sobre algo externo al sujeto cognoscente, constituyendo por tanto un decir (=aserto o juicio) autónomo e independiente del sujeto cognoscente (el científico), dependiendo tanto el hecho analizado como lo dicho sobre el mismo sólo de la perspectiva introducida por el científico. De otra manera: una vez que en la ciencia es aceptada la perspectiva sobre el objeto estudio, lo cual nos da lugar a la teoría, el hecho construido es objetivo. Por esta razón la ciencia es *impersonal* y el hecho científico es *repetible y comprobable*. Por el contrario, lo conocido en el acto del conocer es una elaboración interna al sujeto: tanto lo que nos dan los sentidos, la *aísthesis* —ya sea hecha sobre lo que nos dan los sentidos o sea creación pura fruto de la imaginación—, como la perspectiva que añadimos por nuestra parte mentalmente es un algo creado por nosotros mismos. De aquí que la verdad en el acto del conocer o acto lingüístico sea siempre *subjetiva*. Ya hemos dicho que la libertad humana propicia que la verdad sea o bien ἀλήθειαν, decir verdad, o ψεῦδεσθαι, mentir, como dice Heidegger.

El resultado de la formulación de una teoría es lo que Kant llama un aserto (o juicio) ya sea analítico o *sintético (sintético a priori)*¹. Los hechos de una ciencia son creados, gracias a la teoría, después de la intuición y de la síntesis que representa la teoría. Los hechos verifican la teoría en lo real. Los hechos, pues, no son inductivos (=conocidos desde la experiencia) sino *deducidos* de los elementos de la teoría, a la que ellos *corroboran* en la experiencia. No se conocen en sí mismos antes de la teoría, sino que son buscados en la experiencia siguiendo la verdad de la teoría expresada en los asertos de esta. Y aquí, como en todo acto humano del conocer, la ciencia comienza en el lenguaje con un aserto hecho teoría, y termina en el lenguaje,

¹ Kant 2004, 47-52. Para Ortega y Gasset la expresión *sintética a priori* es redundante. Toda síntesis cognoscitiva es *a priori*, el tipo de conocimiento para cuya comprobación no necesitamos de la experiencia.

en un conjunto de asertos que confirman la teoría¹. La ciencia es posible, no gracias a los hechos, sino gracias al lenguaje, gracias a los asertos que formulan la teoría y los asertos que corroboran dicha teoría.

En la ciencia tenemos que distinguir cuatro tipos de asertos.

- 1) Un aserto *analítico* es aquel cuyo predicado sintáctico dice lo mismo que su sujeto sintáctico, es decir, es aquel cuya extensión es la misma en el sujeto que en el predicado sintácticos.

Los asertos analíticos, que no son evidentes en sí mismos, se justifican en la *conexión sintética de la intuición*. Ejemplo, *el lenguaje se resuelve en el hablar*. En efecto, el lenguaje no es más que la actividad del hablar. Por consiguiente, si el hablar se da en el hombre y nada más que en el hombre, el lenguaje no puede ser más que humano. En consecuencia, el hombre es hombre porque tiene lenguaje, y, al contrario, el lenguaje no existe sino en el hombre. Como podemos ver todos estos asertos son analíticos y los tres asertos últimos sirven de demostración al primer aserto.

- 2) Un aserto es *extensivo* cuando su predicado sintáctico va más allá del sujeto sintáctico.

Ejemplo, *una lengua es ejecución del lenguaje*. El predicado sintáctico (*ejecución del lenguaje*) tiene mayor extensión que la lengua, porque el lenguaje es una realidad mayor que todas las lenguas particulares juntas.

Un tipo de aserto extensivo es el *sintético* o *sintético a priori*, un típico acto del conocer que une en una *síntesis esencial* un hecho comprobado y una idea o perspectiva, aunque sólo sea sacada de un solo ejemplar, convirtiendo dicho hecho, mediante la adición de universalidad y necesidad por parte del sujeto cognoscente (el investigador en el caso de la ciencia), en *esencia* o *imagen mental* de todos los ejemplares que cumplan las mismas condiciones del primero. Las hipótesis, término que se suele emplear en las ciencias positivas y naturales, son asertos sintéticos posibles, pero que, al no haber sido comprobados, son asertos hipotéticos, no comprobados aún. Por consiguiente, sólo serán verdad cuando se comprueben fehacientemente, y entonces ya serán, no hipótesis, sino asertos sintéticos

Un ejemplo de aserto sintético. Arquímedes, bañándose en una tina formuló el siguiente aserto. *Todo cuerpo sumergido en un líquido recibe una*

¹ Bloomfield, ápuð Whorf 1956, 221.

fuerza ascendente igual al peso del líquido que desaloja. Este aserto extensivo, una vez comprobado, es verdad porque cumple la condición de la síntesis entre el hecho descrito y lo mental (la universalidad y necesidad del aserto). Dice, según comprobación, que la extensión de su predicado sintáctico (*recibe una fuerza ascendente igual al peso del líquido que desaloja*) va más allá de la extensión de su sujeto sintáctico (*todo cuerpo sumergido en un líquido*). Y fijémonos bien, de un aserto sintético podemos sacar muchos otros conceptos también verdaderos. Arquímedes en su aserto inventó, es decir, intuyó y contempló en toda su realidad, la extensión como esencia de los cuerpos, la gravedad que va unida a la extensión, y la densidad de los cuerpos, e intuyó también la relación que existe entre la gravedad y la densidad de los cuerpos.

- 3) un aserto *deductivo* es aquel que es extraído de un aserto universal y necesario.

Un ejemplo, *todos los hombres son mortales*. Cuando decimos todos los hombres no excluimos a ninguno. Por consiguiente, podemos deducir que este hombre y aquel otro son mortales. Lo mayor, el ser hombre, incluye a lo menor, un hombre, Pedro, Andrés o Santiago.

- 4) Un aserto *inductivo* es aquella característica que sacamos como común de dos o más hechos, o de muchos hechos individuales, mediante la observación.

Las propiedades o hechos establecidos por inducción de uno o más individuales reales, o incluso de un número indefinido de individuales, no son más que propiedades o hechos individuales, no universales. De un hecho individual no podemos sacar más que conclusiones individuales. Por tanto, un aserto inductivo nunca puede ser universal ni necesario sino sólo posible o probable. Es el caso de la estadística: en la estadística nunca hay causalidad sino mera probabilidad que nunca llega a ser universal ni cierta. En consecuencia, un aserto inductivo nunca es un fundamento para hacer ciencia.

Con esto y basándonos en los ejemplos aducidos podemos nosotros deducir que en la ciencia hay dos métodos. El método *a priori*, es decir, el método *deductivo*, y el método *a posteriori*, es decir, el método inductivo o experimental. El aserto deductivo está incluido en el aserto universal. Un hecho de experiencia sólo es verdadero si es la interpretación de una idea, es

decir, si es la síntesis de una idea y algo perceptible o susceptible de ser percibido, de lo que se aplica la idea. Un aserto que se apoya en la “comunidad” de uno o de un conjunto innúmero de los individuales de una clase es siempre un salto en el vacío. La “comun-idad” de una característica, en sí misma, no es una propiedad o característica esencial. En el conocer humano conocemos antes, es decir, concebimos antes la clase que los individuales. En la ciencia se emplea la observación, pero esa observación va siempre guiada por la búsqueda de un algo esencial (o aserto sintético o analítico), que no se ve en los individuales, sino que es conocido por creación o supuesto o hipótesis por la mente humana. Dicho de otra manera: para buscar algo experimentalmente tenemos que saber primero qué queremos buscar. Sin una idea que guíe la experiencia no hay posible invención, descubrimiento o conclusión científica. Los asertos analíticos y sintéticos son asertos de los que podemos sacar mediante la deducción otros asertos. La experiencia científica nunca se da al azar y, si se da el azar, como en el caso de Arquímedes, la ciencia ha de ser reconducida por una nueva intuición (=idea) surgida después del hecho casual. Es decir, en un hallazgo casual es nuestra mente la que crea la esencia de lo hallado y la que se explica la significación de lo hallado, ¿cuánta gente se bañó en una tina antes que Arquímedes y no vio nada en particular?

La inducción como tal, que muchas veces se designa y se confunde con la experiencia, nunca puede ser fiable. La probabilidad de un juicio inductivo nace de un razonamiento posterior a los hechos comprobados y fuera de los hechos en sí. Si utilizáramos un aserto inductivo como representante de una clase, aunque fuera probable y presumiblemente sintético, no tendría fundamento cierto; constituiría a lo sumo una hipótesis no comprobada. Cuando decimos de un algo que representa un 99% de su clase no podemos decir que ese porcentaje represente a la clase porque ese porcentaje no es esencial. Si ese 99% fuera esencial, el 1% restante no pertenecería a la clase referida. La clase, la esencia de la clase tiene que representar necesaria y absolutamente a todos los ejemplares de esta y es siempre, al igual que en el conocer, una elaboración mental.

De esto se deduce que toda ciencia es *deductiva*. Si los asertos de los que parte la teoría son analíticos el problema consiste en desentrañar las relaciones necesarias que se dan entre el sujeto y el predicado sintácticos del aserto. Ahora bien, si los asertos de los que parte la ciencia son extensivos y

tienen la estructura de un juicio sintético, el problema consiste en desentrañar el por qué de la síntesis efectuada y en comprobarla de nuevo en lo real, con lo que la síntesis asumida se verifica y se podrá verificar siempre. En ambos casos el científico ha de cuidar de que no exista contradicción en los términos de la teoría, es decir, los hechos y los asertos que la componen; o, dicho de otra manera, el científico ha de desentrañar la lógica interna de la teoría¹.

Con esto podemos ver que, en una ciencia o teoría, una cosa es el *certum* subjetivo y otra *verum* el objetivo (G. Vico), es decir, el científico ha de tener la seguridad de que lo que dice es real, como primera condición, y verdadero, como segunda condición. Y la verdad dependiendo de la teoría o ciencia ha de ser lo suficientemente probada, o verificada. Como consecuencia toda ciencia ha de ser adecuada al objeto que estudia².

Las ciencias humanas, ciencias sobre la subjetividad humana.

Como vimos más arriba, la verdad de una ciencia depende del grado de subjetividad de la ciencia, pudiendo ser esta objetiva o subjetiva. El mismo grado de subjetividad que se da en el acto lingüístico se da también en las ciencias humanas, la lingüística entre ellas y, sobre todo en la filosofía porque esta trata radicalmente sobre el ser del hombre. Las ciencias humanas tratan de las actividades libres, por tanto, actividades que los hablantes hemos realizado como seres humanos, por tanto, actividades que previamente *sabemos* en lo que son. El estudio del lenguaje, por ejemplo, es el estudio de la realidad que se da en el interior del hombre, es decir, en la conciencia del sujeto que habla, dice y conoce. En las ciencias humanas se trata de estudiar un saber, el *saber originario* que, por su propia definición, es anterior a todo lo humano. Los hechos de las ciencias humanas, al ser producto de la creación imaginativa, radican en la propia conciencia del ser humano. El estudio de lo que es el hombre, lo que el hombre manifiesta de sí mismo en la literatura, la pintura, la música, etc. es el estudio sobre la creación humana. Por esto las ciencias humanas son *subjetivas*, es decir, consisten en interpretar lo realizado por el ser humano. Si yo digo, por ejemplo, que el lenguaje es significativo, que el lenguaje es creativo, que el lenguaje va dirigido a otro, que el lenguaje se manifiesta siempre en una

¹ Karl Popper 2002.

² Coseriu 1977, 68-69; Coseriu 1988, 189.

lengua, que el lenguaje es material¹, ¿no sabemos todo esto de antemano, no necesitando para su formulación más que reflexionar sobre nuestra propia experiencia interior? Como consecuencia de todo esto puedo muy bien decir, que el lenguaje no existe, que su realidad se conoce simplemente reflexionando sobre la conducta verbal de los hablantes; que lo que sea el lenguaje no se puede comprobar más que en la conciencia de quien habla. El lenguaje nace con cada individuo, y muere con el mismo, quedando de él la serie de actos lingüísticos que se hayan podido registrar en algún documento o en la memoria de los demás, textos ya muertos que sólo hacen alusión a lo humano que ellos manifiestan. Por consiguiente, las ciencias humanas han de consistir en la interpretación de lo realizado en términos de la vida humana: son, pues, *hermenéutica*.

La ciencia, el lenguaje, y las actividades libres

El sujeto se define a sí mismo ante lo que constituye la realidad de las cosas porque es capaz de preguntarse por el ser y constituirse a sí mismo en problema preguntándose por su propia esencia². El lenguaje, como hemos visto, no tiene realidad en sí mismo: su realidad está en el decir y sobre todo en lo que el hablante quiere decir. El lenguaje, lo que llamamos “el lenguaje” no es más que una expresión lingüística que no designa más que la objetivación de contenidos de conciencia referidos a la realidad de la conducta verbal de los hablantes considerada esta desde la individualidad del sujeto que habla dice y conoce. La finalidad del conocimiento es crear contenidos de conciencia sobre la cosa aprehendida. La cosa aprehendida, en el caso del lenguaje, está radicada en la realidad del sujeto que habla y dice, dos actividades que se basan y fundamentan en una realidad mucho mayor, la realidad creadora del conocer. Ahora bien, lo que se aprehende para su análisis en el estudio de lo que llamamos el lenguaje es un algo que los investigadores del lenguaje *saben* de antemano, puesto que ellos mismos lo crean al hablar, decir y conocer, pero que estudian no como cosa hecha, sino como cosa que se hace al hablar. El problema del estudio del lenguaje y las actividades libres del hombre es que tanto aquello que se va a estudiar, los hechos que constituyen el lenguaje, y lo que se va a añadir en el propio acto del conocer por el lingüista, el *saber originario*, son conocidos de antemano.

¹ Cf. Coseriu 2006.

² Coseriu 1985, 63.

El saber originario, como hemos dicho, es el saber que el hombre tiene acerca de sí mismo en cuanto hablante. De aquí que

el fundamento teórico previo de las ciencias culturales, que se ocupan de lo creado por el hombre, no lo constituyen las “hipótesis” sino [...] el “saber originario”: por ejemplo, en el caso de la lingüística, el saber intuitivo de los hablantes y de los propios lingüistas en cuanto hablantes (Coseriu 1986b: 70).

Y este planteamiento ya lo justificó en sus justos términos Giambattista Vico (1668-1744). Para Vico, al igual que Dios que comprende el universo porque Él lo ha creado, el hombre sólo puede entender lo creado por él mismo. El hombre para conocer tiene que partir de lo real y esto sólo se puede entender a través de lo que él mismo crea. Respecto a las cosas externas a la realidad del hombre este sólo puede llegar a constatarlas y describirlas, pero no a explicarlas en lo que realmente son. En efecto, el ser humano para hablar, es decir, para ejecutar el lenguaje, es decir, para hablar, tiene que saber lo que quiere decir, saber *su propia intención significativa*, conocer los medios de expresión que tiene que emplear (*saber hablar*), saber la técnica del hablar en una lengua (*saber una lengua*), saber lo que es acorde con la tradición en la técnica del hablar (*lo correcto*), lo que es *adecuado* a aquello de que habla, lo que es *oportuno* en el momento del hablar, y lo que es *apropiado* al interlocutor. 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 que ha sido previamente *aprendido* sobre la base de su propia *creación*. Además, para saber todo esto, puesto que el conocimiento humano es desde el principio creación, el hablante tiene que tener una noción de lo que es él mismo como agente necesario de la realidad del conocer, el decir y el hablar, de lo que dice, de qué habla y por qué habla y lo dice, de lo que es una cosa y de lo que es un mundo, el mundo en cuya elaboración y uso él mismo ha participado y en el que él es y existe, de lo que es verdad en su mundo, de lo que conoce, y cómo y por qué actúa en este mundo. Como vimos más arriba, para Vico, en las ciencias humanas el *verum*, el estado interior de quien habla dice y conoce, y el *factum*, los hechos objeto de análisis en una ciencia, coinciden: *verum et factum reciprocantur seu convertuntur*¹. Esto quiere decir que en los mismos hechos objeto de nuestro

¹ *Diccionario de filosofía*.

análisis se da a la vez lo universal, lo que viene al científico por la intuición, y lo individual, el fundamento que el lingüista añade para llegar a conocer aquello que analiza. De esta manera un solo hecho es suficiente para la interpretación universal de lo que el ser humano ha creado. Es decir, en lo humano, sea el hablar o cualquier otro aspecto de lo que constituye la cultura, el hecho es a la vez universal e individual. Y como el sujeto humano es un sujeto contingente que es-con-otro, que habla, contribuye y participa con otro(s), el hecho cultural es también un hecho histórico. El hecho en sí mismo constituye el objeto de la teoría, la teoría, el fundamento de la teoría, y la interpretación de la teoría. 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”¹.

En su forma más primaria el lenguaje es una representación simbólica de lo aprehendido que, por la propia intervención del lenguaje, consiste en la objetivación de contenidos de conciencia, es decir, constituye, lingüísticamente hablando, una realidad objetiva. En el caso de las cosas conocidas desde el exterior a la conciencia humana formamos asertos haciendo una síntesis entre lo que nos llega desde el exterior y lo que añadimos por nuestra parte (supuestos, o hipótesis). Pero en el caso de las actividades libres creadas en la conciencia y desde la conciencia humana estas constituyen un *saber anterior*, realidad que es conocimiento desde su creación y tras su creación en su propia ejecución. Es decir, en las ciencias humanas lo conocido, el saber anterior es reconocido (Hegel). Ahora bien, tratar de hacer, en el estudio del lenguaje y las actividades libres, una nueva síntesis sobre lo objetivado y una nueva representación simbólica de lo que nos da el lenguaje sobre la misma realidad del lenguaje, nos llevaría a un proceso al infinito. Pongamos un ejemplo de esto último. Si yo, por ejemplo, para explicar la oración gramatical, una representación simbólica de un aserto objetivada por el lenguaje, hago una representación formal esquemática ($S \rightarrow NP + VP$) no hago más que un esquema sobre la representación simbólica que quiero explicar, ningún aporte a la descripción o interpretación del aserto analizado.

El lenguaje en sí mismo es un *saber* que tiene el hablante y que este puede ejecutar en cualquier momento. En su ejecución el lenguaje es un saber (conocimiento técnico, competencia) porque es ejecutado según un

¹ Coseriu 1993, 30.

saber anterior. Y tras su ejecución el lenguaje es un saber apto para una nueva ejecución futura porque en la misma ejecución se constituye en un saber que va más allá las ejecuciones anteriores sirviendo de modelo para ulteriores realizaciones. Es decir, el lenguaje como actividad libre es actividad y un saber para hacer dicha actividad encaminada siempre a conseguir el propósito que quiere el hablante. De esta manera, puesto que la actividad está encaminada a un fin, el estudio del lenguaje y las actividades libres no puede consistir más que en la *interpretación*, es decir, en justificación en términos de la realidad humana de lo ya creado, *hermeneútica*. Las ciencias de la naturaleza se rigen por leyes determinísticas y causales. En las ciencias humanas no hay leyes, ni causas, ni supuestos, ni hipótesis; sólo hay explicación de hechos que se dan libremente, determinados por los fines libremente escogidos en cada momento por los hablantes.

Tipos de ciencias.

A causa de la peculiaridad exclusiva de la realidad humana, las actividades libres y el saber anterior a toda objetivación por el lenguaje, el estudio del lenguaje y los estudios humanos escapan a toda experimentación y causalidad previamente establecidas. La teoría sobre las ciencias en general tiene su base en el acto del conocer que se resuelve en definitiva en una síntesis determinada esta como un acto lingüístico. Al ser el saber anterior previo a todo acto de ejecución de una actividad y a todo estudio, lo humano requiere un tipo de orientación de la actividad científica propio y adecuado a su realidad exclusiva. Según los dos tipos de juicios analíticos y extensivos, y según los métodos de estudio *a priori* y *a posteriori*, y dado que la verdad de una ciencia consiste en la adecuación a su objeto de estudio, podemos distinguir tres tipos de ciencias:

- a) Las ciencias *analíticas*, ciencias que tratan de objetos inventados y concebidos como objetos que existen en sí mismos y que no son más que producto de la imaginación humana (las matemáticas, la aritmética, la geometría, las ciencias que se desarrollan sobre los números como la informática, etc.).

Son ciencias *especulativas*, *a priori*, *objetivas*, y *deductivas* en las que al ser sus objetos de estudio inventados y mentales no pueden presentar ninguna contradicción ni excepción. Por esto las ciencias analíticas son

llamadas también *las ciencias exactas*. No tienen ni pueden tener verificación en lo real, pero sí tienen demostración basada en sus propios postulados ya previamente demostrados y confirmados. Como ciencias objetivas e inventadas por la mente humana, puede servir para la estructuración de lo real. Debido a su naturaleza puramente especulativa y *a priori* representan el estudio de las posibilidades y capacidades de la mente humana. Su desarrollo no es más que la manifestación de las posibilidades y capacidades de la mente humana. Su objetivo, pues, es infinito puesto que la imaginación humana no tiene límites. Las posibilidades y capacidades de la mente humana, como en el caso del ser humano individual, quien desarrolla a diario su inteligencia, cada vez son más intensivas y profundas. Por este motivo, han sido aplicadas a las ciencias físicas y naturales constituyendo así el instrumento según el cual se pueden desarrollar las ciencias físicas y naturales, alcanzando éstas una progresión segura y tan infinita como las propias ciencias analíticas. La razón de esta progresión ya la dijo Descartes. La capacidad humana de conocer es única, por lo que todas las ciencias son creadas por la misma capacidad humana del conocer.

- b) Las *ciencias físicas y naturales, ciencias positivas o ciencias objetivas*, que estudian los hechos de la naturaleza, partiendo de una primaria estructuración de lo estudiado hecha por el lenguaje, estructuración no lingüística sino técnica, en la que la designación coincide con el contenido denotado, haciendo así una *nomenclatura o un lenguaje especial*.

En las ciencias positivas los hechos físicos y naturales se conciben como existiendo, aun si se diera el caso de que no existen en la realidad, o representarían hechos inventados como objetivos. Y con esto, con la objetivación, no hacen más que desarrollar lo que es el lenguaje, la objetivación de contenidos de conciencia que representan lo exterior al ser humano.

Las ciencias físicas y naturales son llamadas también las *ciencias experimentales* (nombre confuso, sin embargo), basadas en juicios sintéticos, siendo por tanto *deductivas, a priori*, los cuales se pueden verificar en lo real en cualquier momento. Esta verificación en lo natural, que depende pues de la experiencia, hace creer que las ciencias físicas y naturales son sólo experimentales (inductivas o *a posteriori*). En la investigación empírica lo mental (*a priori*) dirige siempre a lo experimental (*a posteriori*), motivo por

lo que dichas ciencias son fundamentalmente deductivas a partir del aserto inicial. La verificación de unos hechos puede llevar a la comprobación de nuevos hechos que podrán o no establecerse como nuevos juicios sintéticos, con lo que la característica más esencial de las mismas es que son ciencias que *avanzan más y más cada vez* y que progresan siempre *hacia adelante*. Si los asertos sintéticos que constituye una teoría son verificados en lo real la teoría es verdadera¹. Así, pues, las ciencias positivas parten de las estructuraciones iniciales hechas por el lenguaje, estructuraciones objetivadas por el lenguaje, o, a lo sumo, de estructuraciones por el lenguaje especificando el sentido de las acepciones lingüísticas creando con ello una acepción específica y un lenguaje técnico, una *nomenclatura*.

- c) Y las ciencias *humanas* que estudian la realidad humana que se manifiesta como la realidad de un ser que es libre e histórico. Las ciencias humanas se materializan en el estudio de las actividades y creaciones libres del ser humano (el lenguaje, la literatura, las artes, la música, la creación en general y, sobre todo, el estudio de lo que es el hombre, la filosofía).

Las ciencias humanas son ciencias *subjetivas* que están basadas en juicios *analíticos* y *sintéticos*. Al ser estos juicios conocidos previamente la distinción entre juicios analíticos y sintéticos no tiene ningún sentido especial ya que ambos constituyen el saber anterior. Son en cualquier caso juicios *a priori* puesto que son fundamentalmente anteriores a la propia ciencia ya que son conocidos de antes de hacer ciencia sobre ellos. En todas las ciencias los juicios sintéticos actúan como principios que hay que corroborar. En las ciencias humanas los juicios sintéticos son siempre conocidos y sólo hay que reconocerlos. Por tanto, son ciencias *deductivas*. El tipo de deducción en las ciencias humanas no es *causal* puesto que se trata de actividades y creaciones libres que sólo existen en el hombre en su conciencia y desde su conciencia. En las ciencias humanas se trata de *justificar lo ya hecho, lo ya creado*, en términos de la realidad humana. En las ciencias humanas la *reflexión* (experiencia interior) sobre la vida del hombre, el *saber anterior* y la *verificación* del hecho observado en la conducta verbal de los hablantes (o conducta de los pintores, músicos,

¹ Popper 2002.

escritores literarios, etc.), observación que el propio investigador comprueba en su interior, es el método científico propio y adecuado.

Las ciencias humanas y la realidad radical.

Contrario a las ciencias físicas, naturales y positivas las ciencias humanas *avanzan hacia atrás*, buscando lo que Ortega y Gasset llama *la realidad más radical de todas*, que no es más que el ser humano como motivo último de todo lo actuado. La razón de ser de esta búsqueda no está más que en el *saber originario*, fundamento último de todo lo que es y hace el ser humano. La ciencia del lenguaje, por ejemplo, parte de la estructuración primaria del lenguaje, la propia objetivación de la realidad del lenguaje, hasta la realidad más radical, negando siempre una realidad anterior en post de otra anterior, realidad más radical que la anterior, y que la anterior y la anterior. El ser humano para conocerse a sí mismo tiene que reencontrarse a sí mismo. Y esa búsqueda no es fácil, puesto que nacimos siendo sensibilidad pura y la vida humana consiste en despojarse progresivamente de la sensibilidad en favor de la razón. En el desarrollo de la vida humana nos encontramos con muchas creencias fruto de nuestro conocer según nuestra sensibilidad que aprendemos del común, de lo dicho, de las que ni nos damos cuenta de que las tenemos, sobre el lenguaje, el ser del hombre, la vida misma, y sobre lo más variopinto que nos sirve para sobrevivir en la circunstancia en la que nos encontramos. Como creencias que son y que las hemos ido aprendiendo del común, no reflexionado sobre ellas ni dándonos cuenta de que las tenemos llegamos a confundirlas con la realidad misma. En un principio podríamos pensar que las creencias sólo se dan en torno a los fenómenos físicos y naturales. Mucho más perniciosas que estas son las creencias que afectan el ser del hombre y de la vida humana en este mundo.

Búsqueda de la realidad radical en el estudio del lenguaje

Así, cuando analizamos *el lenguaje* decimos de él que el lenguaje no existe, que no es más que un conjunto indefinido de actos lingüísticos; que los actos lingüísticos no tienen consistencia en sí mismos, porque no son más que la ejecución del hablar; que el hablar no se da en sí mismo sino que no es más que la manifestación de una actividad humana libre; que el soporte de esta actividad no es más que los seres humanos en cuanto que hablan; que los seres humanos no son nada colectivo sino sujetos, seres individuales que hablan; que el sujeto hablante habla porque tiene algo que decir; que habla y

dice porque conoce creativamente; que el sujeto que habla dice y conoce existe porque vive, es decir, porque tiene que hacer algo en la circunstancia en la que está envuelto en todo momento de su vida para sobrevivir; que la circunstancia en la que está envuelto el hombre está compuesta por el Yo y las cosas; que la manera que el sujeto tiene para sobrevivir en la circunstancia en la que se encuentra en cada momento consiste en definirse reestructurando lo que lo rodea y colaborando y participando con otro(s). De esta manera el hombre se hace a sí mismo hablando, diciendo y conociendo. Y con esto hemos llegado a la realidad radical del lenguaje: el ser humano que es en una circunstancia, a la que tiene que vencer para sobrevivir participando y colaborando con otros por medio de lo que llamamos lenguaje. A partir de la realidad radical podremos deducir el contenido de los asertos analíticos utilizados.

De aquí que el hombre no sea más que el sujeto (=ser que actúa) hablante, dicente y cognoscente; que el hablar sea hablar y entender; que el conocer sea la posibilidad del decir y del hablar; que el decir sea la determinación del hablar. Por lo mismo, si el hombre es el sujeto hablante, dicente y cognoscente y el decir no es más que la definición del sujeto ante lo que le rodea, las cosas no son en sí sino creaciones de la mente humana que el hombre proyecta sobre lo real. De aquí que, si el sujeto estructura lo que lo rodea creando las cosas, su capacidad de conocer es creativa; y si el sujeto conoce creativamente es un ser libre que controla su sensibilidad y su mente para conocer. De esta manera el conocer no está previamente determinado al hombre. El conocer es conocer y previo al conocer está la intención de querer entender.

Por otro lado, si el hombre es el ser hablante que se manifiesta a sí mismo ante aquello sobre lo que se define porque es capaz de conocer, actividades estas que se dan en la conciencia del sujeto, el hablante significa para otros, es decir, habla para que otro entienda, para el Tú. De esta manera, también el hablar es hablar y entender. El hablar se manifiesta en el *διαλόγος*, situación en la que un hablante crea y un oyente interpreta, en la que la palabra reverbera. Si el hombre se manifiesta al Tú, a los otros, en el *διαλόγος*, el sujeto necesita de un medio material que represente simbólicamente a los demás lo que pasa en su conciencia, la palabra. Y cuando el hombre se manifiesta a sí mismo en la palabra el sujeto se acomoda, participa y colabora con el Tú, creando entre los dos una

modalidad del hablar, es decir, una lengua. De esta manera, puesto que el hombre tiene que hacerse a sí mismo en la circunstancia que le ha tocado vivir, el sujeto humano se hace a sí mismo en la historia, siendo, por tanto, contingente e histórico.

Todas estas facultades y capacidades que se manifiestan en el ser hablante, dicente y cognoscente no son facultades estructurales con las que el hombre venga provisto a este mundo. No son más que la manifestación del sujeto que habla dice y conoce porque está en una circunstancia a la cual tiene que vencer si quiere sobrevivir en el mundo en el momento que le ha tocado vivir.

El problema implícito al estudio del ser humano como distinto de las cosas de la naturaleza se ha estudiado en la historia del pensamiento occidental desde sus inicios en Grecia. Aristóteles introdujo en la ciencia cuatro tipos de causas: a) la entidad o esencia, la *causa formal*; b) la *materia* con la que algo está hecho, la *causa material*; c) el *origen* desde el que parte el movimiento de lo hecho, el agente, la *causa eficiente*; y d) la razón por la que se hace algo, la *causa final*¹. Para Aristóteles, cuando aparece una causa final, esta es lo determinante, y la razón de esto es precisamente la libertad: sólo quien es libre puede proponerse a sí mismo un fin². Descartes, con su propuesta de partir del Yo para hacer ciencia puso el fundamento de toda ciencia en el conocimiento y en la unidad de la ciencia, puesto que la facultad del conocer es la misma para todas las ciencias. Por otro lado, ya hemos visto que Vico defendiera la capacidad humana para comprender lo que el hombre ha creado, con lo que los estudios sobre lo humano se basaban en algo previamente conocido. Humboldt (1770-1832), por su parte, para quien estudiar el lenguaje era estudiar “el espíritu (=la esencia) del hombre”, propuso estudiar el lenguaje con metáforas porque las metáforas son una interpretación abierta que evita la objetivación del lenguaje³. La realidad del lenguaje, pues, era algo sin existencia en sí mismo. Hegel (1770-1831), como hemos visto, para estudiar lo humano había que reconocer lo que ya previamente conocíamos, es decir, propuso una reflexión sobre lo que el hombre hace en su interior, en su conciencia: todo lo conocido ha de ser reconocido. Husserl (1859-1938), por su parte, introdujo el llamado *saber*

¹ Física II, 3 & 7.

² Coseriu 1988, 196-198.

³ Di Cesare 1999, cap. III.

*anterior intuitivo*¹, que vimos más arriba. Ortega y Gasset introdujo lo que llamó la determinación del *grado de realidad*² de lo estudiado, para lo cual era necesario hacer la *búsqueda de la realidad radical*³, que acabamos de ilustrar. Y Karl Popper (1902-1994) propuso, para todas las ciencias, resolver lo que llamó el *problema de la demarcación*, es decir, determinar el carácter de la ciencia según la naturaleza del objeto de estudio⁴, con lo que llegaríamos a lo ya dicho por Coseriu, que *toda ciencia ha de ser adecuada a su objeto de estudio*⁵, y, en consecuencia, hay que explicar las cosas como realmente son⁶.

Las ciencias humanas pues parten del saber anterior, saber intuitivo, que tiene el hombre sobre sí mismo y sobre sus actividades libres. En este sentido las ciencias humanas son más exactas que las otras ciencias las cuales parten de un supuesto o una hipótesis y no de algo previamente conocido⁷. Como primera labor las ciencias subjetivas tienen que buscar la realidad radical. Después de haber buscado la realidad más radical de todas (el ser que habla dice y conoce porque es en su circunstancia) podremos deducir todos los aspectos que se manifiestan en dicha realidad.

El lenguaje

Determinando así el grado de realidad del lenguaje y conociendo la realidad radical en la que se basa lo que llamamos el lenguaje, el lenguaje no es más que la pura relación de cooperación y participación, libremente creada y aceptada, que se da por medio de la palabra entre un Yo que crea y un Tú que interpreta, sujetos históricos ambos que se intercambian entre sí en la función respectiva de crear e interpretar, en el *διαλόγος*, realidad que ambos viven en su conciencia y ejecutan desde su conciencia. Por consiguiente, el lenguaje no tiene realidad objetiva sino mental y vivida, es decir, interna, que se manifiesta externamente, se verifica en el *διαλόγος*, y se objetiva en la palabra.

¹ Coseriu 1999, 36.

² Ortega y Gasset OC VI, 156, nota.

³ Ortega y Gasset 1996, 40-41.

⁴ Popper 2002, 11.

⁵ Coseriu 1977, 68-69; Coseriu 1988, 189.

⁶ Coseriu 1982, 318-323 y Coseriu 2006, 72-80.

⁷ Coseriu 1988, 189.

Capítulo 2: La lingüística, ciencia del hombre¹.

Introducción.

Es una práctica común ante un cambio significativo de fechas hacer un balance de lo realizado en un área o disciplina determinada y, con ello, mirar hacia el futuro. Se suelen plantear los problemas que definen la disciplina estudiada, las circunstancias que le afectan, y los retos que dicha disciplina tiene ante el futuro. Las conclusiones que de este análisis se deducen o infieren, puesto que se mira al futuro, se presentan como predicciones. Estas predicciones pueden ser acertadas o no, adecuadas o no, dependiendo todo del planteamiento que se hace de la disciplina en sí, del análisis del objeto de estudio, de los medios y fines que la disciplina se propone.

En el caso que nos ocupa, la lingüística como disciplina de estudio, el problema es complejo. Lo es por distintas razones. En primer lugar, por la complejidad misma del objeto de estudio. Definir lo que es y se entiende por lenguaje es ya un problema filosófico. Se necesita una formación filosófica suficiente para no aceptar las creencias iniciales que los propios lingüistas, como hablantes que son, tienen sobre el lenguaje. En segundo lugar, por la propia intervención de lo lingüístico en los estudios del lenguaje, es decir, por la objetivación que lleva consigo el lenguaje y la sistematización propia de una lengua. La bibliografía que se desarrolla en determinadas lenguas, el inglés, por ejemplo, no distingue lo que en otras lenguas se distingue como realidades distintas entre los conceptos de lengua y lenguaje. La identidad de la palabra en inglés no coincide con la identidad de conceptos y hay que matizar y separar lo que se designa con la misma palabra. En tercer lugar, por las múltiples aplicaciones de tipo práctico que el lenguaje y las lenguas llevan consigo. Estas aplicaciones, que en principio no afectan al estudio del lenguaje ni las lenguas, sí hacen que se confunda lo que es una aplicación, de lo que es la realidad del estudio del lenguaje. Las aplicaciones prácticas

¹ Este capítulo se publicó como artículo en *Language Design, Journal of Theoretical and Experimental Linguistics*, 6 (2004), ISSN 1139-4218. págs. 103-138, fue traducido al rumano y publicado como apéndice (Anexa) en *Lingvistica Rostirii, logosul semantic si logosul apaofantic*, Argonaut & Scriptor, ISBN 978-973-109-267-6 y 978-606-92137-8-2, págs. 207-242.

del lenguaje llevan consigo múltiples disciplinas anejas, disciplinas que no se deben confundir con aquella disciplina que estudia la realidad primera y fundamental de lo que llamamos el lenguaje. Y, en cuarto lugar, es un problema aparentemente complejo, por las condiciones de tipo social, económico, ideológico, de desarrollo de determinadas teorías procedentes de otras ciencias o disciplinas y de las actitudes sociales ante hechos incontrovertibles. Estas condiciones pueden afectar a muchas de las disciplinas anejas a la lingüística, pero no a la disciplina que tiene el lenguaje en sí como objeto de estudio.

El problema y, como hemos visto antes, estriba en el planteamiento del estudio del lenguaje, y la clave del problema estriba en el propio concepto de lenguaje. El lenguaje se puede concebir de una forma u otra, pero siempre la concepción que adoptemos ha de ser adecuada a la realidad del lenguaje, el objeto de estudio de la lingüística. Los hablantes, por un lado, y los lingüistas, por otro, parten de una concepción determinada, unos cuando hablan, y otros cuando estudian la realidad del lenguaje. Esa concepción no es más que un constructo semántico abstraído y objetivado. El lenguaje en sí mismo no se puede percibir ni aprehender más que, en términos de Ortega y Gasset, extrayendo de los innumerables actos lingüísticos. El lenguaje constituye una actividad humana universal, demasiado compleja en sí como para que podamos llegar a ella directamente. Para conocer lo que es la realidad del lenguaje necesitamos abstraer, necesitamos fabricarnos un constructo mental al cual llamamos *lenguaje*. Pero si bien los hablantes necesitan dicho constructo semántico para fines prácticos —con lo que les basta su saber intuitivo primariamente justificado—, los lingüistas necesitan formar ese constructo semántico de manera justificada. No vale, para un lingüista, aceptar concepciones históricas, que se dice, son así porque son innatas; o son así porque así las tienen los hablantes. El conocimiento de los lingüistas es, precisamente, el *saber* (conocimiento intuitivo técnico para hablar) de *los hablantes*, pero justificado¹.

En el estudio del lenguaje hay que plantearse el problema desde sus fundamentos más radicales, rechazando las creencias iniciales, dudando de todo lo aceptado y del propio pensamiento que puede estar en vigor en una comunidad lingüística dada. Hay que dudar hasta de la realidad denotada por el concepto dado en una lengua sobre lo que es el lenguaje. Para estudiar el

¹ Cf. Coseriu 1992, 252-254.

lenguaje tenemos que descubrir y estudiar lo que es la realidad más radical del concepto de lenguaje. El lenguaje es una realidad que no tiene existencia concreta¹, que es inasible en sí misma, ya que no es nada más que la actividad propia y específica de los seres humanos. Esa actividad se manifiesta doblemente, como actividad cognoscitiva y como actividad expresiva. El lenguaje es pensamiento, fruto del conocer, y es actividad del hablar realizada por el sujeto individual según un *saber intuitivo*. En ningún caso es nada objetivo. El lenguaje no es más que el propio sujeto humano, que se manifiesta a sí mismo en palabras que no son suyas, sino convenciones sociales que están en vigor dentro de una comunidad de hablantes. Por tanto, el lenguaje se manifiesta a sí mismo en una relación de solidaridad esencial del sujeto con los demás hablantes de su comunidad ante las cosas y el mundo, haciéndose el sujeto a sí mismo, precisamente, en su actuar ante ese mundo y esa realidad.

En el estudio del lenguaje hay, pues, que comenzar por el ser humano que conoce, el ser humano que constituye su ser en una comunidad de hablantes, el ser que se acerca a la realidad en una relación de libertad, que hace del mundo y la realidad su conocer, que se encuentra a sí mismo desposeído de toda defensa ante el mundo viéndolo y considerándolo como adverso, y que decide cambiarlo con el único medio de que dispone, su inteligencia creativa y su colaboración con los demás seres humanos.

Los conceptos de lenguaje y de lengua han de responder a la realidad humana. Dichos conceptos no son nada en sí mismos. El ser humano, en cuanto que conoce, en cuanto que se vale de su inteligencia para conocer, crea las cosas y el mundo². Y el lenguaje, las lenguas, el pensamiento no son más que objetos del conocer del ser humano. Son creaciones que el ser humano se ha inventado para explicar eso que él mismo hace: hablar y pensar, hablar y crear las cosas del mundo, hablar y explicarse la realidad, hablar y crearse un mundo que no le sea hostil, hablar y crear una realidad que responda a sus expectativas, hablar y crear un mundo a su imagen y semejanza.

Estudiar al lenguaje es estudiar el hombre, ser hablante y cognoscente. Es ver y analizar lo que el ser humano hace, lo que piensa, cómo y por qué

¹ Coseriu 1986a, 27.

² Humboldt 1990, 83.

piensa así. Es explicarnos la condición humana que hace que hablando y pensando todos los seres humanos, cada individuo hable y piense de forma única y nueva y, a la vez, que hable y piense como los demás miembros que constituyen su comunidad lingüística. Estudiar el lenguaje y las lenguas es estudiar el ser humano bajo la perspectiva más humana, la perspectiva del hablar y del pensar, que no es más que la perspectiva del conocer humano.

Los hablantes, por un lado, y los lingüistas, por otro, abstraen. Los hablantes crean contenidos de conciencia, es decir, significados, es decir, palabras y signos que significan y designan. Los lingüistas, para explicarse esa realidad han de distinguir lo abstraído y lo real, lo que es creación, símbolo, contenido de conciencia, y realidad. Han de distinguir la actividad del hablar y la actividad cognoscitiva que implica el concepto que designa a cada una de estas actividades. Los conceptos de lenguaje, lengua, pensamiento, estructura mental, no son más que eso: conceptos de los que hemos de valernos si queremos estudiar la realidad que nos proponemos.

El problema del estudio del lenguaje o de las lenguas, así, es muy complejo, y no puede tratarse dentro de los límites de un artículo. Pero para que este artículo responda a los fines propuestos al principio veamos, primero, el estado de la cuestión que nos ha llevado a plantearnos la lingüística como el estudio de la manifestación del ser humano.

Estado de la cuestión.

Manuel Martí Sánchez en su libro publicado en 1998, que resume en un artículo de la Revista Española de Lingüística, 2001, se plantea la razón de ser de la lingüística a finales del siglo XX. El autor de las referidas obras hace un análisis del problema proponiéndose desde el primer momento hacer un análisis científico de los fundamentos que dan hoy base a la lingüística. Su argumentación se basa en los cambios experimentados por la lingüística en los últimos decenios del siglo XX hasta alcanzar la aparición del llamado *giro cognitivo*. La lingüística, por un lado, ha ampliado sus límites, y por otro, ha hecho un estudio mucho más detallado de sus fundamentos y problemas tradicionales. Como resultado de este cambio, la lingüística es hoy inabarcable. La lingüística se ha dividido en innumerables disciplinas, hasta tal punto que, hoy, algunas especialidades lingüísticas llegan a desentenderse de las otras. El cambio operado ha traído consigo una remoción de problemas y cuestiones de actualidad, de tal forma que hace

conveniente pararse a pensar en la realidad resultante para descubrir su sentido.

Para explicar semejante cambio Martí Sánchez analiza el contexto histórico en el que se desenvuelve la lingüística, ya que resulta evidente, dice el referido autor, que no puede entenderse período alguno de la historia de la lingüística al margen del contexto general en que se ha desarrollado¹. Con esta intención el referido autor analiza el contexto cultural, el cambio sufrido en la lingüística, haciendo previsiones sobre el futuro de la lingüística.

Como condicionantes contextuales que han dado lugar a este cambio vertiginoso, Martí Sánchez aduce la crisis sufrida por la filosofía, manifiesta en la crisis de la modernidad y el surgimiento de la postmodernidad, el resurgir de la fenomenología y otras tendencias epistemológicas, el giro cognitivo, y algunos factores socioculturales.

El hecho de que la modernidad no haya desaparecido del todo ha dado lugar a la coexistencia de lo moderno con lo postmoderno. El estado actual de la lingüística puede presentarse como una querella entre modernos y postmodernos. Esta querella se desarrolla escondida bajo las etiquetas del cognitivismo digital y cognitivismo analógico, de segregacionismo e integracionismo, y de formalismo y funcionalismo. En dicha querella intervienen, por un lado, el empirismo formalista, el nacionalismo americano, diferencias disciplinares entre los cultivadores de las *ciencias duras y fuertes*²; y por otro, el nacionalismo europeísta y las diferencias disciplinares entre cultivadores de las ciencias humanas y sociales.

Como manifestación más concreta de la crisis de la filosofía arriba señalada Martí Sánchez señala, también, el resurgir de la teoría fenomenológica, tanto en su vertiente filosófica como psicológica, y la aparición de la filosofía regresiva y de las lógicas divergentes.

En la lingüística este resurgir se ha hecho patente en la lingüística cognitiva, la pragmática, y el análisis del discurso y de la conversación. Por otro lado, la aparición de teorías matemáticas que se están aplicando a la lingüística hacen que esta tenga que adaptarse a la nueva realidad. El cuadro

¹ Martí 2001, 180.

² Martí Sánchez 2001, 182.

se completa con la aparición de la teoría de los prototipos, surgida en la filosofía y la psicología.

Todos estos hechos confirman la irrupción de lo postmoderno en la filosofía y en la ciencia general. Lo postmoderno es crítica de la modernidad y expresión de un viejo descontento que ahora se trata de superar. La irrupción de la ciencia cognitiva ha de entenderse en este contexto: la ciencia moderna se ha mostrado muy eficaz en el estudio de las realidades materiales, pero siempre ha esquivado las realidades mentales. La ciencia cognitiva, ciencia multidisciplinar, quiere rellenar este vacío. La ciencia cognitiva se convierte en la ciencia de la mente y en ella convergen el estudio de la inteligencia artificial, la neurología, antropología, etología, lógica, filosofía de la mente, psicología, y, por último, la lingüística. Su importancia es tal que ya se habla del paradigma cognitivo o, como el propio Martí Sánchez dice, del *giro cognitivo*. En la presentación de esta nueva ciencia Martí Sánchez acepta dos niveles dentro de las disciplinas científicas: el primero, constituido por las ciencias de orden superior, y el segundo constituido por las disciplinas de orden inferior. Las ciencias del orden superior son aquellas que estudian realidades que requieren un *espíritu de geometría* (el subrayado es del propio autor). Y las ciencias de orden inferior son aquellas que estudian las realidades mentales. La lingüística pertenece a este segundo orden. La ciencia cognitiva nace con el propósito de hacer frente a esta realidad. Dice Martí Sánchez:

El objetivo de esta macrociencia son los problemas del conocimiento y la comunicación, cuya resolución podrá permitir la creación de máquinas que piensen y se comuniquen del modo que los seres humanos (Martí Sánchez 2001, 183-184).

La lingüística así pasa a ser una ciencia del orden superior, puesto que está integrada en la macrociencia de la cognición. Como contrapartida, la lingüística ya no es una disciplina autónoma, y lo excelso de la misma, según se desprende del párrafo citado, es que sirve a la creación de máquinas que piensen, que, por lo visto, han de ocupar un lugar semejante en importancia al que ocupan los seres humanos.

El postulado básico de la lingüística cognitiva afecta no ya a la disciplina lingüística, sino al objeto de estudio de esta, es decir, al lenguaje:

El lenguaje ya no es una capacidad autónoma e independiente de otros ámbitos de la capacidad cognitiva humana (Martí Sánchez 2001, 184).

Por otro lado, la lingüística, arrastrada por otras teorías científicas a desarrollarse en unas determinadas circunstancias socioculturales, llega a integrar otras ciencias constituyendo así Las Ciencias del Lenguaje (con mayúsculas)¹.

Como circunstancias socioculturales referidas en el párrafo anterior Martí Sánchez cita la prevalencia hegemónica de los Estados Unidos, el incremento del número de investigadores e instituciones dedicados a la lingüística, los cambios ocurridos tras la Segunda Guerra Mundial, el reconocimiento de la realidad plurilingüística de los estados, el interés por la ecología, la aparición del ordenador y las tecnologías vinculadas al mismo, el fenómeno conocido como *gran ciencia* y los puntos en común entre determinados movimientos artísticos y ciertas corrientes en la lingüística.

La lingüística de hoy se caracteriza por su orientación hacia el funcionamiento de las lenguas, cuestionándose así lo que algunos dicen los tres grandes dogmas de la lingüística (la arbitrariedad del signo, la idealización en la lingüística, y la separación sincronía / diacronía)². Se caracteriza por su carácter complejo, dinámico y abierto, por su interés hacia paradigmas perdidos de otros tiempos, tales como la retórica, la estilística, la psicossistémica, la sociología del lenguaje, la geografía lingüística, la comparación lingüística, el problema del origen del lenguaje, y la lingüística histórica.

La lingüística, hoy, se desenvuelve, o bien desde el paradigma formal, o bien desde el paradigma funcional. Ambos paradigmas, no obstante, comparten el mismo *esprit de siècle*, por lo que tanto en el paradigma funcional como en el paradigma formal se dan corrientes de opinión que responden a etiquetas de tipo cognitivista o funcionalista.

Todo este análisis de la lingüística de finales del siglo XX permite al autor preguntarse por la cuestión central del artículo: ¿hacia dónde va la lingüística? ¿cuál es la lingüística del futuro?

La respuesta, para Martí Sánchez, puede ser distinta según se parta desde el polo funcionalista, o desde el polo formalista, pero ambos polos convergen hacia un centro. Este centro queda definido por el carácter que ha de tener la lingüística. La lingüística ha de ser natural en un doble sentido:

¹ Ibídem.

² Martí Sánchez 2001, 187.

ha de ser natural en su manera de concebir su objeto de estudio, el componente del cerebro, ámbito del mundo biológico que es la facultad del lenguaje; y ha de ser natural, también, en cuanto ciencia, en cuanto a su manera de estudiar dicho objeto, modo que es la manera de las ciencias físicas.

Por otro lado, determinados avances de la lingüística de hoy presagian desarrollos en el área de la inteligencia artificial. Según el test de A. Turing, una máquina piensa en la medida en que es capaz de sostener una conversación de la misma forma que un ser humano. La lingüística constituye una nueva ciencia que se vale de los instrumentales proporcionados por la ciencia actual y, así, podrá hacer frente a los dos tipos de cognición / comunicación digital y analógica, y a los dos procesos implicados en la comunicación, el código y la inferencia.

Como conclusión Martí pronostica:

[...] el futuro de la lingüística es la desaparición, integrada en la ciencia cognitiva o aún más lejos, en las ciencias biológicas (Martí Sánchez 2001, 191).

Lingüística y su objeto de estudio.

Pero el problema que puede afectar a la lingüística es ver si ese panorama analizado por Martí Sánchez se aplica o no a la misma y a su objeto de estudio. La lingüística es la ciencia del lenguaje, entendido este como la manifestación de la actividad humana del hablar. El hablar de cambios en la lingüística, cambios que afectan a la autonomía o no autonomía de lingüística, no dependen de las circunstancias contextuales, sino de la esencia de la disciplina, es decir, de la esencia de su objeto de estudio. Una disciplina sólo se puede entender en términos de la adecuación a su objeto de estudio. La disciplina cambiará si cambia su objeto de estudio. Y habrá que ver si el objeto de estudio de la lingüística ha cambiado por esas circunstancias contextuales.

El objeto de estudio de la lingüística no es más que el lenguaje, ¿se ve afectado el lenguaje por las razones descritas? El lenguaje es la actividad humana del hablar, ¿ha cambiado en su esencia dicha actividad humana universal? Siendo una actividad humana universal, si ha cambiado, ¿cómo le afectan dichos cambios? Como comprobación primera tenemos que el lenguaje no es nada que exista en sí ni por sí, sino algo, actividad que

desarrollan los hablantes, ¿es que los cambios referidos afectan a los hablantes en cuanto a su actividad del hablar? Y si los afectan, ¿en qué sentido los afectan? Si los afectan accidentalmente, los cambios serán descubiertos por la lingüística, pero si los afectaran esencialmente, es decir en cuanto hablantes, entonces sí; tendríamos que hablar de otro objeto de estudio y, por consiguiente, de otra disciplina.

Todas estas cuestiones y preguntas van a ser analizadas a continuación. Para ello sigo la teoría de Eugenio Coseriu, teoría expuesta desde 1951 en adelante, precisamente en los decenios del cambio vertiginoso de que habla Martí Sánchez

La lingüística como disciplina autónoma.

La descripción del panorama que afecta a la lingüística, por un lado, y el lenguaje y las lenguas, por otro, se puede resumir de la siguiente manera: la lingüística es autónoma porque estudia el lenguaje y las lenguas, los cuales son la manifestación de la libertad e inteligencia del ser humano. La lingüística es la disciplina que estudia el lenguaje¹, y el lenguaje no es nada sin relación al ser humano que habla², y que, por hablar, piensa. La lingüística, en última instancia, es el estudio del ser humano, ¿ha cambiado este tanto como para que quepa hablar de otro ser humano distinto y, con él, de otra disciplina que se ocupe de dicho objeto de estudio?

La lingüística, estudie el aspecto que se quiera, es el estudio de algo que tiene que ver con la esencia del ser humano: el ser humano que habla y, que, por hablar, piensa. El lenguaje no es más que la actividad humana universal del hablar. Todos los seres humanos hablan, y siempre que hablan, hablan en una lengua³. El lenguaje es la manifestación de la libertad e inteligencia humanas. Las lenguas son la manifestación histórica de la libertad e inteligencia de los miembros de una comunidad de hablantes⁴. De esta manera, si bien todos los seres humanos poseen el lenguaje, lo poseen históricamente, es decir lo poseen en una lengua. Las lenguas difieren unas

¹ Coseriu 1986a, 15.

² Coseriu 1985, 63.

³ Coseriu 1985, 48.

⁴ Coseriu 1988; 1985; 1992.

de otras, hacen y crean realidades que difieren entre sí e, incluso, que se oponen entre sí¹.

Las condiciones sociales y culturales de un momento dado e, incluso, las condiciones sociales y culturales que pueden caracterizar a toda una cultura no afectan a la esencia del ser humano ni, por consiguiente, tienen por qué afectar a la lingüística. Podrán afectar a lo sumo a una lengua, que es un objeto histórico. Las condiciones sociales y culturales, al igual que las lenguas, son desarrollos de la propia historicidad de la comunidad de hablantes (=la lengua) que las crea. El hablante es un sujeto histórico que crea su propia historicidad, y la lengua es un objeto histórico² creado por el sujeto que crea su propia historicidad, sujeto creador³. Pero, aun en el caso de que los hechos sociales y culturales lleguen a condicionar la evolución de las lenguas, las lenguas no son el resultado de las condiciones sociales y culturales del grupo social en el que se desarrollan. Los hechos sociales nunca dan lugar a un cambio lingüístico⁴, nunca crean una lengua. Más bien al revés: las lenguas son las que crean las formas sociales y culturales. La cultura en su conjunto es, también, un objeto histórico o conjunto de objetos históricos que, puesto que se crean en una lengua y dentro de una comunidad lingüística, constituyen objetos determinados por el lenguaje:

Todas las culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida (Ortega y Gasset 1965, 89).

El hombre, la vida del hombre, está por encima de sus creaciones:

La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino. [...] La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que refractándose esta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación (Ortega y Gasset 1987, 52).

Si los hechos sociales y culturales han sido tan radicales como se pretende se habrían reflejado de alguna manera en cambios radicales en las lenguas en donde tales hechos sociales se han dado. Y ni lo uno ni lo otro. Ni ha cambiado el ser del ser humano desde los años cincuenta en adelante,

¹ cf. Coseriu 1992 y Whorf 1956.

² Coseriu 1988, 21,

³ Coseriu 1985, 48 y 48-49.

⁴ Coseriu 1988, 196.

ni ha cambiado el lenguaje, ni han cambiado las lenguas más que en cualquier otra época.

Los factores socioculturales de que habla Martí Sánchez, ya señalados en el estado de la cuestión, son condiciones que no llegan a hacer cambiar a la lingüística, la disciplina que estudia el lenguaje. La lingüística es autónoma porque se define por la autonomía de su objeto de estudio, el lenguaje y las lenguas. Y el objeto de estudio no es más que la manifestación de la esencia de los seres humanos, seres libres e históricos (Coseriu, Ortega y Gasset). Como seres libres, los seres humanos son creativos y absolutos. Como seres históricos, son seres condicionados. Como seres absolutos y creativos, crean su propia historicidad. La historicidad del ser humano, las relaciones de interacción humana (históricas, por su propia naturaleza, las condiciones de que habla Martí Sánchez), no llegan a anularlo, ni a cambiarlo; al contrario: la historicidad es la condición en donde se desarrolla la libertad del propio ser humano. El hombre es un ser histórico (Dilthey, Ortega y Gasset, Heidegger, Coseriu), un hombre que se hace a sí mismo en la participación de los otros miembros de su misma comunidad lingüística; un ser que es con otros; un ser que acepta como propias formas que son comunes en su comunidad de hablantes; un ser que crea y que ofrece a los demás los objetos que él mismo crea.

La lengua inglesa, por ejemplo, ha cambiado, y mucho, desde los tiempos de la *Anglo-Saxon Chronicle* (siglos V-XI), pero sólo ha cambiado históricamente. Su carácter esencial sigue siendo el de ser la creación de significados históricos según pautas comunes, en vigor dentro de su comunidad de hablantes. Sus hablantes, antes y después de dichos cambios, siguen desarrollándose a sí mismos como seres humanos en la propia comunidad de hablantes que constituye la lengua inglesa, según unos modos de pensar que se desarrollan en la historia. La lengua inglesa constituye la condición histórica en la que se hacen a sí mismos los hablantes de dicha comunidad de hablantes. La lingüística como ciencia que estudia la lengua inglesa es la misma, tiene el mismo objeto de estudio antes y después de esos cambios. Y la lingüística como disciplina es la misma sean cuales sean los condicionantes sociales y culturales del momento.

Además, los cambios de que habla Martí Sánchez son puramente externos, no afectan en ningún sentido el hablar de los hablantes. Los hablantes siguen hablando según la tradición en la técnica del hablar en su

comunidad de hablantes. Y el hablar en cuanto tal sigue siendo un hablar al otro, un hablar sobre las cosas y un hablar como se habla en la comunidad lingüística.

Para que haya cambios esenciales en una disciplina tiene que haber cambios esenciales en lo que constituye el objeto de estudio de dicha disciplina. Una disciplina como la lingüística puede tener cambios radicales: los que se deriven de una orientación distinta en la concepción del objeto de estudio en sí. Pero esta orientación no cambia en ningún sentido el objeto de estudio, el lenguaje. Así, si yo concibo el lenguaje como realidad objetiva, cambiará el lenguaje como objeto de estudio, pero no como realidad. Como el objeto de estudio de la lingüística el lenguaje, por un lado, y las lenguas, por otro, dos objetos que no tienen existencia concreta, que se manifiestan en el actuar del ser humano, no pueden tener más cambios que los que tenga el ser humano que habla, y que, por hablar, piensa. Es decir que, o se concibe el ser humano de forma radicalmente distinta, lo cual afectaría a la disciplina, no al objeto de estudio, o que el ser humano ya no es humano, lo cual, por definición, es imposible. La aparición de las máquinas que piensan de las que nos habla Martí Sánchez¹, no afecta, en nada al ser humano: las máquinas son meros inventos del propio ser humano, y cambiarán las máquinas siempre que el ser humano quiera.

Adecuación al objeto de estudio.

Una disciplina se define por su adecuación al objeto de estudio². Es imposible que unas circunstancias socioeconómicas lleguen a afectar la realidad esencial de un sujeto, el ser humano, que crea su propia historicidad. El lenguaje como la manifestación de la libertad e inteligencia humanas y las lenguas como objetos históricos no son autónomos respecto del sujeto que los crea. El lenguaje y las lenguas se han de explicar por su conexión con el ser humano. El lenguaje no es nada concreto. Es una actividad desarrollada por el ser humano. En su esencia el lenguaje depende de la propia esencia del ser humano. El lenguaje, como el ser humano, tiene una dimensión absoluta y una dimensión histórica³. El lenguaje, por un lado, y el ser humano, por otro, son lo suficientemente autónomos como para que no se

¹ Martí Sánchez 2001, 184, 191.

² Coseriu 1988, 236.

³ Coseriu 1985, 32. Coseriu 1988, 47.

vean afectados en su carácter esencial por las circunstancias que los rodean, máxime cuando estas circunstancias han sido creadas por el propio ser humano. Las circunstancias sociales y culturales son circunstancias impulsadas y creadas por los propios seres humanos que actúan dentro de su propia historicidad, es decir, dentro de una comunidad de hablantes. Las circunstancias sociales y culturales son, igualmente, objetos históricos, objetos que ha creado el mismo sujeto del que ahora se dice que dichas circunstancias sociales y culturales le han hecho cambiar. El ser humano ha cambiado, sí, históricamente, pero no esencialmente. El ser humano hoy tiene las mismas necesidades que tenía el hombre de Altamira. La implementación de estas necesidades, sin embargo, es distinta. El hombre nunca ha dejado de cambiar históricamente. Y ahí están sus objetos históricos (=lenguas y otros objetos culturales como la pintura, la literatura, la escultura, la arquitectura, etc.) que se han desarrollado en toda la historia de los hombres. Si surgieran esas máquinas que piensan, serían creaciones de los seres humanos, creaciones materiales, mecánicas, impulsadas por energías distintas a la que mantiene a los seres humanos, su propia vida. Los seres humanos no cambiarían por esto. Seguirían siendo creativos e históricos, libres y creadores de su propia historicidad, y se valdrían de esas máquinas para su interés.

Por otro lado, las características definitorias de otras disciplinas, los problemas, y los objetos que estudian otras disciplinas no afectan tampoco a la lingüística. El estudio de las realidades materiales, que, como dice Martí Sánchez, se ha mostrado eficaz en la consecución de sus fines, ha sido eficaz, precisamente, porque se ha atenido a su objeto de estudio. Las ciencias físicas, químicas y biológicas, las ciencias de la naturaleza en general han tenido éxito, porque se han adecuado a aquello que estudian y para lo cual fueron creadas. Las ciencias de la naturaleza se han adecuado a las realidades materiales. Según su objeto de estudio han definido sus métodos y han establecido sus medios y fines. Y en la expresión de su objeto de estudio está la clave del misterio: lo material es una realidad muy distinta de lo que constituye el lenguaje. Lo material es el componente de lo natural, de lo que se da en la naturaleza, de lo que se mide. Las ciencias de lo natural, las ciencias de lo material son ciencias positivas, ciencias de la naturaleza, ciencias de la medición y la exactitud mecánica.

Pero, “[...] el hombre no tiene naturaleza; en lugar de ello tiene historia”¹. No se puede, en modo alguno explicar el hombre con métodos y disciplinas que han nacido para que el propio hombre se explique la naturaleza. Lo humano se opone a lo natural. Precisamente lo humano consiste en superar lo natural, en humanizar lo natural. La superación de lo natural está en el ser mismo del hombre, en aquello que hace al hombre, en la historicidad:

El hombre es hoy lo que es [...] porque ayer fue otra cosa. [...] El hombre [...] tiene historia; porque historia es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio (Ortega y Gasset 1996, 121).

No tiene nada de particular, pues, que el hombre, desde los años cincuenta hasta ahora, haya hecho cambios espectaculares en sus formas de vida y, en consonancia con estos, haya desarrollado muchas disciplinas que, se supone, son, cada una, adecuadas a su propio objeto de estudio. El hombre es histórico, ser cambiante, ser que se hace a sí mismo. Y es, precisamente, en la historicidad, en donde el hombre se hace a sí mismo. La historicidad es “el modo de ser del hombre, que es un “ser con otros”². Y la historicidad no puede entenderse sin el lenguaje: “[...] el ser histórico, “ser con otro” significa [...] poder “entenderse”, o sea, encontrarse en un mismo plano de historicidad³.

Así, pues, estudiar el hombre y estudiar el lenguaje no es lo mismo que estudiar los objetos que tienen naturaleza. Las ciencias positivas y las ciencias de la naturaleza son las ciencias de la medida, las ciencias de lo cuantificable, las ciencias en las que ya de antemano se conoce aquello que se va a estudiar. Las ciencias de la naturaleza parten siempre de algo ya dado:

La psicología, la física y la fisiología [...] parten como de algo previo, que está ahí antes que ellas y que es causa de que ellas existan, del fenómeno primario radical que es la presencia de la cosa ante el hombre en la forma de “aspectos” o “vistas” (Ortega y Gasset 1989, 40).

Y esto es la razón que separa a las ciencias positivas de las ciencias del hombre:

¹ Ortega y Gasset 1982, 106.

² Coseriu 1988, 43.

³ Coseriu 1988, 70.

Las ciencias, a despecho de todas sus ventajas, tienen *como conocimiento* una gravísima deficiencia. Los problemas que procuran conocer son sólo relativamente problemas. No son los problemas radicales, indómitos, ...absolutamente problemas que el hombre tiene, y sobre el hombre, quiera este o no, caen. Las ciencias no aceptan más que problemas de los que se sabe por anticipado que, al menos en principio, son solubles (Ortega y Gasset 1989, 133).

Las ciencias del hombre, por el contrario, las ciencias que tienen su base en la filosofía son aquellas que ni siquiera saben de lo que van a tratar. El contraste entre unas y otras podemos verlo en la siguiente cita, considerando que la lingüística parte de una concepción original sobre el ser humano:

Las ciencias [...] partiendo de ciertos principios que se suponen como verdaderos, marchan hacia delante, acumulando verdades sobre verdades. La filosofía, [...] teniendo como ocupación constitutiva la de asegurar la solidez [...], siendo su tema buscar *detrás* del pretensio principio de ayer, otro más firme hoy, un principio que sea más principio [...] marcha siempre hacia atrás (Ortega y Gasset 1996, 37).

A la lingüística no se le pueden aplicar los condicionantes, ni los métodos de las disciplinas que estudian los objetos de la naturaleza. La lingüística tiene que distinguirse como disciplina autónoma, porque autónomo es su objeto de estudio. Y este no sólo es autónomo, es totalmente distinto, de consistencia radicalmente distinta. Su objeto de estudio es la manifestación de lo humano:

El hombre no es cosa ninguna, sino [...] un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual, y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento (Ortega y Gasset 1971, 41).

El hombre en cuanto ser humano, aunque se manifieste y dependa vitalmente de un cuerpo, no es materia, y no tiene sentido aplicar al hombre los métodos de las ciencias naturales. El lenguaje, tampoco es materia, aunque se manifieste culturalmente en la materia de los sonidos. El lenguaje y las lenguas se definen con relación al hombre. El hombre y el lenguaje forman parte de la misma realidad:

La comprensión del hombre [...] debe comenzar por la comprensión del lenguaje, puesto que lo humano comienza precisamente por el lenguaje. Si el hombre es el ser que hace de sí mismo un problema y que se pregunta por su propia esencia, es evidente que el lenguaje debe tenerse en cuenta ya en el

planteamiento mismo del problema del hombre, puesto que precisamente el lenguaje determina en primer lugar al hombre como tal y lo hace aparecer como hombre (Coseriu 1985, 63).

Así, pues, las ciencias que estudien el lenguaje y el hombre han de definirse por su objeto de estudio. El objeto de estudio de estas ciencias tiene una forma de ser distinta al objeto de estudio de las ciencias físicas y naturales. Las ciencias físicas y naturales estudian lo material, lo que se puede medir de alguna manera, las ciencias humanas estudian un objeto que no tiene existencia concreta. La lingüística tiene que ser distinta, por consiguiente, de las ciencias físicas y naturales. No tiene ningún sentido mirar a las ciencias que estudian lo material para estudiar lo humano¹. Dice Wilhelm von Humboldt al respecto:

La lengua y naturaleza humana proceden ambas simultáneamente, y en recíproca conformidad, de la profundidad inalcanzable del ánimo (Humboldt 1990, 55).

Desde Kant y según Coseriu², a la hora de definir las ciencias se suele hacer la distinción entre el mundo de la necesidad y el mundo de la libertad. El mundo de la necesidad es el mundo de lo material y concreto, y constituye el objeto de estudio de las ciencias físicas y naturales. El mundo de la libertad es el objeto de estudio de las ciencias humanas, las ciencias del espíritu. Los métodos de estudio del mundo de la necesidad, en donde se da lo material, la necesidad exterior o la causalidad directa, y la medida, no pueden ser los métodos de estudio del mundo de la libertad. En este se da la libertad y la intencionalidad, la invención, la creación y la adopción libres, motivadas sólo finalísticamente³.

El objeto de estudio de la lingüística, es decir, el lenguaje, ha de definirse por lo que este es en sí. El lenguaje en sus rasgos esenciales no es nada en sí mismo, meramente una actividad desarrollada por el ser humano,

¹ Coseriu hablando de cómo Saussure concibió *el lenguaje con un lado individual y un lado social*, pero a la vez, aceptó los paralogismos sociológicos de Emile Durkheim, según los cuales los hechos sociales se imponen al individuo, lo cual implica una contradicción insalvable, dice: *el hecho de que los paralogismos son de Durkheim, y no de Saussure [...] sólo revela lo peligroso que es basarse sin reservas en conceptos de validez dudosa desarrollados por otras disciplinas, en lugar de basarse en lo real del objeto estudiado* (Coseriu 1988, 40).

² Coseriu 1988, 193.

³ Cf. Coseriu 1988, 193

actividad cognoscitiva, en primer lugar, y actividad expresiva, en segundo lugar. El lenguaje es creación de significados. El lenguaje es significado con expresión. En el lenguaje lo defensorio es el significado, que no es más que contenidos de conciencia de un hombre histórico¹. Definir el objeto de estudio de la lingüística es lo mismo que definir la relación que une el lenguaje con el sujeto que lo crea, el ser humano. La disciplina que se ocupe del lenguaje ha de responder a la realidad que trata de estudiar:

El grado de desarrollo de una ciencia se mide por su adecuación al objeto estudiado y por el número de verdades que ha descubierto (Coseriu 1988, 236).

La lingüística o ciencia del lenguaje y las lenguas es, también, una ciencia exacta: “Una ciencia es exacta si corresponde a la verdad de su objeto”². Esto mismo nos lo dice Louis Hjelmslev de otra manera: “Toda teoría consigue su forma más simple cuando se basa únicamente en aquellas premisas que exija necesariamente su objeto”³. Y es que una ciencia sólo es ciencia si plantea problemas, no tanto si da soluciones: “[...] toda teoría [...] se presenta siempre con un índice de problematismo, de mera aproximación a la verdad ejemplar y única”⁴. Y, la propia autonomía de la ciencia es siempre una autonomía relativa, máxime si es una ciencia humana: “Una ciencia no es nunca autónoma ni universal. Antes bien, se sabe a sí misma parte de un todo de verdades más amplio que ella supone, en que se apoya y a que nos trasfiere”⁵.

La lingüística como disciplina es una ciencia del hombre, una ciencia que ha de partir del hombre, que se ha de preguntar qué es ser hombre, cuál es el modo de ser del hombre, y cómo se manifiesta lo humano en el hablar.

¹ Coseriu 1985, 36-40.

² Coseriu 1988, 189. Martí Sánchez (Martí Sánchez 1998, 166-167), analizando el problema de si la lingüística es ciencia o no, habla del *principio coseriano* de *decir las cosas como son*, aunque no especifica dónde enuncia Coseriu tal principio. Tales palabras, *decir las cosas como son*, son una cita de Platón (Platón *Soph.* 236b) que Coseriu hace en la introducción de su obra de 1987. Con esta cita Coseriu pretende defender la explicación no formalista del lenguaje, frente a la formalista. En su obra de 1986b Coseriu emplea, también, dichas palabras para definir la lingüística como ciencia. El sentido que da a las mismas es, precisamente, de adecuación al objeto de estudio (cf. Coseriu 1986b, 68 y 69).

³ Hjelmslev 1984, 22.

⁴ Ortega y Gasset 1965, 74.

⁵ Ortega y Gasset 1997 (1986), 15.

A este respecto Coseriu distingue entre lo racional y lo experimental en el lenguaje. Hablando del problema universal del cambio lingüístico, dice:

Su propio planteamiento, como necesariamente ocurre en las ciencias del hombre, se funda en el “saber originario” acerca del lenguaje, es decir, en el conocimiento, anterior a toda ciencia, que el hombre tiene sobre sí mismo (Coseriu 1988, 66).

El hablar es, como el hombre, una actividad absoluta y una realidad histórica¹. La lingüística es disciplina de lo absoluto y de lo histórico. Tiene que buscar lo absoluto por medio de lo histórico.

De entre los múltiples problemas con los que tiene que enfrentarse la lingüística, voy a entresacar uno. Vamos a ver, a continuación, el lenguaje como *logos*, aspecto que tiene que ver con lo que hoy los llamados cognitivistas llaman la cognición humana la cual, suelen repetir, es un problema nuevo dentro de la lingüística.

El lenguaje es la aprehensión del ser, logos.

En el lenguaje existe la identidad entre intuición y expresión². El lenguaje es la creación de significados y de signos para expresar esos significados. Como la poesía, el lenguaje es objetivación inmediata de contenidos de conciencia³. En este sentido el lenguaje es *logos*, la aprehensión del ser, pero no por parte de un individuo absoluto, ni del individuo empírico, sino por parte del hombre histórico⁴. El lenguaje como aprehensión del ser es *logos*; como actividad cognoscitiva es *lógos semantikós*; como dicción o algo decible es *lektón*; como lenguaje que dice o afirma algo acerca de algo es *lógos apofantikós*⁵; y como forma y expresión de la historicidad del hombre es *logos intersubjetivo*⁶.

El lenguaje es, pues, pensamiento y expresión del pensamiento. El lenguaje es la propia creación del pensamiento. Para Ortega y Gasset⁷, el lenguaje y el pensamiento son dos funciones inseparables. En el individuo antecede el habla íntima, el decirse a sí mismo algo, antes que el comunicarlo

¹ Coseriu 1985, 30-31.

² Coseriu 1986a, 27.

³ Coseriu 1985, 47.

⁴ Coseriu 1985, 32.

⁵ Coseriu 1985, 24.

⁶ Coseriu 1985, 32.

⁷ Ortega y Gasset 1992, 80-81.

a los otros. El pensamiento, *logos*, es anterior a su dicción, *lektón*. Ortega y Gasset lo explica así:

Al extracto mental [=concepto] de una cosa llamaron los griegos su lógos, esto es, su “dicción”, “lo que de ella se dice”, porque, en efecto, las palabras significan esos extractos mentales. “Mesa” es el lógos de innumerables artefactos humanos muy distintos entre sí, pero que tienen una estructura mínima idéntica, un mismo extracto (Ortega y Gasset 1992, 58).

Benjamin Lee Whorf, quien supo muy bien plantearse el problema de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, entendió así el problema del lenguaje. Cada lengua encierra en sí misma una metafísica¹, es decir, cada lengua lleva consigo un determinado *modo de pensar*. Whorf se propuso llegar al conocimiento de la realidad de forma objetiva. Entre el hombre y la realidad se interpone el pensamiento, y este es un pensamiento lingüístico².

El problema del *logos* es el problema que hoy desde otros campos ajenos a la lingüística y la filosofía se está presentando como problema de la cognición. Para Martí Sánchez, el llamado giro cognitivo es *un nuevo intento de afrontar [...una] carencia multisecular* en la lingüística, y propugna la integración de la lingüística en la llamada ciencia cognitiva. La ciencia cognitiva se ha constituido a partir de los años cincuenta, como macrociencia, integrada por la inteligencia artificial, la neurología, antropología, etología, lógica, filosofía de la mente, psicología, y la lingüística³.

Es extraño que la carencia multisecular de que habla Martí Sánchez sea el problema del conocimiento, cuando este constituye el problema filosófico por excelencia desde hace más de cuatro siglos. Desde Descartes (1596-1650) a nuestros días se identifica filosofía y conocimiento como la misma cosa. Dentro de la lingüística Wilhelm von Humboldt (1767-1835), en su obra póstuma de 1836 planteó el estudio del pensamiento en el lenguaje⁴, y Whorf, aunque con métodos positivistas, pretendió hacer lo mismo. Por otro lado, plantear el problema del conocimiento incluyendo en él las máquinas⁵

¹ Whorf 1956, 58.

² Cf. Whorf 1956; Martínez del Castillo 2001a.

³ Martí Sánchez 2001, 183-184,

⁴ Cf. Humboldt 1990, 72 y 74; Donatella Di Cesare 1996.

⁵ Cf. Martí Sánchez 2001, 193-194.

es renunciar al problema que constituye el conocimiento, pues supone reducir el pensamiento a lo que pueda tener de mecánico.

El problema del *hablar-pensar*, que dice Ortega y Gasset, no es cognición, ni forma parte de la cognición humana, ni sirve a la cognición humana, tal y como esta es concebida por los psicólogos o psicolingüistas. Lo que los psicólogos designan con el nombre de problema de la cognición humana es el mismo problema del *logos*, pero con un planteamiento objetivo-positivista. La cognición o conocimiento y sus manifestaciones, las llamadas estructuras mentales, aparecen, así, como realidades objetivas. El problema del *logos* implica la aprehensión del ser por parte de un sujeto que, siendo absoluto, vive en un mundo lingüístico creado en una comunidad de hablantes:

El mundo de las cosas (u “objetos”) está dado al hombre, pero sólo a través del mundo de los significados: a través de la configuración lingüística (Coseriu 1985, 28).

Por una parte, el lenguaje es la aprehensión del ser, la dimensión de un sujeto absoluto, la dimensión del hombre con el ser; y por otra, el lenguaje como lengua es la dimensión del hombre con los demás hombres, la dimensión del sujeto que crea su propia historicidad, el sujeto histórico. El lenguaje, pues, tiene una doble dimensión, la dimensión sujeto-objeto, por un lado, y la dimensión sujeto-sujeto, por otro¹.

El estudio del lenguaje implica una concepción sobre el mismo basada en el saber originario que el hombre tiene sobre sí mismo, según hemos visto. La concepción sobre el lenguaje en el sentido que estoy explicando se refiere, en último término, al hombre como ser libre e histórico. El problema del *logos* implica intuición y aprehensión del ser, y expresión, creación de significados y de signos para expresar esos significados. El lenguaje como *logos* es conocimiento y expresión histórica del mismo, *saber*, *competencia*. El problema del *logos* es el problema del conocimiento, problema que trasciende todo lo material y objetivo y, por consiguiente, el método empírico.

En psicología se suele entender por cognición la facultad del conocer que engloba todos los aspectos particulares y medios del conocer radicados en la psique humana. Pero estos aspectos particulares del conocer que dicen

¹ Coseriu 1985, 32.

los cognitivistas no son aspectos particulares del conocer, sino factores que pueden a lo sumo condicionar el conocer. Langacker¹ cita como factores del conocer, factores fisiológicos, biológicos, conductuales, psicológicos, sociales, culturales, y comunicativos. En esta relación de factores, que es la única justificación de lo que llama cognición, podemos ver que no hay un deslinde entre quien crea la cognición (quien conoce), lo que este conoce, los medios con los que conoce, y los posibles condicionantes del conocer. No hay ninguna explicación entre lo que es un medio del conocer (el percibir, por ejemplo), lo que aporta un órgano sensorial del percibir, ni una distinción entre lo que es percibir y el conocer. Analicemos cada uno de los aspectos señalados por Langacker².

Quien conoce, el sujeto de la cognición es el ser humano en sí, el ser humano que es de una manera dada, capaz de conocer mediante la representación de lo percibido, ser libre e histórico, tal y como hemos visto antes, y que es un puro acontecimiento, no-ser, coexistencia actuante de “mí o yo” con la circunstancia o mundo³. Pero no es este el planteamiento de los cognitivistas, quienes nunca se preguntan quién conoce. Lo dan por supuesto. Los cognitivistas se refieren al hombre sólo cuando ya saben cómo este *categoriza* o *metaforiza*, y cuando quieren ver aspectos universales en sus conclusiones. Dicen cosas como *many of these factors are the same for all speakers*⁴, cuando no han definido de ninguna manera esos *speakers* ni el por qué de este aserto.

Los factores fisiológicos, biológicos, y psicológicos serán condicionantes del conocer lo mismo que el cuerpo humano entero es la circunstancia primera que da soporte y afecta al individuo, pero no por eso el individuo va a conocer de manera distinta. De hecho, la percepción, es sumamente difusa, pues percibimos con todo nuestro cuerpo, lo mismo con la vista que con el oído, con el tacto que con el gusto, que con el cuerpo entero. Además, el percibir no es conocer:

[...] mirar es recorrer con los ojos lo que está ahí, y conocer es buscar lo que no está ahí: el ser de las cosas. Es precisamente un no contentarse con lo que

¹ Langacker 1991, I.

² Langacker 1991, I.

³ Ortega y Gasset 1992b, 46 y 47.

⁴ Langacker ibídem.

se puede ver, antes bien, un negar lo que se ve como insuficiente, y un postular lo invisible, el “más allá” esencial (Ortega y Gasset 1994, 218).

La percepción no es más que el medio sensible, no único ni exclusivo, que tiene el hombre, el individuo, de acercarse a lo real. El conocer es crear una realidad, puesto que la realidad en sí misma no es. Sólo podemos acercarnos a ella analizando lo que es para nosotros, para el yo que conoce. Y en ese analizar la realidad, la percepción ya no es tampoco, pues lo que se analiza es lo que el hombre ha creado por medio de lo dado por la percepción, no la percepción. No podemos conocer la realidad en sí. No podemos poseerla en su plenitud:

[...] por lo mismo que es imposible conocer directamente la plenitud de lo real, no tenemos más remedio que construir arbitrariamente una realidad, suponer que las cosas son de una cierta manera. Esto nos proporciona un esquema, es decir, un concepto o enrejado de conceptos. Con él, como al través de una cuadrícula, miramos luego la efectiva realidad, y entonces, sólo entonces, conseguimos una visión aproximada de ella (Ortega y Gasset 1966, 119).

El conocimiento, pues, es actividad: “la actividad cognoscitiva [...que consiste] en la invención, construcción o fabricación de un mundo irreal”¹. Por consiguiente, los factores fisiológicos, biológicos, y psicológicos no son nada esencial ni definitorio para el conocimiento; a lo sumo son condicionantes del mismo. Pero condicionantes quiere decir elementos que nunca definirán al conocimiento en sí. El conocimiento existe al margen de ellos.

Por otro lado, los factores conductuales de que habla Langacker no son más que lo que constituye el motivo de la historia del hombre. El hombre en todo momento tiene que elegir, ese es su drama:

La condición del hombre es, en verdad, estupefaciente. No le es dada e impuesta la forma de su vida [...]. El hombre tiene que elegirse en todo instante la suya. Es por fuerza libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es ya cosa entregada al arbitrio del hombre. [...] Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos libera de la necesidad. Al contrario, nos complica más con ella (Ortega y Gasset 1987, 30).

¹ Ortega y Gasset 1992, 326

La conducta humana es humana porque constituye lo elegido por el hombre. La conducta humana es lo más personal de cada individuo, quien se ha hecho para sí mismo la conducta que ha considerado más idónea en cada momento de su vida anterior. Si el hombre es hoy así, es porque antes ha decidido ser lo que él mismo eligió ser.

[El hombre] pasa a ser una cosa *porque* antes fue otra determinada. El hombre que *no es* se va *haciendo* en la serie dialéctica de sus experiencias. Y por tanto lo único que podemos saber del hombre es lo que ha sido [...]. El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene [...] historia (Ortega y Gasset 1996, 237).

Pero no hemos de fijarnos sólo en lo que el hombre fue. El hombre no es pasado:

El hombre es primariamente “el que no es aún lo que es”, sino que tiene que esforzarse en serlo, en luchar para existir y para existir según su programa y aspiración. El hombre es ahora —en todo ahora— justamente lo que no ha conseguido aún ser. Es por tanto lo que le falta (Ortega y Gasset 1996, 97).

La conducta, por tanto, no es nada externo al hombre, ni nada que afecte al conocimiento. Es un algo que él se ha dado a sí mismo, precisamente, para ser lo que se propone ser. El conocimiento humano es anterior a toda conducta. Para que el hombre tenga conducta, el hombre tiene que haber elegido, es decir, haber conocido.

Los factores comunicativos, por otro lado, son muy posteriores al conocer y, por ende, al lenguaje. El lenguaje no es comunicación. La comunicación es la función externa más importante del lenguaje, pero no define el lenguaje¹. La comunicación es distinta de la historicidad. El lenguaje se define por la historicidad, por la condición especial del ser humano de ser con otro, la alteridad. Gracias a la alteridad el lenguaje se realiza siempre en una lengua. Se habla siempre en una lengua. En este sentido, la historicidad, que no la comunicación, define el lenguaje:

[...] el ser histórico, “ser con otro” significa [...] poder “entenderse”, o sea, encontrarse en un mismo plano de historicidad (Coseriu 1988, 70).

Y, por último, los factores sociales y culturales son en sí mismos objetos creados. La cultura no es más que una serie de objetos históricos, objetos creados por el ser humano, que es un sujeto histórico, precisamente, en su

¹ Coseriu 1985, 39.

acto del conocer. La cultura es creada por el hombre, y de tal forma, que no es más que la respuesta histórica del ser humano a sus necesidades históricas:

[...] la cultura [...] nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata y hoy, gracias a la labor reflexiva parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho [...]. La cultura, no obstante, su aspecto solemne y hierático, no es más que el resultado de humildes necesidades del hombre (Ortega y Gasset 1987, 50).

Los objetos culturales no pueden, de ninguna manera, determinar el conocimiento, más que como objetos ya hechos, objetos que se pueden considerar como modelos para crear nuevos objetos. Son objetos hechos por quien conoce, cosas puestas por el hombre en su vida¹. No determinan, pues, el conocimiento.

De igual modo, los factores sociales, son históricos. No se trata de factores que determinen o causen el conocer. La clave del problema del *logos*, el problema del conocimiento, el problema, si se quiere de la cognición —siempre que despojemos a este término de todas las creencias y supuestos que lleva consigo—, está en el hombre, en el modo de ser del hombre, en la creatividad e historicidad del hombre. La clave del problema está en el hombre que crea para acercarse a la realidad, que se inventa relaciones y da soporte a la realidad, que se inventa la realidad a partir de objetos ya creados en su comunidad de hablantes. La clave del problema está en la condición absoluta y en la condición histórica del hombre, de la mente, y de las llamadas estructuras de la mente.

Resumiendo, la postura de Lee (Lee 1996) y los cognitivistas (cf. Fodor 1985; Jackendoff 1998; Lakoff 1990, Langacker 1986 y 1991, Lucy 1992), el pensamiento se podría definir como la capacidad cognitiva general poseída por todos los individuos adultos de la especie. El pensamiento es lo que llaman el pensamiento no verbal. El lenguaje es una realidad independiente de la cognición y forma parte la misma, en cuanto a su función. Esta concepción implica una serie de supuestos:

1. en primer lugar, el individuo en sí es paciente de un proceso que se opera en su mente, la cual se concibe como objetiva, e incluso, como material, como parte del cuerpo;

¹ Ortega y Gasset 1971, 41.

2. en segundo lugar, existe una serie de órganos, que son órganos de la cognición, cada uno de los cuales contribuye de manera particular a la cognición (conocimiento).
3. y en tercer lugar existen unos universales lingüísticos (las formas concretas del conocer) que se dan autónomamente en el individuo, y por encima del individuo, en virtud de la unidad del género humano. Estos universales se imponen a los individuos.

En estos supuestos se concibe la cognición como un algo ya dado, como una facultad del hombre radicada en su propia naturaleza. La cognición opera así y así, y tiene unos órganos somáticos, que hacen, indefectiblemente, que la cognición sea somática. Pero el que crea el conocimiento no es más que el ser humano, el sujeto humano. Y el conocimiento no se opera en su cuerpo, es creado por él mismo, sin ningún fundamento exterior que lo cause. El hombre no conoce porque tenga órganos para ello. El hombre conoce porque busca en las cosas una explicación, explicación que él no ve o percibe, sino que él inventa. El hombre se vale de los órganos de su cuerpo para buscar y crear en aquello que le dan sus propios sentidos (u órganos del conocer). Pero para ello tiene que modificar y alterar aquello que le es dado por sus sentidos. Y su creación es mental. Su creación consiste en su pensamiento, pensamiento con el que no cuenta como algo innato, sino como algo que él mismo laboriosamente fabrica:

El pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil (Ortega y Gasset 2001, 34).

El hombre utiliza órganos de ver, de oír, de palpar, porque se crea necesidades, y porque no encuentra en las cosas aquello que él libremente se imagina que son.

Pero respecto al tercer supuesto, el supuesto de los universales hemos de ver qué es universal y en qué sentido lo es. Una realidad histórica nunca puede ser universal. Que un pueblo histórico, una comunidad de hablantes, los dyirbal, por ejemplo, categoricen de una manera dada¹, no es un hecho más universal que el hecho de que los hablantes de otras comunidades lingüísticas categoricen de otra manera. Unos y otros son sujetos históricos,

¹ Lakoff 1990, 95.

representantes de tradiciones históricas, y sus categorías y categorizaciones no son más que objetos históricos fabricados por ellos mismos.

Y esto es lo que no entienden los cognitivistas. Un objeto histórico, por común que sea a todos los miembros de una comunidad de hablantes, a toda una civilización como gustaría a Whorf, por muy presente que esté en todas o en muchas manifestaciones conductuales o espontáneas de los individuos de una comunidad de hablantes, o de muchas comunidades de hablantes, no es más que limitado, contingente, relativo y caduco.

Para los cognitivistas, las categorías y la categorización, las metáforas y metonimias, las modelaciones imagísticas son realidades objetivas. El método de estudio para los cognitivistas es el método empírico. Y de esta forma, empíricamente, quieren comprobar lo mismo las categorías (entes de razón creados y contingentes), que las metáforas y metonimias (creaciones figuradas para representar la realidad), que los prototipos (una teoría inventada para explicar las cosas del mundo), que las modelaciones imagísticas. Y además quieren predecir. No se contentan con describir el estado de cosas que afecta a lo estudiado. Quieren ver el futuro, sin preocuparse si han planteado bien el problema, tratando de justificar el presente en virtud de lo que predicen del futuro.

Los cognitivistas y Whorf.

Todos estos conceptos que manejan los cognitivistas¹, la fundamentación de la lingüística en la psicología, las modelaciones imagísticas, las metáforas, la objetivación, aparecen en Whorf. Pero en Whorf estos conceptos son conceptos para llegar a conocer la realidad,

¹ Según informa Miller (cf. Miller 2003), en septiembre de 1956, días 10-12, hubo en Harvard un simposio llevado a cabo por representantes de cuatro disciplinas seguidoras de la teoría behaviorista para estudiar la parálisis de estas y proponer una nueva teoría. Estas disciplinas eran la psicología, la antropología, la lingüística (representada por Chomsky), y la llamada ciencia de la computación o informática. De estas disciplinas surgió el llamado giro cognitivo y las ciencias cognitivas, llamadas desde entonces ciencias nuevas, que son las que menciona Martí Sánchez. Posteriormente en 1968 Chomsky desarrolló, en las conferencias de Whidden, lo que propiamente desde entonces se llama la lingüística cognitiva, conferencias que después recogería en *Language and Mind* (en la bibliografía Chomsky 1992). Posteriormente, antiguos seguidores de Chomsky se separaron de su teoría y que a partir de 1989 monopolizaron los términos *cognición* y *lingüística cognitiva* como propios. Esta escisión es la que hoy se suele entender por lingüística cognitiva. La fecha del simposio de Harvard coincide con la publicación de la obra de Whorf, en 1956.

distintos de la realidad que describen, y distintos de las lenguas. Da la impresión de que los cognitivistas aceptan los conceptos de Whorf sin haber hecho un análisis de lo que Whorf entendía por los mismos. Whorf no estaba muy seguro de la fundamentación del problema de las relaciones lenguaje-pensamiento en la psicología. Hablaba de los intangibles y de cómo estudiar los intangibles¹. Aunque Whorf era positivista por formación —Whorf era ingeniero químico que se dedicaba a evaluar siniestros provocados por el fuego, y de informar a las empresas químicas aseguradas de la forma de prevenir tales siniestros—, admitía que lo que él llamaba los intangibles no se podía conocer empíricamente. Whorf pretendía llegar a conocer la realidad con fundamento cierto. Dudaba de lo que él percibía y conocía, y quería llegar a saber lo verdadero de la realidad. Como podemos colegir, Whorf pretendía hacer una teoría del conocimiento, explicar qué era el conocer y sobre todo qué era la realidad. Todas sus dudas se centraron en el pensamiento lingüístico. Su formación positivista no le permitió otra cosa. Whorf centró toda su seguridad en el saber lingüístico, el cual habría de englobar el saber aportado por todas las lenguas. Cada lengua aporta una serie de perspectivas distintas sobre la realidad y el mundo. Era necesario conocer todas las lenguas para saber qué era la realidad. Los cognitivistas, por el contrario, pretenden llegar a conocer su propia teoría, la teoría de las categorías, los prototipos, las metáforas y las metonimias, las modelaciones imagísticas. Y de aquí, inducir sobre el ser humano (lo veremos un poco más adelante). A Whorf, pues, se le interpreta mal porque nadie se da cuenta de que lo que él pretendía era llegar a un conocimiento seguro, y nadie se ha preguntado si el planteamiento que él se hacía era el seguro o no y por qué lo era. Whorf pretendía hacer de la lingüística una base para llegar a la realidad cierta.

Algunos autores interpretan a Whorf, quien no llega a utilizar el término cognición, como cognitivista o, por lo menos, como antecesor del cognitivismo. Whorf habló del principio de la analogía lingüística, y junto a este principio, habló, también, de que las analogías lingüísticas se emplean en el pensamiento como guías de interpretación y respuesta de la realidad experimentada mediante la conducta. Whorf no dio nombre a este hecho, llamándolo de diversas formas, tales como condicionamiento o formación del pensamiento, pensamiento que marcha paralelo a los hechos lingüísticos,

¹ Whorf 1956, 42.

lengua en tanto que guía para la actividad mental individual, etc. Este hecho ha sido interpretado por Lucy como un principio cognitivo, y, a falta de un nombre dado por Whorf, Lucy¹ propone el nombre de *principio de la apropiación cognitiva*. Por otro lado, Lee (Lee 1996) ve en el concepto de Sapir *points in the pattern* el fundamento para la concepción de Whorf sobre el pensamiento. Con dicho concepto Sapir designaba la forma como una persona de un grupo cultural determinado asumía internamente y mantenía en su conducta determinados modelos culturales. A esto posteriormente los cognitivistas han llamado *el pensamiento no lingüístico*. Whorf habló de lo que llama *el pensamiento habitual*, y este es el fundamento para interpretar a Whorf como defensor del pensamiento no lingüístico, y, por ende, como cognitivista. Whorf, sin embargo, nunca explícitamente habló de pensamiento no lingüístico.

Whorf, cuya formación inicial provenía de las ciencias de la naturaleza, aunque desconfiaba de la base psicológica del lenguaje —él mismo llegó a decir que la psicología no era suficiente para explicar lo que llama *los intangibles humanos*², —concibió el fundamento del lenguaje en la mente humana, distinguiendo entre una *mente inferior* o *psique humana*, y una *mente superior* o *ego superior*. La mente superior es de naturaleza inconsciente, y constituye el reino del lenguaje, que, a su vez, es la manifestación del pensamiento, el simbolismo, el significado, lo misterioso, y lo desconocido. La mente inferior es la manifestación del pensamiento ya realizado y de la lengua ya realizada, el reino en el que se manifiestan las concepciones sobre la naturaleza, y sobre la experiencia. La mente humana no es directamente observable, ni es psicológica; es a lo sumo, psíquica y cultural. La única forma de acceder a la mente, para Whorf, está en el análisis lingüístico. Whorf no utilizó el concepto de cognición. Se dedicó al análisis lingüístico en sí³.

En el planteamiento cognitivista hay una asunción acrítica de uno de los conceptos de Whorf que más fama le han dado. El planteamiento cognitivista consiste, ni más ni menos, que en dar por válido el llamado *pensamiento habitual* de Whorf. Los cognitivistas pretenden llegar a conocer dicho *pensamiento habitual* en su realización concreta, desde planteamientos

¹ Lucy 1992, 46.

² Whorf 1956, 40,

³ Cf. Lucy 1992; Lee 1996; y Martínez del Castillo 2001a.

empíricos. Cómo se da y existe ese *pensamiento habitual* no queda más que demostrarlo en las categorías, en los prototipos, en las metáforas y metonimias, en la conducta. De aquí que se hable de factores que determinan la cognición. La cognición es algo concreto, que está ahí, y que se da según esos factores.

Whorf fundamenta su concepto de *pensamiento habitual* en lo que llama *an accepted pattern of using words*, y en el *hypnotic power of philosophical and learned terminology*¹. Con esto da al pensamiento habitual una realidad que va más allá de lo consciente, fundamentando dicho concepto en lo que la lengua tiene de objetivo (histórico, diríamos nosotros), por un lado, y en lo que Whorf ve de misterioso en la misma. De esta manera el *pensamiento habitual* es algo existente en los hablantes. El hombre, en cuanto individuo, no puede tener acceso al mismo como para llegar a conocerlo. Es, pues, inconsciente, y la conducta a la que da lugar, es involuntaria.

Para Whorf, el lenguaje es misterioso porque la significación dada por la lengua radica en la modelación (*patternment*), y esta, en modelaciones anteriores, y estas en otras anteriores, y así sucesivamente, porque el significado se fundamenta en lo simbólico. Los hablantes conocen la realidad a través de la modelación y lo simbólico. De aquí que el lenguaje sea misterioso².

Whorf concibe el pensamiento habitual como aquel estado anímico que consiste en aceptar sin reflexión concepciones sociales habidas sobre las cosas. Estas concepciones, irreflexivas, no fundadas en base justificada alguna, tienen implicaciones conductuales, y pueden ser, en ocasiones, catastróficas, como en el caso del tanque *vacío* de gasolina. Explica Whorf que los hablantes, —aunque Whorf no usa esta palabra, sino *people*, la gente—, actúan según el significado de la combinación lingüística. Para Whorf, la combinación lingüística da significado en virtud de las combinaciones de las palabras o modelaciones. Y el significado de estas modelaciones no es cierto. Es, además, peligroso y puede ser catastrófico. Pero lo da la lengua, porque el saber lingüístico de los hablantes es inconsciente. Los hablantes no saben las consecuencias que dicho

¹ Whorf 1956, 134.

² Cf. Martínez del Castillo 2001a, 179-183.

significado puede tener. Así, y puesto que el tanque de gasolina está *vacío*, los hablantes no extreman sus precauciones ante él: fuman, tiran colillas junto a él, y no tienen ningún cuidado especial. La realidad, sin embargo, especialmente para un ingeniero químico, es que un tanque de gasolina *vacío* es mucho más peligroso que un tanque de gasolina *lleno*, puesto que el tanque *vacío* acumula gases altamente inflamables.

Respecto a la formulación de Whorf sobre el pensamiento habitual debemos tener en cuenta varias cosas. Whorf es consciente de que se trata de concepciones equivocadas de la gente sobre la naturaleza de las cosas fundando la causa del siniestro al que dio lugar dicho tanque vacío en el saber lingüístico de los hablantes. De aquí, la importancia que tiene, para Whorf, conocer cuál es el *pensamiento habitual* de los hablantes. Conocido este, se pueden prevenir los siniestros provocados por el fuego en las industrias químicas.

En segundo lugar, dicho *pensamiento habitual* no es propiamente saber lingüístico, sino un conocimiento sobre las cosas que tiene su soporte —como no podía ser de otra forma— en el lenguaje. La lengua no es propiamente un sistema de designación sino un sistema de significación¹, no es *lógos apofantikós*, el logos que nos dice la verdad o no verdad de algo, sino *lógos semantikós* que no es ni verdadero ni falso, ni existente o no existente:

El lenguaje como unidad de razón y cosa, no es reflexión y, en sus formas primarias, no implica análisis alguno de las cosas que designa: es νόησις τὸν ἀδιαφρέτων, *apprehensio indivisibilium*, y, por ello no es verdadero ni falso (Coseriu 1985, 55).

En tercer lugar, el pensamiento habitual de Whorf en lo que tiene de saber lingüístico, concepciones tradicionales (históricas) sobre las cosas, no es más que un nivel del habla. El lenguaje es *logos*, aprehensión del ser, por parte de un individuo histórico, que precisamente como histórico, es al mismo tiempo un ser social². Un estrato social determinado tiene su propio nivel de habla, tiene su propio vocabulario y las significaciones que este lleva consigo. El estrato social que da soporte al nivel del habla que podemos llamar, siguiendo a Whorf, nivel del *pensamiento habitual*, se define a sí

¹ Coseriu 1985, 63.

² Coseriu 1985, 49.

mismo en el sentido especificado por Whorf: un conocimiento aceptado del común, no justificado. Y añadimos nosotros, histórico y contingente, un conjunto de creencias.

Esta concepción es el supuesto que se acepta en la lingüística cognitiva, sin discusión alguna. De aquí, que los cognitivistas se interesen por las categorías, por las categorías radiales, por los prototipos, por los conceptos de nivel básico, por los esquemas imagísticos, por las estructuras holísticas, por las metáforas, por los espacios mentales, por la mente corporeizada (*the embodied mind*) (cf. Lakoff 2000) como realidades existentes en sí y por sí. Se supone que todas estas cosas pertenecen a esa realidad que es la cognición. Toda la contribución que hacen a dicho estado de cosas es decir que el saber lingüístico tiene que ver con otras facetas de la cognición humana:

[...] cognitive grammar does consider language to be in-dissociable from other facets of human cognition. Only arbitrarily can language be sharply delimited and distinguished from other kinds of knowledge and ability. Rather, it emerges organically from the interaction of varied inherent and experiential factors —physical, biological, behavioral, psychological, social, cultural, and communicative— each the source of constraints and formative pressures (Langacker 1991, I).

Atribuir, como Whorf, existencia objetiva al lenguaje y en particular al llamado *pensamiento habitual*, lleva a los cognitivistas, que parten de supuestos psicológicos, a concebir dicho *pensamiento habitual* como cognición, conjunto de factores somáticos o no de los que emerge el lenguaje. Los cognitivistas conciben la cognición como ese pensamiento no lingüístico, psicológico, pensamiento radicado en el cuerpo de alguna manera. De ese pensamiento no lingüístico o cognición emerge el lenguaje, del que no es más que una faceta. Como factores que son, actúan sobre el lenguaje, con lo que son anteriores al lenguaje. Y el lenguaje emerge de forma orgánica, es decir mecánicamente. A la cognición no hace falta definir, puesto que es psicológica, y existe somáticamente. Se da por supuesta por los cognitivistas.

Que un determinado estrato social tenga una concepción determinada sobre las cosas, o una carencia de información sobre la naturaleza de las cosas, no es más que una circunstancia particular, que ni define el

conocimiento, ni el saber lingüístico, ni mucho menos, es la base para conocer las estructuras mentales.

El problema del *logos* se puede concebir como *problema de la intelección*, término con el que designo el proceso que consiste en describir las operaciones intelectivas que intervienen en la aprehensión del mundo por parte del individuo, y en la transformación de eso aprehendido, que no es más que un constructo mental, en palabras de una lengua¹. El problema del *logos* nunca se puede concebir como problema de la cognición, ya que esta implica supuestos psicológicos, que no tienen nada que ver en el estudio del lenguaje, y, por ende, del pensamiento. El problema del *logos*, la aprehensión del ser por parte de un individuo histórico², es una actividad puramente intelectual, es decir cultural, que trasciende toda psicología y biología. Coseriu justifica esta afirmación en el hecho de que la actividad lingüística

consiste en la facultad eminentemente espiritual de establecer un nexo funcional entre un significante y un significado y corresponde a operaciones de la razón, como lo son el conocer y el distinguir. [...] El nexo entre significante y significado no es una relación causalmente necesaria, sino que es creación humana (Coseriu 1986a, 59).

La lingüística, la ciencia que se pregunta por la aprehensión del ser por medio de una lengua histórica, ha de partir, pues, de una concepción determinada sobre el hombre. La relación entre las palabras y lo que esas palabras significan no es de reproducción de la realidad. Dicha relación no es causada, ni tiene base real. Es motivada sólo por convención³, κατά συνθήκην⁴, inmotivada naturalmente, pero obligatoria por convención. No queda más remedio que empezar a estudiar el por qué de todo esto. Y lo primero es saber qué es quien conoce y quien crea el conocer y lo conocido.

El saber originario que tengamos sobre el hombre nos determina el tipo de lingüística que hagamos. Veamos esto al revés: veamos cómo el no partir de una concepción radical sobre lo que es el hombre nos da una concepción

¹ Cf. Martínez del Castillo 1999, cap. 3.

² Coseriu 1985, 49,

³ Martí Sánchez (2001, 187) habla del cuestionamiento por la lingüística de hoy de *los tres grandes dogmas de la lingüística*. Esos tres grandes dogmas, dicotomías de Saussure, nunca han sido dogmas. Coseriu en 1957 negó la validez de la distinción sincronía-diacronía en la lengua real, y en 1967 hizo lo propio con la arbitrariedad del signo (cf. cf. respectivamente Coseriu 1988 y 1977).

⁴ Coseriu 1977, 3-59.

sobre el mismo que no nos lleva a nada. Ray Jackendoff, por ejemplo, concibe el hombre sólo biológicamente:

Este trabajo parte de la idea de que [...] el conocimiento y los valores humanos están enraizados en la herencia biológica, y acaba afirmando esta idea. De lo que se sigue que la investigación en ciencias sociales y del “comportamiento” debe ser sensible a los dictados de la naturaleza humana (Jackendoff 1988, 14).

Es decir, que los valores humanos al ser biológicos son materiales, y por tanto, se pueden determinar de alguna manera biológicamente. La herencia biológica dicta la naturaleza humana, por lo que el hombre es sólo biología. No es libre. Dice un poco más abajo en el mismo lugar:

Somos en todo caso seres humanos, condenados —o agraciados— a vivir nuestras vidas a través de la perspectiva que nos proporcionan estas mentes y estos cuerpos (subrayado de Jackendoff).

Es decir, y como podemos ver, en el hombre existe un componente biológico, que es el cuerpo, y otro componente que son los valores enraizados en la herencia biológica, nuestra mente, y otro, que no se especifica, que es referido en aquello de *Somos [...] seres humanos [...] condenados [...]*. Tres componentes, pues, de los que dos son biológicos, a los que hay que estudiar. Del tercero no se dice nada, ni siquiera si tiene alguna relación con lo que no existe sin él.

De forma semejante, George Lakoff se plantea el problema del ser humano cuando ya conoce lo que son las categorías, o *la forma como categorizamos*. Da por supuesto muchos principios que revelan su concepción sobre el ser humano y la relación que este mantiene con las categorías y la lengua. Para Lakoff, el punto de partida para estudiar la mente no es el ser humano, sino *las estructuras de la mente*. Pero, en realidad, al no definir qué son las categorías, ni qué son las estructuras de la mente, ni la relación que ambas realidades guardan entre sí, ni si tienen algo que ver con el hombre que conoce, Lakoff parte de la propia teoría de las categorías (cf. Coseriu 1990):

The question of what linguistic categories are like [...] affects our understanding of what language is (Lakoff 1990, 59).

Tanto las categorías lingüísticas como el lenguaje¹, cualquiera que sea la relación entre ellos, son realidades existentes en sí y por sí. Sólo nuestro entendimiento del lenguaje es lo que puede variar, y este entendimiento nuestro no es objeto de estudio. Para estudiar el lenguaje partimos de las categorías lingüísticas. Por otro lado, y con el mismo procedimiento, sabemos lo que son las categorías de nuestro sistema conceptual:

Linguistic categories should be of the same type as other categories in our conceptual system (Lakoff 1990, 58).

Con lo que se supone que ya conocemos el sistema conceptual. Sabiendo cómo “categorizamos”, sabremos cómo “pensamos”, y cómo “funcionamos”, con lo que el entendimiento de lo que es el ser humano se pondrá de manifiesto:

An understanding of how we categorize is central to any understanding of how we think and how we function, and therefore central to an understanding of what makes us human (Lakoff 1990, 6).

Y todo esto es así por un supuesto:

One of the principal claims of this book is that language makes use of our general cognitive apparatus (Lakoff 1990, 58).

Se trata en definitiva de un supuesto, supuesto que ni se ha probado, ni se ha intentado probar o justificar o, sobre todo, analizar en lo que tiene de verdad².

Si las categorías lingüísticas deben de ser las mismas que las categorías de nuestro sistema conceptual, por un lado, y si las categorías lingüísticas nos llevan a las categorías de nuestro sistema conceptual, por otro, quiere decir que ambas clases de categorías son distintas entre sí y existentes de por sí. Si nuestra capacidad conceptual, que tiene por misión categorizar, y esto, el categorizar, nos lleva a saber cómo pensamos y cómo funcionamos, es que la capacidad conceptual, el pensar, y el ser del hombre, son cosas distintas entre sí y cosas existentes, también, de por sí. De todas formas, lo que nos hace humanos, debe de ser, también, algo distinto, puesto que todas estas cosas son

¹ Lakoff no distingue la lengua histórica y el lenguaje. Usa el mismo término para designar a ambas realidades, lo que nos demuestra que, para él, el lenguaje o lengua es de una realidad objetiva, un algo existente de forma sustantiva.

² Cf. Martínez del Castillo 1999, cap. 2, para un análisis de la concepción de Lakoff; y Martínez del Castillo 2001b, para un análisis del fundamento del estudio de las estructuras mentales.

centrales, solamente, para entender lo que es lo humano. Pero ellos no nos dicen nunca qué es el ser humano.

En todo este razonamiento de Lakoff se da la afirmación implícita del método que se emplea en la lingüística cognitiva. Este es la inducción. De las categorías lingüísticas, hecho que se da como cierto, sin discutir si existen o cómo existen, se induce cómo es el lenguaje, el sistema conceptual, cómo pensamos y cómo funcionamos; y de estos conceptos inducimos qué y cómo es el hombre, inducción que es una mera insinuación, no un aserto que nos diga qué es el hombre. Es el método inductivo, el método experimental aplicado a los conceptos, el método de la comprobación, el método propio de lo que tiene realidad objetiva. Y en toda esta dialéctica todo se da como cosa, es decir, como algo objetivo, como algo en sí (el ser sustantivo, de Parménides), tanto las categorías lingüísticas, el lenguaje, el sistema conceptual o cognición, y el hombre.

Pero el procedimiento tendría que haber sido justamente al revés: puesto que el hombre es así y así, nos explicamos que la realidad sea así, que el hombre conciba la realidad así, y la exprese así y así. El método de estudio, al menos en sus inicios, es el método *a priori*, el método que trata de lo humano, interno y conocido previamente por el ser humano, el método de la deducción y la razón. Una vez establecidos todos estos elementos de forma inicial, en lo sucesivo tenemos que determinar lo que las estructuras mentales, las ideas, los significados, el lenguaje, tienen de objetivo, es decir de histórico. A este respecto dice Coseriu:

Uno de los errores que más afligen a la lingüística —y que también procede del considerar las lenguas como “cosas” y de la confusión entre ciencias del hombre y ciencias de la naturaleza— es el querer reducir los problemas teóricos (racionales) a problemas meramente “generales” (Coseriu 1988, 66-67).

De esta manera es sumamente importante tener una concepción radical sobre el hombre cierta, ya que el estudio que hagamos sobre las estructuras mentales debe ser adecuado a aquello sobre lo que se fundamenta. Si no tenemos una fundamentación filosófica cierta sobre lo que es el hombre, no podemos llegar a saber lo que son las estructuras mentales¹. El primero que

¹ Cf. las palabras de Coseriu respecto a las contradicciones en las que incurre Chomsky, cuando se basa en concepciones neopositivistas para atacar el positivismo (Coseriu, 1986b, 75).

utilizó este procedimiento, en lo que yo sé, fue Wilhelm von Humboldt, en su *hermenéutica trascendental y comprobación empírica*¹.

El problema del *logos*, que ahora se pretende explicar empíricamente como problema de la cognición es un problema muy antiguo. La lingüística cognitiva pretende explicar la cognición, es decir, cómo conciben y conocen los seres humanos. Y este problema tiene múltiples versiones, tanto desde la filosofía, como desde la lingüística. En la filosofía es el problema crítico, el problema de la teoría del conocimiento². En la lingüística, de una manera u otra, es el problema del significado, el problema de los contenidos de conciencia. Ya hemos visto que la función interna y, por tanto, definitoria del lenguaje, es significar, crear y fijar significados. El problema del *logos* necesita de una definición del lenguaje y del pensamiento, y estas dos realidades necesitan de una definición de lo que son los seres humanos. El problema del *logos* se desgaja del saber originario sobre el lenguaje, de la propia concepción sobre la competencia lingüística o saber lingüístico de los hablantes. Y la competencia lingüística refiere a los seres humanos que hablan, y que, por hablar, piensan. El problema del *logos* ha sido tratado directamente por lingüistas de la talla de Wilhelm von Humboldt³, Coseriu o Benjamin Lee Whorf. Es un problema que no es nuevo, y que se basa en la concepción radical sobre el ser humano.

El problema del *logos* o problema de la intelección es el problema del hablante que se acerca a la realidad, la aprehende, la selecciona, la abstrae, la concibe; utiliza su propio constructo de lo aprehendido y abstraído para hacer una representación simbólica de lo abstraído, darle un nombre utilizando procedimientos históricos, atribuirle una universalidad o esencia, relacionarlo, darle una designación y determinarlo. Es el problema de la transformación de lo dado por los sentidos en palabras históricas de una lengua, el problema del hombre en el mundo y de la respuesta que el hombre da a su vivir en el mundo (cf. Martínez del Castillo 1999).

El llamado problema de la cognición es un problema lingüístico planteado en la psicología y otras disciplinas afines. La lingüística no puede hacerse eco de esos planteamientos cuando desde dentro y debido a su objeto de estudio tiene respuesta al mismo. El estudio del problema del *logos* se ha

¹ cf. Di Cesare 1999.

² Cf. Ortega y Gasset, especialmente 1989, 1992a, 1992b, 1994.

³ Cf. Di Cesare 1999

de hacer desde el lenguaje y la lengua histórica, y, por consiguiente, desde la lingüística, y, más en particular, la lingüística histórica. Pero hemos de ser muy cautos a la hora de sacar conclusiones universales. Las conclusiones sacadas sobre elementos de tipo histórico tienen validez únicamente dentro de la historicidad de la lengua que se estudia. Pretender hacer una lingüística de lo universal a base de lo particular o histórico nos puede llevar a conclusiones equivocadas (cf. el problema de los universales en Coseriu 1987). Conclusiones del tipo,

Dixon has provided a superb example of how human cognition works. Though the details of categorization may be unique to Dyirbal, the general principles at work in the Dyirbal system show up again and again in systems of human categorization (Lakoff 1990, 95).

significan que hemos aceptado la creencia de que la cognición existe de por sí como ser sustantivo, y de que se nos ha olvidado que el dyirbal, por primitivo que nos pueda parecer, no es más que una lengua histórica, con la misma base que el inglés o el español. Como lengua histórica manifiesta la doble dimensión del lenguaje, la dimensión absoluta, creativa, y la dimensión histórica, por tanto, contingente y limitada. Si en dyirbal se categoriza como se categoriza, y si en moqui se categoriza de forma totalmente distinta, ambos hechos no tienen más valor que el hecho de que en inglés y en español se categorice de forma distinta. Las cuatro formas mencionadas son históricas, contingentes, no necesarias. Todas las lenguas llevan un pensamiento implícito, una metafísica como diría Whorf, o son manifestación del *λόγος σημαντικός*, como diría Coseriu.

(Language Design, Journal of Theoretical and Experimental Linguistics, 6 (2004), ISSN 1139-4218, págs. 103-138. Traducido al rumano publicado como apéndice en el libro 2011b, Lingvistica rostirii: logosul semantic și logosul apofantic. Argonaut & Scriptor. ISBN 978-973-109-267-6 (Argonaut) 978-606-92173-8-2 (Scriptor), ediție, traducere și cuvânt înainte de Cristian Pașcalau, págs. 207-42).

Capítulo 3: El estudio de las estructuras mentales¹.

Abstract. El problema del estudio de las estructuras mentales hoy se plantea desde la filosofía del lenguaje, la lingüística y algunas disciplinas experimentales. En determinadas orientaciones a este problema se le designa como el problema de la cognición, tratando a la llamada cognición como una realidad objetiva e independiente. Este artículo hace un análisis de la fundamentación teórica de algunas de las teorías que estudian el problema.

Introducción

El problema de las relaciones lenguaje pensamiento, y más en concreto, el problema de las estructuras mentales del sujeto hablante tiene hoy [2001] su más extendida expresión en el llamado problema de la cognición. El problema de la cognición, que también ha sido llamado problema de la intelección, es un problema largamente debatido en la historia del pensamiento. Se ha estudiado desde distintas perspectivas y desde distintos campos. El problema como tal, que hoy estudiamos en la lingüística, la filosofía y en algunas disciplinas experimentales, no es más que el problema del conocimiento, problema que fue planteado en la filosofía por Descartes, y que se viene estudiando desde entonces a nuestros días con distintos planteamientos. Dada la complejidad del problema, cabe señalar en él el estudio filosófico y el estudio lingüístico como dos facetas del mismo problema. Desde la filosofía, el lenguaje y la influencia o determinación que ejerce este sobre el conocimiento humano ha sido tratado por distintos pensadores antes del siglo XX, tales como Wilhelm von Humboldt con la llamada *hermenéutica trascendental y comprobación empírica*², o Cassirer. Pero es en el siglo XX cuando el lenguaje toma importancia primordial en el estudio de pensadores del problema del conocimiento. La filosofía del siglo XX se caracteriza por su interés por el análisis del lenguaje como objeto de todas las manifestaciones del conocimiento. Señalemos en este respecto a Bertrand Russell, Wittgenstein, Austin, Husserl, Merleau-Ponty, y

¹ Este artículo se publicó en *Odisea 1, revista de estudios ingleses*, 2001, ISSN 1578-3820, Almería: Universidad de Almería; 81-99.

² Di Cesare 1999.

Heidegger, quienes han hecho distintas formulaciones del problema desde el campo de la filosofía, la ciencia *a priori*, en lo que se conoce hoy como la filosofía del lenguaje.

Desde el campo de la lingüística el problema es un problema radical, puesto que se desgaja directamente del problema primero de todo estudio sobre el lenguaje, el problema del saber lingüístico o problema de la competencia lingüística. En este sentido, el estudio de las estructuras mentales no es más que el estudio de la naturaleza, extensión, contenido, y configuración de la competencia lingüística. Así es entendido el problema por los grandes pensadores de la lingüística del siglo XX, de los que a modo de ilustración señalaré a Saussure, Bloomfield, y en especial, Coseriu y Chomsky, quienes desde 1951 y 1957, respectivamente, toda su lingüística está orientada a explicar el problema de cómo y por qué hablan los hablantes.

No obstante, y dado su interés y radicalidad, en muchas ocasiones el problema de las estructuras mentales se trata como un problema independiente, llamando al mismo con un nombre específico, el problema de la *cognición* y la *cognición humana*. El problema de la cognición, por otro lado, se suele tratar relacionando entre sí conclusiones tomadas de disciplinas muy dispares, tales como la lingüística, la psicología, la semántica, y las ciencias sociales como la antropología o la etnología. Las disciplinas que hoy estudian el problema de la cognición, disciplinas en sí mismas autónomas, se suelen llamar las ciencias cognitivas¹, significando con ello la relevancia del problema, que en sí mismo es capaz de dar carácter a las disciplinas que lo estudian.

Es mi intención en este artículo hacer un análisis de los fundamentos teóricos que conducen al conocimiento de las estructuras mentales. En particular me detendré en la adecuación al objeto de estudio por parte de las distintas soluciones dadas al respecto.

El término *cognición humana* ha sido introducido en la lingüística, y hoy es ampliamente utilizado en la llamada lingüística y semántica cognitivas, y también en la psicología. El estudio de las estructuras mentales es objeto de especial interés en la lexicología y la semántica, disciplinas lingüísticas que aproximan sus objetos de estudio a los de la filosofía del

¹ Lakoff 1990, xiv.

lenguaje. Podemos, con esto parafrasear a Mundle¹ y decir que existe una lingüística *a priori*, la filosofía del lenguaje, y una lingüística *a posteriori*, la lingüística de las lenguas; o decir con Roland Eluird² que la lingüística y la filosofía del lenguaje tienen una historia en común.

Adecuación al objeto de estudio

Como con todo problema, el de las estructuras de la mente humana tiene sus propias exigencias. El problema de las estructuras mentales se ha de plantear en función de lo que son las estructuras mentales. Las conclusiones que saquemos del planteamiento que hagamos del problema, por muy certeras que puedan parecer, serán válidas o no, dependiendo de si el planteamiento es adecuado a lo que estudia.

Así, por ejemplo, cuando Eleanor Rosch estudia los colores tras Berlin y Kay³ y concluye que los colores principales (o focales, en sus propios términos) se corresponden con los *puntos cognitivos de referencia* (*cognitive reference points*), o cuando estudia los llamados *prototipos* y los establece como categorías mentales, de tal forma que una clase de objetos determinada, digamos con Rosch, los pingüinos, sean menos representativos que los petirrojos en la categoría PAJARO⁴, estas conclusiones habrá que tomarlas como válidas o no, dependiendo de la adecuación del planteamiento del problema a la naturaleza de las estructuras mentales. Habremos de ver si esas categorías de las que habla Rosch son o no adecuadas a lo que estamos estudiando, si ese carácter asimétrico que le atribuye Rosch es propio del objeto de estudio (las categorías mentales) o si es propio de la teoría que las estudia.

De igual modo cuando digamos con Chomsky⁵ que las categorías mentales se reducen a una idea muy abstracta, lo más abstracta posible, del tipo $S \rightarrow NP + VP$, habremos de analizar si ese concepto de abstracción es el adecuado para designar a las estructuras mentales, o en qué sentido dicho concepto de abstracción es adecuado para la descripción lingüística.

¹ Mundle 1970.

² Eluird 2000, 11

³ Berlin and Kay 1969

⁴ Cf. Lakoff 1990, 40-45.

⁵ Chomsky 1992, 108-126.

De igual modo podremos concluir sobre la adecuación del *método de estudio* empleado dependiendo, igualmente, de la naturaleza de las estructuras mentales. Así, por ejemplo, podremos emplear un método experimental, método *a posteriori*, o no; o podremos aplicar el método experimental a un aspecto del problema o a otro, dependiendo de la naturaleza de aquello que llamamos las estructuras mentales. Lo que llamamos estructuras mentales puede muy bien componerse o estructurarse en varios niveles, y es posible que en un nivel sea legítimo el método *a priori* y en otro el método *a posteriori* o *experimental*.

En el objeto que queremos estudiar, las estructuras mentales, podremos estar propensos a pensar que, tratándose de las estructuras mentales y considerando que las estructuras mentales han de darse en todos los individuos, se pueden ver indicios de estas experimentando en un grupo de hablantes, y que podremos concluir sobre las mismas en una experimentación con un grupo de muestra. Es decir, empleando el método *a posteriori* o *inductivo*. Este es el método de trabajo que realizan los cognitivistas y que propugna Lakoff¹. Así, Eleanor Rosch llega a hacer tests experimentales a un grupo de hablantes de la lengua dani, lengua aborigen de Nueva Guinea. La lengua dani sólo tiene dos palabras para designar los colores. Eleanor Rosch experimenta sobre un grupo de hablantes dani para ver si son capaces de distinguir los colores que llama focales. Con el mismo criterio e intención procede también con distintos grupos de niños de 3 y 4 años para comprobar si los colores son estructuras mentales en sí mismos. La interpretación de los datos experimentados de dicha manera es tomada por Rosch como prueba de la existencia en la mente humana de lo que llama los colores focales. Da fundamento a dicha conclusión el hecho de que, a pesar de que la lengua dani no tiene más que dos palabras, las personas sometidas a dicha experimentación fueran capaces de identificar dichos colores focales, por un lado, y por otro, el hecho de que a pesar de que los niños fueran suficientemente pequeños reconocieran dichos colores focales. La conclusión sacada, pues, es que los colores focales existen como estructuras mentales en los individuos².

Aceptar que el método experimental es el adecuado para la comprobación y descubrimiento de las estructuras mentales supone aceptar

¹ Lakoff 1990.

² Lakoff 1990, 40-41.

que las estructuras mentales son materiales, que la mente humana tiene una existencia concreta, que las categorías existen en sí mismas en la mente, que las categorías no son culturales, es decir, aprendidas de una comunidad de hablantes, y que el hombre, en definitiva, no es más que material, o si lo no es, lo es en cuanto a las categorías que informan su mente.

La adecuación de la disciplina y del método de la disciplina al objeto de estudio, pues, constituye el primer problema que nos hemos de plantear. Pero para buscar dicha adecuación hemos de plantearnos otros problemas anteriores.

A. La concepción original sobre el ser humano

El primer problema que ha de plantearse todo aquel que quiera estudiar cuáles son las estructuras mentales ha de ser preguntarse por la manifestación primera de las mismas, es decir ha de preguntarse por el lenguaje, y por la conexión que existe entre el lenguaje y quien lo produce. Las estructuras mentales, por su propia definición, son estructuras de la mente de los hablantes, y como tales están en todos los individuos, pero los hablantes en cuanto hablantes pertenecen a distintas comunidades lingüísticas históricas, es decir, a distintas lenguas. La concepción originaria sobre el ser humano determina todo nuestro quehacer sobre el problema puesto que, si concebimos el ser humano como sujeto, individuo que habla, las conclusiones a las que lleguemos serán acordes con el individuo que habla, es decir, con el individuo que concibe y habla cada vez que se relaciona con el mundo y con los demás. Si, por el contrario, concebimos que el habla reside no en el sujeto sino en la sociedad, las implicaciones serán muy diferentes (cf. 4)

Así, por ejemplo, si decimos con Whorf¹ y los cognitivistas² que las estructuras mentales son inconscientes negamos la creatividad del individuo que habla, con lo que estamos poniendo de manifiesto una concepción determinada sobre el sujeto que habla, es decir, sobre el ser humano. Y si negamos la creatividad del individuo que habla, reducimos, por un lado, el lenguaje a un algo concreto, mecánico, objetivo e independiente del individuo que habla, y por otro, reducimos el individuo que habla a un algo en donde el lenguaje, que ya hemos definido como concreto, mecánico,

¹ Whorf 1956, 82.

² Lakoff 1990, 6.

objetivo e independiente, se manifiesta. En una palabra: partimos de una concepción original sobre el ser humano que determina nuestro planteamiento sobre el problema de las estructuras de la mente humana. La adecuación que buscamos a dicho problema está necesariamente condicionada a este planteamiento previo del problema.

La concepción original sobre el ser humano, a la hora de estudiar las estructuras de la mente, se ha de definir en relación a los siguientes aspectos:

- a) En primer lugar, se ha de definir el ser humano en sí.
- b) En segundo lugar, se ha de definir el ser humano con relación al lenguaje. Hemos de definir el lenguaje sin olvidar que el lenguaje es la manifestación más genuina del ser humano.
- c) En tercer lugar, se ha de definir la relación entre el ser humano y las lenguas y estas con relación al lenguaje. Al igual que en el punto anterior hemos de concebir las lenguas en relación también a los seres humanos que las hablan. Y hemos de tener en cuenta que distinto del lenguaje las lenguas cambian, son históricas y contingentes.
- d) Y, en cuarto lugar, se ha de definir la fundamentación del lenguaje y las lenguas en lo que es el ser humano en sí mismo.

Es decir, tratando del lenguaje, las lenguas, y las estructuras de la mente humana hemos de tener en cuenta que estudiamos el ser humano y la manifestación más genuina del ser humano, la estructura de su mente que se manifiesta en el hablar (lenguaje) y en el hablar una lengua.

B. Concepción sobre el ser humano en sí mismo.

La definición del ser humano es un problema fundamental. Vamos a estudiar las estructuras mentales, y éstas, al menos racionalmente, se dan en el ser humano. Las estructuras mentales se pueden concebir como algo que se da en el ser humano, o como algo que constituye el ser humano, o como algo que crea el propio ser humano. Pueden ser algo material y concreto que se da en el ser humano, o algo inmaterial que el ser humano crea.

Así, para **Chomsky**, las ideas lingüísticas, es decir el saber lingüístico (la competencia lingüística, según su formulación), las estructuras mentales,

son innatas¹. Y si son innatas, tales ideas son comprobables, y al ser comprobables son concretas en sí y por sí. De ahí que el método experimental sea totalmente legítimo; y de ahí, también, que, para Chomsky, la lingüística descanse en la psicología humana². Chomsky, así, concibe el ser humano como un mero paciente de un proceso que se opera en su mente y, en definitiva, en su cuerpo. El ser humano no interviene en la aprehensión del mundo, meramente manifiesta lo que se opera dentro de sí. De esta manera las ideas lingüísticas se darían en el individuo de la misma manera que se dan en los individuos muchos procesos de tipo material como, por ejemplo, la digestión o el dar y transmitir la vida, o la vista, ejemplo al que Chomsky recurre.

Chomsky concibe el hombre compuesto de una doble sustancia: una sustancia corpórea, y otra sustancia, que Chomsky no califica, cuya esencia es el pensamiento³. La sustancia primera, la sustancia corpórea, se caracteriza por las propiedades esenciales de extensión y movimiento; y la sustancia segunda se manifiesta en el aspecto creador del lenguaje⁴. La sustancia segunda es la capacidad de

expresar pensamientos nuevos y entender expresiones del pensamiento enteramente nuevas (Chomsky 1992, 25).

Esta capacidad, sin embargo, no es absoluta. Se da dentro de un marco determinado:

la lengua instituida que es un producto cultural sujeto a leyes y principios que le son en parte peculiares y en parte [...] el reflejo de las propiedades generales del entendimiento (Chomsky 1992, 25).

Chomsky, y debido a su concepción sobre el ser humano como un ser compuesto de las dos sustancias referidas introduce el método experimental dentro de la lingüística para conocer las ideas lingüísticas de los hablantes enclavando la lingüística dentro de la psicología, como hemos visto. Pero Chomsky mismo no ve claro cómo se puede experimentar las ideas innatas en la mente humana. Para evitar este escollo Chomsky establece una serie de niveles en la competencia lingüística que pretenden, por medio de la

¹ Chomsky 1965, 25.

² Chomsky 1965, 19; 1992, 127.

³ Chomsky 1992, 25.

⁴ Chomsky 1992, 25.

abstracción (lo que Chomsky entiende por abstracción¹) transformar lo concreto en abstracto, y éste en una serie de principios, constituyendo así la base para explicar la universalidad de la competencia lingüística a todo el género humano. La competencia así abstraída es la *competencia lingüística subyacente* que tiene que ver con los conceptos de comportamiento, aprendizaje, y con aquello que se aprende². Es decir, la competencia lingüística subyacente es en principio concreta, y constituye así objeto de estudio de la psicología. Pero lo concreto se extiende en la competencia lingüística subyacente, y sólo en ella. A partir de la competencia lingüística subyacente se da, y la lingüística busca, lo abstracto, es decir, el esquematismo (que es lo que Chomsky considera como abstracto). Una gramática generativa es, para Chomsky, un proceso de abstracción y esquematismo. Es un sistema de reglas abstraídas de la competencia lingüística subyacente. Éstas están estructuradas por unos principios esquemáticos. Y de estos principios podemos abstraer otros, todavía más abstractos y más esquemáticos, hasta llegar a constituir los principios más esquemáticos de todos, que son los que estructuran la inteligencia humana. Y estos principios ya depurados de todo lo concreto y convertidos en un lenguaje formal han de ser comunes a todas las lenguas, con lo que llegamos a la explicación del lenguaje como una facultad humana universal³. El papel desempeñado en este proceso por las lenguas y la experimentación sobre los individuos, primero, y sobre las lenguas, después, es, pues, determinante. Y la concepción sobre el ser humano que da base y soporte a todo este proceso de abstracción es el ser humano pasivo, es decir, el ser humano que no crea ni el lenguaje, ni las ideas de su propia mente, ni mucho menos las ideas universales que constituyen su inteligencia, y que son meros esquemas abstractos.

Y esto, como hemos visto, depende de la concepción originaria sobre la relación que guarda el lenguaje con el sujeto que habla, concepción que no es más que una manifestación sobre la concepción original del hombre. Chomsky, y como hace notar Coseriu⁴, no cree en la creatividad del hombre,

¹ Chomsky utiliza el concepto de abstracción con la intención de llegar a un esquematismo o una representación formal de lo que es la esencia del lenguaje, cf. Martínez del Castillo 1999, 1.5.1 y 1.6.1.

² Chomsky 1992, 127

³ Cf. Chomsky 1992, 124.

⁴ Coseriu 1992, 225.

por lo que se ve forzado a buscar el lenguaje en la propia naturaleza psíquica del hombre, a reducir la creatividad a la experiencia. En definitiva: la concepción originaria sobre el hombre y, por consiguiente, sobre la relación que une el lenguaje con el ser humano es determinante para el estudio de las estructuras mentales.

De igual modo, para los seguidores de **la fenomenología de la percepción**, pongamos por caso, Juan Vázquez¹, la interpretación del mundo, la realidad y las propias estructuras de la mente, depende de la forma como concebamos el ser humano. Vázquez concibe el ser humano como la unidad del sujeto que se proyecta en el mundo². La interpretación de la realidad y del mundo, el significado o las estructuras de la mente humana, vienen determinados por lo que Merleau-Ponty llamó el *sentido perceptivo*. El *sentido perceptivo* es aquello que el sujeto cognoscente busca en el mundo. Así si yo, por ejemplo, busco hacer fuego, lo que veo no es más que lo que busco en las cosas,

el sentido de que aparecerán revestidas las ramas de los árboles y la maleza derivará precisamente de esa intencionalidad que subyace al poder escudriñador de mi mirada. Veo aquello que busco y lo buscado se hace presente como lo que cumple o decepciona el sentido de mi búsqueda, siendo la conciencia en tanto que existencia, [...], la fundadora e instauradora del sentido (Vázquez 1986, 45).

Es decir, la concepción de que el hombre es un sujeto que se proyecta en las cosas y en el mundo me hace a mí ver lo que busco en las cosas. Y en efecto, concibo las cosas como aquello que quiero o necesito.

Esta concepción, como se verá, es diametralmente opuesta a la postura pasiva de aquel que comprueba las ideas que hay en su mente. Si bien en la concepción fenomenológica el sujeto es el creador de su conocimiento, en la concepción de Chomsky no existe un sujeto, un algo activo, sino un objeto psicológico en donde se da el conocimiento. Y esta justificación es la que da el propio Vázquez para justificar su concepción sobre el conocimiento, la realidad y el mundo³. La concepción original sobre el ser humano es determinante, pues, en el estudio de las estructuras mentales.

¹ Vázquez 1986-

² Vázquez 1986, 42.

³ Cf. Vázquez 1986, 42.

Y ésta es, también y precisamente, la crítica que el propio Juan Vázquez hace de **Bertrand Russell**. Según Vázquez, Russell da por hecho que el sujeto humano es un compuesto de mente y cuerpo, en primer lugar; y, en segundo lugar, que la mente capta empíricamente de los objetos la función de mera percatación (*awareness*) de aquello que es dado directamente a los sentidos. De esta manera, para Bertrand Russell, el conocimiento viene dado en lo que llama los *sense-data*, los sentidos, que decimos en español. El aspecto perceptivo de los objetos depende, tanto de los objetos físicos, como de la constitución orgánica del sujeto cognoscente, la perspectiva de este, o del medio en que se produce la percepción, etc. El papel de la mente se limita a darse cuenta, a percatarse de la percepción¹.

Por otro lado, la justificación de las diferencias que podemos encontrar entre las distintas concepciones de **Wittgenstein** entre sí, la del Wittgenstein del *Tractatus* y el Wittgenstein de *Philosophical Investigations* se deben, también, a la distinta concepción original sobre el ser humano. Según Rábade², el primer Wittgenstein parte de una gnoseología centrada en la conciencia humana. Desde esta perspectiva, Wittgenstein llega a concebir un lenguaje ideal, un lenguaje con rigor lógico formal, que expresa la relación entre signo y objeto, y que comprueba las deficiencias y lagunas del lenguaje natural. A cada palabra del lenguaje corresponde un objeto en una relación unívoca. La gnoseología del primer Wittgenstein tiene que ver con un ser humano centrado en su conciencia, los contenidos de su conciencia, y las estructuras de su conciencia. En esto Wittgenstein sigue la tradición iniciada por Descartes y cultivada por Kant, entre otros³. El segundo Wittgenstein pasa a una gnoseología centrada en el lenguaje, concebido este como la apertura del hombre a la realidad histórico-social, a la comunicación entre las personas y a las relaciones interpersonales. En el segundo Wittgenstein el significado de las palabras es el uso que se hace de ellas. De aquí el aforismo que recoge Eluerd⁴: *Ne cherchez pas le sens, cherchez l'usage*. Es decir, la conciencia del primer Wittgenstein, una conciencia lógico-semántica, se abre, en el segundo Wittgenstein, a la conciencia semántico-

¹ Cf. Vázquez 1986, cap. I, 2.

² Rábade 1995, 115-122.

³ Cf. Rábade, *ibidem*.

⁴ Eluerd 2000.

pragmática. La concepción sobre el hombre cambia, y cambia, también, la interpretación semántica.

Por último, para **Lakoff y los cognitivistas** el punto de partida para estudiar el problema de las estructuras de la mente no es el ser humano. El punto de partida es pretendidamente las propias estructuras de la mente. Pero en realidad, al no definir ni al ser humano, ni a las estructuras de la mente, ni a la relación que guardan entre sí, Lakoff y los cognitivistas parten de la propia teoría lingüística. Lakoff, así, no estudia las estructuras de la mente en sí mismas, sino que estudia las categorías, y asume que las categorías revelan las estructuras de la mente, la *cognición*. Cuando ya conozcamos qué son y cuáles son las categorías entonces podremos saber algo sobre el pensamiento, su funcionamiento y el ser humano. Es decir, que las categorías y la llamada categorización son anteriores a toda otra consideración. Dice Lakoff:

An understanding of how we categorize is central to any understanding of how we think and how we function, and therefore central to an understanding of what makes us human (Lakoff 1990, 6).

El punto de partida, pues, es la categoría. Lo que lleguemos a conocer tras analizar las categorías de la mente humana en principio es desconocido. Lo que sean los seres humanos es una cuestión que nos la va a desvelar la teoría sobre las categorías. No se trata de llegar a conocer las categorías de la mente según una concepción sobre el ser humano y sobre lo humano, sino de desarrollar en toda su extensión la teoría sobre las categorías y, tras esto, llegar a conocer el ser humano. Esta actitud revela una concepción ingenua sobre lo que es el objeto de estudio. Partir sin supuestos ideológicos para estudiar un objeto de estudio humano (las estructuras de la mente son humanas, por definición) llega a confundir la teoría, las categorías y la categorización, con aquello que queremos estudiar. La categoría en sí misma es un objeto mental que pertenece a una teoría. No es ni mucho menos el objeto de estudio. Si el objeto de estudio se puede estudiar mediante la categoría, esta será adecuada a eso que quiere explicar la teoría. Pero aun en este caso, el objeto de estudio, es decir, lo que llamamos las estructuras de la mente, serán anteriores a toda teoría.

Las categorías, por otro lado, no se definen en sí mismas, según Lakoff. Se definen por lo que las cosas tienen en común, como tradicionalmente dice que se ha mantenido, y por una serie de principios que extienden lo que las

cosas tienen en común. Y esto es así porque es así como categoriza la gente¹. La forma como la gente categoriza nos hace comprender cómo y de qué naturaleza son las categorías. Las categorías son asimétricas, automáticas e inconscientes. Las categorías son fundamentales para comprender todo lo que es el ser humano:

There is nothing more basic than categorization to our thought, perception, action and speech (Lakoff 1990, 5)

Es decir, la categoría es el principio original del ser humano, tanto de su actividad de tipo intelectual como del pensar, su actividad sensitiva como la percepción, la propia acción, y el lenguaje. Se podría decir que las actividades más genuinamente humanas como las nombradas y, por consiguiente, el ser humano, son por las categorías, y no al revés: que las categorías sean por el ser que las ha creado y las crea.

Hay, en esta concepción una serie de supuestos que no se explican. Uno de ellos es la existencia misma de las cosas. Las categorías existen por los principios que las cosas tienen en común y por los principios que extienden lo que las cosas tienen en común. ¿Quién y cómo percibe las cosas, si para percibir las cosas necesitamos las categorías, y para formar las categorías necesitamos las cosas? Aparte de la petición de principio que este razonamiento implica, las cosas, al menos, aparecen sin explicación alguna. Por otro lado, si las categorías son frutos del pensar, ¿cómo se forman las propias categorías si el pensar como tal las necesita? ¿Qué son antes las categorías o el pensar? Por otro lado, si las categorías son centrales para la acción, ¿En qué sentido se da la acción y en qué sentido es la categoría central para la acción? Y lo mismo podríamos decir del lenguaje.

La teoría y las conclusiones a las que llegan Lakoff y los cognitivistas están de acuerdo con estos supuestos no explicados. Existen categorías concretas y categorías abstractas. ¿Puede haber categorías existentes en sí aparte de lo que representen? Las categorías son automáticas e inconscientes. Las categorías se conocen por el método experimental. La teoría cognitivista se basa en las conclusiones de la psicología. Y la teoría cognitivista abarca una serie de teorías (la teoría de los prototipos, la teoría de los esquemas imagísticos, la teoría de los marcos semánticos, la teoría de las metáforas conceptuales, de las categorías radiales, de los conceptos de nivel básico, de

¹ Cf. Lakoff 1990, 5 y 6.

los conceptos contestados, de los espacios mentales¹. Es decir, se trata de un conglomerado de teorías que no tienen en común más que la finalidad de querer buscar las categorías de la mente, el método experimental, y el enclavamiento de la cognición dentro de la psicología humana. Si con estos supuestos llegamos a saber sobre el pensar es que el pensar es material. La materia llegaría, así, a pensar.

En definitiva, la teoría cognitivista no se plantea la naturaleza de aquello que quiere estudiar. El primer problema que hay que encarar a la hora de buscar las estructuras de la mente humana es la concepción sobre la propia mente humana, la concepción original sobre el propio ser humano.

C. El ser humano y el lenguaje.

La concepción original sobre el ser humano lleva consigo la definición de la relación del hombre respecto del lenguaje, o lo que es lo mismo la definición del lenguaje en sí, puesto que es inconcebible pensar el lenguaje sin el hombre. El lenguaje, como primera comprobación, no es más que la actividad universal del hablar. Todos los seres humanos hablan, y no existe ninguna comunidad humana, ni ha existido jamás, que no disponga de esa facultad que se manifiesta en el hablar y que llamamos el lenguaje.

Hasta ahora he dado por supuesto que las estructuras lingüísticas son las mismas que las estructuras de la mente. Y racionalmente es así. Todo el problema estriba en dilucidar la relación que existe entre el lenguaje y el ser humano, es decir en definir qué es el lenguaje, puesto que el lenguaje se da y existe sólo en el ser humano que habla. El hablar es siempre hablar sobre las cosas, y el hablar lleva consigo aprehender y concebir las cosas. La definición más certera del lenguaje y las palabras más esclarecedoras del problema que estamos tratando son las palabras de Coseriu, que no me resisto a citar:

El lenguaje es aprehensión del ser, pero no por parte de un sujeto absoluto, ni del individuo empírico, sino por parte del hombre histórico que, precisamente por ello, es al mismo tiempo un ente social (Coseriu 1985, 32).

Es decir, el lenguaje implica el entender; o mejor: el entender es la condición del lenguaje, de tal manera que, si no hay aprehensión del ser, si no hay intelección (sujeto que entiende) no hay lenguaje. Por consiguiente,

¹ Lakoff 1990 y 2000.

hay que buscar las estructuras mentales en el lenguaje. Coseriu habla en esa misma cita del hombre histórico. Este problema lo veremos más abajo.

Esta es la concepción de base de los distintos analistas que quieren descubrir las estructuras de la mente. **Whorf** habla de una dependencia por parte de la gente¹ de las estructuras lingüísticas hasta el punto de que los individuos conciben la realidad de la forma como su lengua estructura las cosas de la realidad:

We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated (Whorf 1956, 214).

De esta manera un hablante de la lengua moqui concibe lo real sin necesidad de hacer referencia alguna al concepto de tiempo, ni de espacio; sin necesidad de hacer la distinción entre presente, pasado o futuro; sin necesidad de gesticular ni relacionar las cosas espacialmente; sin necesidad de hacer la distinción entre masculino y femenino. Estos conceptos son imprescindibles, sin embargo, para un hablante del inglés, o de una lengua llamada por Whorf lengua SAE²: Pero, por contra, un hablante moqui ha de emplear otros conceptos que le impone su lengua, los conceptos que Whorf llama YA MANIFIESTO y QUE SE MANIFIESTA³, los conceptos de intensidad y de vivencia de las cosas.

Estos conceptos representan estructuras lingüísticas que son las estructuras que determinan el pensamiento de los hablantes (cf. Whorf 1956, 57-64). Las estructuras de la mente, para Whorf, no obstante, no son sólo las de una lengua particular determinada. Las estructuras de la mente, para Whorf, son el conjunto de estructuras mentales que revela cada lengua, especialmente, si es una lengua exótica, como el moqui, el azteca, el nahualtí,

¹ Whorf no llega a plantearse la distinción entre el ser humano y los individuos. Se refiere al ser humano designándolo como la gente (*people*) y entre la gente y el lenguaje concibe un nivel intermedio al que llama el pensamiento habitual de la gente, designando con este último término las formas irreflexivas del hablar y concebir de la gente (cf. Whorf 1956, 134-159).

² *Standard Average European* (Whorf 1956, 138), significando con esto que las condiciones en las que se han desarrollado las lenguas indoeuropeas son básicamente las mismas. Whorf, por otro lado, no se plantea el problema del cambio lingüístico ni la evolución diacrónica de las lenguas.

³ Whorf 1956, 59.

o el navaho. Las estructuras de la mente están en las cosas, pero los hombres sólo pueden llegar a conocerlas si se las enseña su propia lengua. La visión que cada hablante tiene de la realidad y del mundo es relativa. Cada hablante ve solamente lo que su lengua le ha enseñado. De esta manera Whorf aboga por el conocimiento de todas las lenguas como el método más seguro para conocer de manera científica lo real y el mundo. Las lenguas son las que nos enseñan la realidad y el mundo y constituyen la base para desvelar las estructuras de la mente. Las estructuras de la mente se resuelven en la modelación, *pattern o patternment*¹.

De la misma manera cuando **Chomsky** busca un esquematismo abstracto a través de las lenguas particulares busca las estructuras de la mente humana. Es decir, en el lenguaje están contenidas las estructuras de la mente humana:

Lo importante es la evidencia que nos proporcionan [las nociones de “cercanía” y “distancia”] a favor de la idea de que las estructuras profundas, que a menudo son bastante abstractas, existen y juegan un papel crucial en los procesos gramaticales que utilizamos al producir y entender oraciones. Por consiguiente, estos hechos apoyan la hipótesis de que las estructuras profundas del tipo postulado por la gramática generativa transformacional son estructuras mentales reales (Chomsky 1992, 181).

Aparte de la consideración como “real” de las estructuras de la mente, lo importante es comprobar cómo las estructuras lingüísticas yacen y se basan en las estructuras de la mente. Para Chomsky, las estructuras de la mente se inducen, es decir, tras comprobar las estructuras más esquemáticamente abstractas de las lenguas particulares podemos llegar, por inducción², a las estructuras universales o estructuras de la mente humana. El método para llegar al conocimiento de las estructuras mentales, pues, es un método *a posteriori* enclavado en un proceso de abstracción y esquematismo desarrollado en las lenguas particulares, cada una de ellas analizada en sí misma. Tras deslindar lo que pertenece a cada lengua, nos ha de quedar lo que pertenece a la mente humana. En esta concepción subyace, como se puede ver, el supuesto de que todas las lenguas son esencialmente

¹ Cf. Whorf 1956, 207-270.

² Proceso del razonar consistente en sacar conclusiones desde lo particular a lo general o universal, lo contrario de la deducción. La inducción en la ciencia no es un método fiable.

lo mismo salvo diferencias de matices, los cuales son despreciados en la abstracción.

El método postulado por los cultivadores de **la semántica cognitiva**, cuyo máximo interés estriba en descifrar las estructuras de la mente por medio de las estructuras lingüísticas, es algo distinto. Cuando Lakoff¹ proclama que uno de los propósitos de la lingüística cognitiva consiste en diseñar de forma genérica la categorización humana, categorización que no es simétrica, Lakoff incluye en dicha categorización tanto las categorías existentes en la lengua, como las categorías que actúan pero que no existen en la lengua como categorías formadas, tanto los prototipos de Rosch, como los modelos cognitivos ideales; tanto las categorías radiales, como las categorías *ad hoc* de Barsalou². En cualquier caso, las categorías revelan los modelos cognitivos ideales, los cuales son parte de la cognición humana, y esta nos revela las categorías de la mente. El método de conocimiento de las estructuras mentales es, pues, la abducción, método también llamado inducción hipotética o inferencia hipotética³. Los cognitivistas no se preocupan de llegar a conocer las estructuras mentales. Simplemente se conforman con ver cómo operan las estructuras mentales cuando los hablantes hablan. No les interesa, como a Chomsky, analizar las lenguas para después inducir las estructuras mentales. A los cognitivistas, les basta con saber cómo operan los modelos cognitivos ideales, y de ahí, mediante la abducción, inferir cómo debe de ser la categorización, con lo que de aquí infieren también cómo deben de ser las categorías mentales. Lakoff no se refiere a las estructuras mentales, sino que las designa con expresiones como el pensamiento, el razonar, la inferencia humana, la estructura conceptual. Sus conclusiones no son resultados ciertos, son hipótesis que tratan de confirmar.

Por ejemplo, hablando Lakoff de la función que desempeña la estructura interna de los prototipos de Rosch, dice:

¹ Lakoff 1990, 45.

² Barsalou 183; 1984.

³ Proceso del pensar utilizado por Antilla y formulado por C.S.Peirce que consiste en suponer la verdad de un aserto particular para inferir sobre un principio general o universal que subyace al mismo. Peirce lo formula como: *The surprising fact, C, is observed, But if A were true, C would be a matter of course. Hence there is reason to suspect that A is true* (ápuđ Anttilla 1977, 14).

This point is extremely important. Category structure plays a role in reasoning. In many cases, prototypes act as cognitive reference points of various sorts and form the basis for inferences (...). The study of human inference is part of the study of human reasoning and conceptual structure; hence, those prototypes used in making inferences must be part of conceptual structure (Lakoff 1990, 45).

Es decir, aquí todo son inferencias de distintas hipótesis. Fijémonos en su razonamiento. Las estructuras categoriales desempeñan un papel en el razonamiento, tanto que en el razonamiento los prototipos en muchos casos desempeñan un papel como puntos de referencia cognitiva, siendo así la base para los procesos de inferencia. Ahora bien, el estudio de la inferencia humana es parte del estudio del razonamiento y de la estructura conceptual. Por consiguiente, los prototipos que se emplean en esas inferencias tienen que ser parte de la estructura conceptual. ¿Cómo se puede inferir algo acerca de algo por la contigüidad de su estudio? ¿no es el estudio de un algo distinto a eso que se estudia? Y las conclusiones que saca Lakoff no son sobre las categorías de la mente sino sobre la teoría sobre las categorías¹; no sobre el objeto de estudio sino sobre el medio de que se valen para el estudio. La teoría deber servir a aquello que estudia, y como teoría, no debe confundirse con lo estudiado.

No hay una afirmación sobre las estructuras mentales en los cognitivistas. Tampoco hay un interés por llegar hasta ellas. Basta con inferir sobre la naturaleza de las categorías, dando a entender con ello que inferimos sobre las estructuras de la mente. Pero fijémonos de nuevo. Las categorías desempeñan un papel en el razonamiento (primera hipótesis). Las categorías se identifican con los prototipos (segunda hipótesis). Los prototipos en muchos casos —no hace falta que sean en todos los casos— forman la base de las inferencias (tercera hipótesis). El estudio de la inferencia es parte del estudio del estudio del razonamiento. Conclusión: tiene que haber una conexión entre la inferencia y el razonamiento.

Todo son hipótesis, y todo son elucubraciones. Y esto es consecuencia de no haberse preguntado por la naturaleza de eso que quieren estudiar, es decir, de no haberse preguntado por la naturaleza de las estructuras mentales. Si dicho problema hubiera sido planteado, habría que haber visto la relación que las estructuras mentales tienen con el lenguaje, con la lengua, y con quien

¹ Coseriu 1990.

produce el lenguaje y la lengua. En definitiva, tendrían que haberse preguntado por el ser humano, su naturaleza, y su manifestación más genuina. Las estructuras mentales no son más que el propio ser humano en cuanto que concibe y habla.

Por otro lado, y a manera de ilustración el papel dado a las categorías *ad hoc* es sumamente ilustrativo. Las categorías *ad hoc* son

categories that are not conventional or fixed, but rather are made up on the fly for some immediate purpose (Lakoff 1990, 45).

Estas categorías nos confirman también la hipótesis sobre las categorías. Y el razonamiento es un encadenamiento de inferencias. Las categorías *ad hoc* muestran una estructura prototípica, porque tales categorías están determinadas por un fin; ahora bien, una de las funciones de las categorías es que están determinadas por sus fines (inferencia hipotética sobre lo dado anteriormente). Por consiguiente, se confirma la hipótesis de que las categorías tienen efectos prototípicos (nueva inferencia hipotética), y éstos definen a las categorías¹. Pero aparte de tanta hipótesis, la inferencia es sobre la teoría, sobre cómo deben de ser las categorías, no sobre lo que busca la teoría, sobre lo que estudiamos, las estructuras de la mente, salvo que de antemano sepamos que hay una identidad entre esas categorías y las estructuras de la mente, cosa que todavía no se ha probado.

D. El lenguaje y las lenguas

En la búsqueda de las estructuras mentales la existencia de las lenguas y la variedad de estas puede parecer un impedimento. El tratamiento que se ha dado a este aspecto es muy desigual.

Para **Whorf**, la variedad lingüística es una ventaja. Los seres humanos son incapaces de conocer por sí mismos el mundo y la realidad. Están totalmente mediatizados por su lengua. Las lenguas son algo así como ventanas que nos permiten ver una parte de la realidad, pero no toda la realidad. Para conocer el mundo necesitamos conocer muchas y muy variadas lenguas. El conocimiento que nos proporciona la ciencia positiva es un conocimiento viciado por el saber lingüístico de nuestra propia lengua que dio la base a la ciencia. La física occidental ha desarrollado los conceptos de espacio y tiempo, porque las lenguas occidentales o SAE han mostrado

¹ Cf. Lakoff 1990, 45.

dicho aspecto de la realidad. Ese conocimiento, que es científico y por tanto verdadero, no es toda la verdad. Es meramente una parte de la verdad:

Every language and every well-knit technical sublanguage incorporates certain points of view and certain patterned resistances to widely divergent points of view (Whorf 1956, 247).

El problema, pues, no es de las ciencias positivas sino de los aspectos que según los cuales se han desarrollado las ciencias positivas. El problema es un problema lingüístico, que hace que cada ciencia se desarrolle de acuerdo con esos supuestos. Insistir en estudiar más y mejor los aspectos que nos revelan las ciencias positivas, no nos lleva a toda la verdad. Cada lengua nos muestra una parte de la realidad, parte que es tan verdadera como las múltiples partes que nos quedan por ver. Las partes de la realidad que nos quedan por ver sólo nos las pueden mostrar las otras lenguas. La parte de verdad que nos muestra cada lengua es como un freno al desarrollo de la ciencia, que es la disciplina o conjunto de disciplinas que nos han de mostrar la verdad sobre la realidad y el mundo. El problema con cada lengua particular es que las lenguas no son fenómenos planetarios y su enseñanza sobre la realidad y el mundo es limitada. El estudio de todas las lenguas, si es esto posible, o del mayor número de lenguas posible, nos llevará a conocer la verdad de la realidad y del mundo:

A noumenal world —the world of hyperspace, of higher dimensions— awaits discovery by all the sciences, which it will unite and unify, awaits discovery under its first aspect of a realm of PATTERNED RELATIONS, inconceivably manifold and yet bearing a recognizable affinity to the rich and systematic organization of LANGUAGE, including au fond mathematics and music, which are ultimately of the same kindred as language. (Whorf 1956, 247-248).

Esta idea de una ciencia de la verdad fundada en lo que nos muestran las lenguas va más allá de lo que es la realidad física. Es un anticipo o antesala del mundo de lo desconocido:

The PREMONITION IN LANGUAGE of the unknown, vaster world —that world of which the physical is but a surface or skin, and yet we ARE IN, and BELONG TO (Whorf 1956, 248).

Es decir, en la pluralidad de las lenguas está todo el conocimiento al que puede llegar el hombre. Este conocimiento supone lo conocido más lo desconocido, lo que nos queda por ver, y todavía no hemos llegado a ver,

debido, precisamente, a que la ciencia se ha desarrollado como una ciencia de aquellos aspectos que nos muestran las lenguas occidentales. Si alguna vez desarrollamos una ciencia de esos otros aspectos y conceptos que nos muestran las otras lenguas, las lenguas exóticas, sobre todo, la ciencia será total y comprehensiva de la realidad, el mundo, y el más allá.

Y Whorf, a manera de ilustración, nos muestra algunas cosas, que de desarrollarse científicamente nos podrán dar conocimiento sobre realidades insospechadas. Valga, por ejemplo, el concepto de intensidad de los moqui, o el triple concepto de causa de la lengua *coeur d' alene*, o la doble relación referencial del sujeto en japonés, o el doble pronombre personal de tercera persona en las lenguas algonquinas, o el doble tipo de pasado que distingue la lengua chichewa, lengua zulú africana. La ciencia occidental está viciada porque sólo estudia una parte de lo real, sólo lo real que ven las lenguas occidentales:

Scientific language, being founded on Western Indo-European and not on Hopi, does as we do, sees sometimes actions and forces where there may be only states. For do you not conceive it possible that scientists [...] all unknowingly project the linguistic patterns of a particular type of language upon the universe, and SEE them there, rendered visible on the very face of nature? (Whorf 1956, 263).

Las lenguas, por consiguiente, cada una con su peculiaridad respectiva, especialmente si es una lengua exótica, pueden contribuir al descubrimiento de la verdadera ciencia. La verdadera ciencia es aquella que pueda descubrir todas las relaciones de significación que existen en la realidad y en el mundo, y que nos conduzca hacia la visión global del hiperespacio, de las dimensiones superiores, y de lo desconocido. Y esto sólo puede ser alcanzado por las ciencias positivas, pero estas han de cumplir una condición: han de estar guiadas por una lingüística que incluya la totalidad de las lenguas del mundo.

El problema de la variedad lingüística, así mismo, es una ventaja para **Chomsky**, pero de modo distinto. Para Chomsky, la variedad lingüística puede llevar con mayor facilidad al conocimiento de las estructuras mentales, pero las lenguas particulares, la variedad de estas no son imprescindibles para el funcionamiento de la teoría lingüística. La lingüística generativa es una teoría suficiente en sí misma para llegar al conocimiento de las estructuras mentales. La existencia real de la variedad lingüística

puede ser una ventaja, puesto que puede hacer más fácil el proceso de abstracción y esquematismo que nos dé la estructura de la mente humana. La finalidad de la teoría lingüística de Chomsky es reducir mediante la abstracción la estructura lingüística a un esquema. Este esquema, por su propio carácter, ya es reducción al mínimo de lo que representa, y ya es abstracción simbólica de lo que representa, y como tal nos habla de la gramática universal y de las estructuras mentales. El esquematismo se puede alcanzar meramente con el análisis de una sola estructura lingüística, que se ha de reducir de la manera descrita, tanto en el nivel fonológico, como en el sintáctico (que incluye también al morfológico), como en el semántico. Una vez reducido, ya no es lengua, es estructura profunda, primero, y tras sucesivas reducciones, gramática universal, y, por consiguiente, estructura de la mente humana. Si en este proceso añadimos la comparación de las lenguas entre sí, el esquematismo representará con más propiedad la estructura de la gramática universal y la estructura de la mente humana. El papel de la variedad lingüística, pues, no es imprescindible. La teoría lingüística es suficiente por sí misma.

Así, veamos las siguientes oraciones analizadas por Chomsky¹,

1. *John is certain that Bill will leave*
2. *John is certain to leave.*

Dos asertos con la categoría de oración. Las respectivas estructuras superficiales se pueden representar como:

- 1'. [0[John NP][is VP[certain AP[that 0[Bill NP][will leave VP]]]]]
- 2'. [0[John NP][is VP[certain AP][to leave VP]]]

Para Chomsky, es incuestionable que cada oración de una lengua tiene una estructura más o menos parecida a esta. La misión del lingüista debe ser intentar formular un conjunto de reglas que generen un número infinito de estructuras superficiales, una para cada oración de la lengua. La teoría lingüística ha de establecer la manera cómo se generan estas estructuras en cualquier lengua humana, y los principios generales que gobiernan estos sistemas de reglas expresados por los hechos de una u otra lengua. Es decir, el lingüista ha de establecer, a partir de datos concretos, a partir de la estructura superficial de las oraciones, con ayuda de una teoría generativa

¹ Chomsky 1992, 268 y ss.

adecuada y por medio de la abstracción, los principios últimos que rigen esa estructura superficial. Los principios últimos, por su propia definición, son los esquemas mentales.

Así, pues, y dicho a la inversa: todas las estructuras superficiales de una lengua se generan a partir de estructuras del tipo más abstracto, que son las estructuras profundas, mediante las llamadas transformaciones. El conjunto infinito de estructuras profundas se especifica mediante un conjunto de reglas de base. Las transformaciones, aplicadas a las estructuras profundas generan finalmente las estructuras superficiales de las oraciones de la lengua. De esta manera un conjunto de reglas de base que definan una clase infinita de estructuras profundas y un conjunto de transformaciones gramaticales puede servir para generar las estructuras superficiales. La estructura profunda de 1, y 2 sería (Chomsky 1992, 269-70):

1". igual a 1'.

2". [0[NP[0[John NP][to leave VP]]][is VP[certain AP]]]

Las operaciones que derivan 2' de 2" incluyen una operación de extraposición (*certain*). Esta operación de extraposición y la operación de reemplazamiento de *it* nos da 3:

3 [0[it NP][is VP[certain AP][that 0[John NP][will leave]]]]

Así, pues, la gramática generativa transformacional sostiene que todas las estructuras superficiales están formadas por la aplicación de tales transformaciones. Las oraciones 1 y 2 son similares por lo que a su estructura superficial se refiere, pero sus estructuras profundas son muy distintas. Las estructuras profundas son muy limitadas en su variedad, y resulta que hay condiciones universales que limitan muchísimo la clase de reglas posibles. Una lengua contiene reglas que asocian estructuras profundas con representaciones deducidas de la semántica universal, y reglas fonológicas que relacionan las estructuras superficiales con representaciones deducidas de la fonética universal. La estructura superficial no puede contribuir al significado¹.

Las estructuras profundas abstractas como las ilustradas en el tipo 3 desempeñan un papel esencial para la representación mental de las oraciones. La prueba a este aserto es el tipo de nominalizaciones que dichas oraciones

¹ Cf. Chomsky 1992, 267-271.

admiten. No siempre es posible sustituir dicho tipo de oraciones por una nominalización de sus frases constituyentes (ejemplo, *John's certainty that Bill would leave* o, *John's certainty to leave*). De este tipo de oraciones, explicados en un nivel más profundo, podríamos formular un principio de gramática universal a partir del cual se siguiera que las frases nominales en cuestión solamente corresponderían a la estructura profunda de sus oraciones correspondientes¹. La conclusión es que dicha nominalización en tanto en cuanto corresponde a la estructura profunda, y no a la estructura superficial, corrobora el supuesto de que de las estructuras profundas abstractas desempeñan un papel esencial para la representación mental de las oraciones. De estas estructuras abstractas podríamos abstraer a un nivel superior de abstracción, y llegar con ello a los principios de la gramática universal².

En definitiva, dentro de una misma lengua podemos llegar, sin necesidad de recurrir a otras lenguas, a las estructuras de la mente. La teoría lingüística es suficiente por sí misma para llegar a las estructuras de la mente.

Por otro lado, para **los cognitivistas** la variedad lingüística no es dificultad ni ventaja. Tratándose de descubrir las estructuras de la mente humana, la cognición, las lenguas pueden servir, indistintamente, cada una por su lado, a descubrir la mente humana. Unas lenguas serán muy ilustrativas en un aspecto determinado, y otras lo serán en otro. Así, por ejemplo, el dyirbal, lengua aborigen australiana, es de una importancia primordial, puesto que nos dice cómo categoriza la mente humana³; lo mismo que lo es el japonés, en el que el *hon* es un ejemplo de extensión desde un esquema central a categorías de uso muy diverso, algunas de uso individual⁴, lo que es una prueba de cómo procede la mente humana en la categorización.

En definitiva, la concepción que tengamos sobre el lenguaje, sobre quien produce el lenguaje, y sobre su manifestación en las distintas lenguas será un factor decisivo en el estudio de las estructuras de la mente humana. Dicha concepción nos determinará la teoría, los elementos de esta, y los métodos utilizados para descubrir las estructuras de la mente humana.

¹ Cf. Chomsky 1992, 274-276.

² Chomsky 1992, 276.

³ Lakoff 1990, 95 y 96.

⁴ Lakoff 1990, 104-109.

La fundamentación del lenguaje y las lenguas.

Este problema puede parecer una cosa evidente: el lenguaje y las lenguas se fundamentan en los seres humanos que hablan. Pero la forma como concebimos este problema puede ser muy diversa. La fundamentación del lenguaje y las lenguas se puede plantear de doble manera. O bien podemos concebir el lenguaje fundamentado en el individuo que habla y pertenece a un grupo social o comunidad lingüística, o bien podemos concebir la lengua como perteneciente al grupo social o comunidad lingüística del hablante. Las implicaciones que una u otra concepción pueden tener son metodológicamente determinantes. Hay que determinar previamente, a la hora de estudiar las estructuras mentales, si el que habla es el individuo, o si el individuo no es más que el motivo o el objeto en el que se manifiesta la lengua. En el primer caso el lenguaje nace y muere en el individuo. En el segundo caso la lengua nace en la comunidad y cambia en la comunidad y según cambie esta. En el primer caso el lenguaje es creación del individuo. En el segundo caso el lenguaje existe al margen del individuo. Y al igual que el lenguaje, las estructuras mentales que se pueden describir como pertenecientes a esta o aquella lengua o comunidad lingüística, serán igualmente relativas a uno u otro supuesto. Las estructuras mentales pertenecerán al individuo o serán ajenas al mismo.

Pero aun si nos decidimos por la primera solución, podemos plantear el problema de forma doble también. Si el *saber lingüístico* (saber lingüístico) o competencia pertenece al individuo por el mero hecho de ser individuo, ese saber lingüístico o bien tiene que estar, de una manera u otra, ínsito en la naturaleza del mismo individuo; o puede ser un conocimiento adquirido y creado por el individuo. En el primer caso podemos concebir el saber lingüístico como ya dado en la naturaleza del individuo. Si, por el contrario, el saber lingüístico es creado por el individuo, el saber lingüístico no está en el individuo, sino que es adquirido por el mismo. En este último caso habría que determinar qué es lo que adquiere el individuo, por qué lo adquiere, y qué es lo que crea el individuo.

Para **Saussure**, el lenguaje en cuanto lengua se ha de referir a la masa¹. Decir que el lenguaje reside en la masa es decir que la lengua se impone al individuo como hecho social, que el hecho social se impone al individuo, y

¹ Saussure 1974, 139; 161.

que el individuo como hablante y como individuo no es más que un reflejo de la masa. De aquí a decir que el saber lingüístico es un conocimiento inconsciente para quienes lo hablan¹ no hay más que un paso.

Las **posturas psicológicas** sobre el lenguaje fundamentan el saber lingüístico en la psique humana. Estas son abundantes en la lingüística. Bloomfield basa el acto lingüístico en una reacción conductista. **Bloomfield** llega a decir:

Language enables one person to make a reaction (R) when another person has the stimulus (S). (Bloomfield 1933, 24).

De manera semejante **Whorf** basa el saber lingüístico en la naturaleza humana. Whorf, cuya formación proviene del campo de las ciencias positivas, quiere hacer una formulación científica (positiva) del lenguaje y el pensamiento estableciendo los mismos métodos de estudio de las ciencias positivas. Whorf busca un fundamento natural y lo encuentra en la mente humana. Pero Whorf se da cuenta en seguida de que la mente escapa a toda experimentación. Para conocer la mente humana tenemos que valernos de las palabras y conceptos del pensamiento y ambos dependen de una lengua. La mente humana es el elemento determinante del pensamiento y el lenguaje. La mente humana no es directamente observable y no se le puede aplicar meramente el método experimental. La mente humana no es natural sino cultural, por un lado, y tiene su base psíquica, por otro². El método de estudio de la mente es la observación a través de las lenguas. De esta manera Whorf coloca el lenguaje en la mente superior, la mente de lo inconsciente. La mente no puede observarse en sí misma. Hay que observarla indirectamente a través de las lenguas.

Para **Chomsky**, el conocimiento es innato y la competencia lingüística reside en la psicología humana³. Pero, al igual que Whorf, para Chomsky, es necesario matizar qué tipo de psicología es la que trata del saber lingüístico. La lingüística es una rama de la psicología, pero la psicología behaviorista no es el tipo de psicología a la que pertenece la lingüística⁴.

¹ Saussure 1974, 138.

² Cf. Whorf 1956, 40-42.

³ Chomsky 1992, 135.

⁴ Chomsky 1992, 126.

Las posturas que refieren la sociedad como fundamento del saber lingüístico están representadas por las posturas de Saussure, que ya hemos visto, y por la postura de los **fenomenologistas**. Estos refieren el conocimiento al *sentido perceptivo*, y éste es informado por lo que socialmente se entiende por el objeto percibido¹.

El problema de la fundamentación del lenguaje lleva consigo dos problemas decisivos, uno externo, el problema del enclave de los estudios del lenguaje, problema primordial donde los haya; y otro, interno, el problema de la estructuración del saber lingüístico.

E. El enclave de la lingüística

El problema del enclave de los estudios lingüísticos es el problema inicial. A él alude **Chomsky** cuando se plantea el problema del acoplamiento de sonido y significado. Este problema, dicho con otras palabras, no es más que el problema de la arbitrariedad del signo, y consiste en explicar el por qué del significado, que es, en definitiva, el problema del por qué del lenguaje. **Chomsky** soluciona este problema por medio del establecimiento de una gramática generativa:

La persona que ha llegado a saber una lengua ha internalizado un sistema de reglas que relacionan el sonido y el sentido de un modo determinado (Chomsky 1992, 54);

El sistema de reglas que especifican la relación sonido-significado de una lengua dada es lo que puede llamarse la “gramática [...] de esta lengua” (Chomsky 1992, 177).

Es decir, que el mero establecimiento de una gramática, el mero hecho de que los elementos que la componen se relacionen solidariamente entre sí es lo que da cohesión a las estructuras profundas de una lengua y a su manifestación en significados de esta.

Para **Coseriu**, este problema es el problema fundamental de todo estudio lingüístico. Los estudios sobre el lenguaje, y mucho más los estudios sobre las estructuras mentales, se deben estudiar adecuadamente y en la disciplina correspondiente, pues

El hecho central de la actividad lingüística está situado allende el límite hasta donde la fisiología y la psicología pueden llegar, pues consiste en la

¹ Cf. Vázquez 1986, particularmente el capítulo I.

facultad eminentemente espiritual de establecer un nexo funcional entre un significante y un significado y corresponde a operaciones de la razón, como lo son el conocer y el distinguir (Coseriu 1986, 58-59).

Y una vez que sepamos cómo enclavar el objeto de estudio, podremos establecer una teoría sobre el mismo. La adecuación de ésta al objeto de estudio será su último criterio de cientificidad. El primer paso para la requerida adecuación es el enclavamiento del objeto de estudio en la disciplina requerida.

F. La naturaleza del saber lingüístico.

El otro problema que lleva consigo el problema de la fundamentación del lenguaje tiene que ver con la definición de aquello que se fundamenta en qué. Hemos de saber qué es lo que se fundamenta, y en qué se fundamenta. Si analizamos los fundamentos de **Saussure**, y de **Chomsky**, cada uno por su lado, podemos llegar a la conclusión de que algo de eso es verdad. Es decir, la lengua es social (Saussure), y el lenguaje pertenece al individuo como miembro de una especie (Chomsky). Pero cuando decimos que la lengua es social decimos una parte de aquello que significa la actividad del hablar, y cuando decimos que el lenguaje pertenece al individuo como miembro de la especie, consideramos en el lenguaje algo más que el mero modo de hablar. Es decir, es necesario deslindar aspectos en el fenómeno lenguaje. Lenguaje es la actividad del hablar, y todos los individuos pertenecientes a la comunidad lingüística a la que pertenezcan hablan. Pero unos hablan en moqui, otros en chichewa, otros en nootka, otros en inglés, y otros en español. Hay que distinguir con **Coseriu**¹ entre un nivel universal del hablar, un nivel histórico, e incluso, un nivel individual. El nivel universal del hablar tiene su fundamento en la capacidad humana de crear significados, el nivel histórico, en la tradición vigente en una comunidad lingüística, y el nivel individual, en la propia idiosincrasia del individuo que siendo, libre, creativo e histórico, se mueve según sus necesidades expresivas dentro de su lengua.

Podríamos decir que el lenguaje en su nivel universal, y sólo en el nivel universal, pertenece a la naturaleza del individuo hablante, naturaleza que es no sólo física y psíquica, sino también cultural y espiritual. Podríamos, así, decir que el lenguaje es innato, pero entendiendo innato como lo entendería

¹ Coseriu (1952, 1988, 1992).

Descartes¹: como capaz de ser entendido y asimilado por el ser humano. Decir que el lenguaje es innato es lícito en la medida en que concebamos innato como propio de los seres humanos. En este sentido no tiene ningún sentido tratar de experimentar en los individuos², o experimentar mediante la introspección³, ya que lo que podamos descubrir con dichos métodos lo sabemos de antemano. El lenguaje es un algo que está en todos los humanos por el hecho de ser seres humanos. Si lo que buscamos con la experimentación y la introspección es la lengua particular en eso estamos equivocados porque la lengua, no el lenguaje, es un hecho social que se aprende de la comunidad en la que nacemos, vivimos y estamos.

La lengua particular tiene su fundamentación en la tradición vigente en una comunidad lingüística. La tradición la aprenden los hablantes unos de otros dentro de una comunidad lingüística en la que guardan una relación de historicidad, alteridad y solidaridad entre unos y otros. Y en esto, una vez más, nos encontramos con la definición original del ser humano. El ser humano, el individuo que habla y entiende, es un ser libre⁴ e histórico⁵. Y si es un ser libre es un ser absoluto, un ser creativo. El ser humano es absoluto en tanto que, a la vez, es histórico. Y el ser humano es social en tanto que es histórico. La fundamentación que hay que buscar en la sociedad es la manifestación de la propia historicidad del ser humano. El ser humano es histórico en tanto que crea su propia historicidad participando y colaborando con otros, en tanto que es un ser-con-otros. La historicidad del individuo hay que buscarla en la manifestación histórica de la actividad del hablar en una lengua.

Y una vez dentro del nivel histórico habrá que deslindar, también, lo que pertenece y no pertenece a las estructuras de la mente, y en qué medida pertenece. La función interna del lenguaje es la creación de significados⁶. Los significados por su parte son contenidos de conciencia⁷. Dentro del nivel histórico es necesario especificar de qué tipo de relación significativa se trata cuando tratamos de analizar las estructuras mentales históricas, ya que al designar contenidos de conciencia las propias palabras de una lengua no se

¹ Cf. Hirschberger 1967, tomo II, 27 y 38.

² Chomsky 1965, 34; 1992, 36-37; 1992, 176,

³ Chomsky 1965, 18,

⁴ Coseriu 1985, 23; 1988, 196.

⁵ Coseriu 1988, 70.

⁶ Coseriu 1985, 26)

⁷ Coseriu 1985, 27; 40.

entienden si no es en sus determinaciones propias y contextos. Una palabra significa en una región, en un ámbito y en un ambiente¹. En este sentido el interés de **Whorf** por conocer cuál es el valor de los contenidos de conciencia cuando los hablantes actúan irreflexivamente², por un lado, y el interés de los **cognitivistas** por saber los marcos significativos³, son valores relativos.

Así, pues y, para terminar, para conocer las estructuras mentales es necesario hacer una serie de tomas de posición previamente a todo estudio sobre las mismas. Las estructuras de la mente están en los individuos, y los individuos son individuos en cuanto que son seres humanos. En la definición de lo que es el ser humano está implícito todo cuanto queramos saber sobre el mismo. A partir de esta definición, podremos estudiar el lenguaje y la lengua, el significado y los contenidos de conciencia, los significados históricos de una lengua y las estructuras de la mente humana.

Este conjunto de problemas son propiamente problemas de la filosofía cuyo tratamiento es un planteamiento *a priori*. Es decir, constituyen los principios universales y los supuestos sobre los que se ha de basar la investigación sobre un aspecto que atañe al propio ser humano, el lenguaje o los múltiples problemas anejos al lenguaje. En la definición de estos aspectos hemos de considerar lo que hay de universal y absoluto, y lo que hay de contingente y relativo, es decir histórico.

(*Odisea 1, revista de estudios ingleses*, 2001, ISSN 1578-3820.
Almería: Universidad de Almería, págs. 81-99.)

¹ Coseriu 1982, 311 y ss.

² Cf. Whorf 1956, 144-159.

³ Cf. la famosa discusión sobre *bachelor* en Fillmore, Lakoff 1990, 70-71,

Capítulo 4: La lingüística del decir, hermenéutica del acto lingüístico¹

1. La lingüística del decir es una propuesta hecha por José Ortega y Gasset los años 1949 y 1950². Considerando el conocer como la base del decir, he desarrollado esta teoría en mi obra de 2004³. Esta lleva por título “La lingüística del decir” y por subtítulo “el logos semántico y el logos apofántico”. Con esto, he pretendido poner el énfasis en el logos, es decir, el contenido en cuanto pensamiento, separando lo que es el logos significativo del logos ulteriormente determinado, siguiendo en esto a Coseriu, quien mira a Aristóteles para hacer esa distinción. La propuesta de Ortega está hecha sobre la base de lo que constituye la vida humana, la vida de cada cual. Según esta el ser humano es el Dicente⁴, es decir, un ser que se define a sí mismo porque “dice”, no meramente porque habla, realidad radical esta última, “el ser hablante”, para Coseriu. El decir, es una actividad humana que viene de dentro, de lo más profundo del ser humano, lugar en el que todavía no se da el hablar. El hablar, por el contrario, es una actividad humana determinada socialmente⁵. El hablar, frente al decir, no es meramente una actividad externa, sino una actividad que viniendo de lo más profundo del ser humano (Humboldt), por tanto, interna en sus inicios y fundamentos, le viene al hombre determinada desde fuera, desde la sociedad.

¹ Artículo publicado en *Analecta Malacitana, Anejo LXXXVI, Eugenio Coseriu (1921-2002, lingüista entre dos siglos*, coordinación de Jesús Martínez del Castillo, vol. II, 2012, págs. 117-133.

² En estas fechas Ortega y Gasset pronuncia una serie de conferencias que después recogería en el libro José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Alianza Editorial, 2001 (1957). En esta obra Ortega y Gasset coloca el estudio del lenguaje dentro de la sociedad humana postulando una nueva clase de lingüística a la que llama la teoría del “decir”. Expone sus propuestas en los capítulos XI y XII: “El decir de la gente: la lengua. Hacia una nueva lingüística” y “El decir de la gente: las ‘opiniones públicas’, las ‘vigencias sociales’. El poder público”. Ortega y Gasset trata también el decir y el lenguaje en “En torno al ‘Coloquio de Darmstadt 1951’”, trabajo que aparece en Ortega y Gasset 2002, 109-33. Trata también sobre el decir en “Apuntes para un comentario al banquete de Platón”, Ortega y Gasset, *Obras completas* 2009, IX, págs. 729-58.

³ Cf. también segunda edición en Martínez del Castillo 2017.

⁴ Ortega y Gasset, 1992, 245.

⁵ Ortega y Gasset 2001, 259.

2. El fundamento y origen de la actividad del hablar permite a Coseriu distinguir de forma explícita los tres niveles de la determinación lingüística, a saber: el nivel universal, que tiene que ver con el hablar y las condiciones del hablar. Es el nivel del lenguaje, por tanto, el nivel que subyace a todas las lenguas; el nivel histórico o nivel idiomático o particular, que tiene que ver con una tradición en la técnica del hablar, es decir, con los medios de expresión propios de una lengua histórica o particular; y el nivel individual, que tiene que ver con el hablar y los medios históricos ejecutados por cada individuo en un contexto dado y en un acto de habla concreto¹. Ortega propone hacer una gramática pura o general que estudie los caracteres esenciales o *a priori* del lenguaje². Dicho de otra manera: Ortega propone estudiar todos los rasgos del lenguaje en función de su valor universal. Ahora bien, ninguno de los niveles del hablar se da solo. Toda expresión, siendo acto del habla, contiene en sí misma el lenguaje y la tradición en la técnica del hablar (la lengua).

3. Al igual que Ortega y Gasset, Coseriu concibe el hablar como actividad. No obstante, las realidades radicales de uno y otro son, como hemos dicho, distintas: “el ser hablante”³, para Coseriu, y “la vida de cada cual”⁴, para Ortega y Gasset. Es decir, y comparando, Coseriu empieza su labor de análisis cuando la actividad del hablar se manifiesta, mientras que Ortega y Gasset comienza su análisis antes de que la actividad del hablar se manifieste. La realidad radical de Ortega es anterior, es decir, más radical que la de Coseriu. Ortega tiene un especial interés en estudiar el lenguaje cuando nace:

“la gloriosa hazaña intelectual que la lingüística representa hoy [primera aproximación] la obliga precisamente [...] a conseguir una segunda aproximación más precisa y enérgica en el conocimiento de la realidad

¹ Coseriu 1992, 96. Ortega y Gasset no hace esta distinción; más aún: considera desacertado las distinciones en el habla, ya que este sólo existe en cuanto se manifiesta en el acto lingüístico (acto elocutivo). En un acto de habla está contenido todo lo que es lenguaje y lengua, ya que es un acto vivencial, una actividad que se desarrolla en el individuo. Coseriu toma esta distinción de distintas fuentes, a saber: la distinción intuitiva hecha en las lenguas, la distinción práctica hecha en el *Trivium*, y las distinciones explícitas hechas por los pensadores de lengua alemana, tales como Hegel, Madvig y, sobre todo, Humboldt, quien contempla los tres niveles de la siguiente forma: la lengua como totalidad, una lengua y el hablar de cada vez, cf. Coseriu 1992, 15-35.

² Cf. D’Olhaberriague Ruiz de Aguirre, 2009, 273.

³ Cf. Coseriu 1985, 14.

⁴ Ortega y Gasset, 1992a, 272.

“lenguaje”, y esto sólo puede intentarlo si estudia éste, no como cosa hecha, sino como haciéndose, por tanto, *in statu nascendi*, en las raíces mismas que lo engendran”¹.

4. Tanto Ortega como Coseriu conciben el lenguaje como el “querer decir”, es decir, como la actividad nunca acabada y siempre perfectible que el hablante se ve forzado a ejecutar en circunstancias inéditas. El lenguaje es siempre creación², *poiesis*³, metáfora⁴. Coseriu explícitamente dice que fuera de la actividad del hablar la lengua no tiene existencia concreta⁵. Lo único que existe y se puede constatar de forma concreta son los actos lingüísticos, actos de expresión de la libertad, historicidad, e inteligencia de los hablantes⁶.

5. El hablar, pues, no es meramente hablar: es hablar y decir, hablar y entender, hablar y conocer; hablar como se habla en una comunidad de hablantes, y decir y conocer como se dice y conoce en la misma. El hablar, de esta manera, es, por un lado, logos, contenido, pensamiento, creación de significados⁷, y, por otro, lengua histórica que se manifiesta en una comunidad de hablantes. Coseriu distingue dos tipos de logos: el logos semántico y el logos apofántico⁸. El logos semántico, como veremos más adelante⁹, es universal, histórico e individual, al igual que el logos apofántico, que también se manifiesta en los tres niveles de la determinación lingüística, siendo, pues, universal, histórico e individual¹⁰.

6. La lingüística del decir, en consecuencia, es la lingüística del logos, es decir, la lingüística del conocimiento y del pensamiento, que se manifiesta, en primer lugar, en sí mismo como realidad universal *a priori* y, en segundo lugar, como realidad histórica. Es la superación de la lingüística del hablar (de Coseriu) convertida ahora en la “lingüística del hablar, decir y conocer”. El lenguaje se ejecuta en el acto lingüístico, que es un acto del conocer determinado por un decir y que se manifiesta en un hablar. El decir

¹ Ortega y Gasset 2001, 244.

² Coseriu 1982, 15.

³ Cf. Humboldt 1990, 62-72.

⁴ Ortega y Gasset 1992a, 285.

⁵ Cf. Coseriu 1988, 23.

⁶ Coseriu 1985, 87.

⁷ Coseriu 1985, 26-27.

⁸ Coseriu 1982, 286-87.

⁹ Cf. § 13.1 a 13.4.

¹⁰ Cf. Martínez del Castillo 2009, 50-51.

o la definición del sujeto ante lo que lo rodea conociéndolo, y el conocer y el acto del conocer o el aprehender por medio de nuestros sentidos lo que nos rodea y transformar eso (pura sensación) en otra cosa de lo que es, se han de incorporar desde el principio al análisis lingüístico¹.

7. Coseriu define el lenguaje como la aprehensión del ser². Efectivamente, el acto lingüístico es un acto de aprehensión de la realidad, es decir, fundamentalmente un acto del conocer, o lo que es lo mismo: un acto en el que el sujeto se enfrenta a la realidad de lo que lo rodea afirmando en dicho acto la realidad hecho verdad por el propio sujeto hablante. El acto del conocer, por su parte, se manifiesta en las distintas funciones de la lengua, sea ésta la que sea. El acto del conocer se inicia con la intuición primera o αἴσθησις, *aisthesis*³, y se desarrolla en una serie de operaciones intelectivas que se manifiestan en la lengua histórica, a saber: la selección, el establecimiento de una designación, la creación de una clase o esencia (categoría), la relación, la nominación y la determinación⁴. Volveremos más adelante sobre estas operaciones intelectivas.

8. La lingüística del decir, pues, consiste en el análisis del *acto lingüístico* siguiendo las pautas del acto del conocer implícito en el mismo hasta llegar a desentrañar la *intención significativa* del *sujeto* que lo produce. De esta manera la lingüística del decir es una hermenéutica, es decir, una “revelación sistemática y fundada de un contenido”⁵, o una ciencia de la interpretación que tiene el cometido de “saber determinar a qué todo suficiente hay que referir una frase y una palabra para que su sentido pierda el equívoco”⁶.

8.1. Tratándose de una hermenéutica no podemos esperar que el decir se manifieste en unos medios dados ni que su expresión se rija por reglas dadas de sintaxis. Tenemos que analizar el objeto seleccionado desde todos

¹ Creo interpretar de esta manera a Ortega y Gasset cuando defiende que el lenguaje se ha de analizar en *in statu nascendi* (Ortega y Gasset 2001, 244), y a Coseriu cuando dice que el lenguaje es actividad cognoscitiva (Coseriu 1985, 72). El lenguaje nace en el acto lingüístico, que es posible sólo porque el hablante tiene algo que decir. El decir no es más que la definición del sujeto ante lo que lo rodea, a lo cual convierte en “cosas» mediante su decir y su hablar.

² Coseriu 1985, 32.

³ Aristóteles, ápod Ortega y Gasset 1992a, 127-30.

⁴ Cf. Martínez del Castillo 2004.

⁵ Coseriu 2006, 58.

⁶ Cf. Ortega y Gasset, *O. C. IX*, 1209.

los puntos de vista posibles, especialmente desde el modo de pensar de su autor, que es un sujeto libre cuya libertad se ejecuta al conocer. De esta manera llegaremos a determinar cuáles son esas operaciones intelectivas en virtud de los condicionantes de la expresión.

8.2. Al ser hermenéutica, la lingüística del decir tiene que fijarse en la expresión lingüística, pero esta no es el único elemento de expresión determinante. Lo determinante será todo lo que tiene que ver con el conocer y con la creación del decir. La lengua histórica, de esta manera, aparece como un mero medio de expresión, medio que dada la transformación que significa el conocer desde lo sensible y concreto a las palabras y contenidos de una lengua, que en principio valen para todo discurso posible, queda siempre corta o insuficiente. Desde esta perspectiva el sentido originario de las palabras tiene una importancia muy relevante. A propósito del sentido originario de las palabras dice Ortega:

“[...] las palabras tienen un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a saber: el que significaron cuando fueron creadas [...]. [...] cada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación vital típica”¹.

Lo que importa, pues, en el análisis lingüístico no es la expresión en sí, sino aquellos condicionantes que han hecho al hablante seleccionar unos medios de expresión y no otros.

8.3. Esta perspectiva orteguiana de buscar y ceñirse al sentido originario de las palabras, no obstante, es un desafío a la distinción de los tres niveles de la determinación lingüística. El llegar a determinar cuál es la intención significativa del hablante, que es única y no sabe de niveles de determinación lingüística, no contradice en ningún sentido la separación de lo que pertenece al lenguaje, lo que pertenece a una lengua, y lo que depende del sujeto hablante. El acto del conocer es un acto absoluto, es decir, una creación. La creación por su propia naturaleza es libre, cuyo fin por tanto es infinito², valiéndose el hablante de lo ya hecho, lo que encuentra en su lengua. En la tradición en la técnica del hablar se guardan formas, contenidos, reglas, procedimientos, ideas, pensamientos, creencias, y actitudes que el hablante puede utilizar a su conveniencia. La utilización de un elemento tradicional

¹ Ortega y Gasset 2002, 124.

² Coseriu 1985, 21.

en un acto lingüístico significa revivir en algún sentido el origen y la significación de tal elemento tradicional. De esta manera la determinación del sentido originario de una palabra o expresión lingüística significa la actualización de dicho elemento, con lo que no hay contradicción alguna en su separación y utilización.

8.4. Siendo, por otro lado, una hermenéutica, la lingüística del decir tiene relación directa con la lingüística del texto o hermenéutica del sentido, disciplina propuesta por Coseriu¹. Las diferencias entre una u otra hay que buscarlas en el objetivo de la primera de analizar el acto del conocer como originario del acto lingüístico, y el objetivo de la segunda de partir de los textos, realidad ya hecha, para su análisis. Los textos, como realidad ya hecha, tienen condicionantes distintos a los que se dan en el acto vivo del hablar, decir y conocer.

9. La lingüística del decir se propone explicar aquellos elementos que constituyen el decir dentro de una expresión. El decir es la determinación del hablar. No existiría el hablar, es decir, el lenguaje, si el ser humano no tuviera la necesidad de decir. El decir es la definición del sujeto ante lo que percibe y aprehende². Tampoco, pues, existiría el decir —ni por consiguiente el hablar— si el sujeto no conociera. Dicho de otra manera: el sujeto hablante se enfrenta a lo que lo rodea estructurándolo, y definiéndose a sí mismo ante ello, haciéndolo realidad, y manifestándose a sí mismo. El hablar, es decir, el lenguaje, existe porque se da el decir, y el decir es posible porque el sujeto conoce y se define ante lo real. El acto lingüístico, de este modo, es un acto de afirmación de un sujeto en lo que es y en lo que libremente quiere ser. El decir hace que exista el lenguaje determinando así la creación del acto lingüístico. En el acto lingüístico tenemos, pues, una determinación progresiva: el conocer posibilita la definición del sujeto ante lo que lo rodea determinando con ello un decir, y el decir determina el hablar haciendo que el sujeto hablante seleccione los medios de expresión, ya sean de una lengua o de cualquier otro sistema semiótico, que mejor le convienen. El conocer se da, y se puede dar, independientemente del decir, y el decir se da también independiente del hablar, pero no al revés. El decir como la definición del propio sujeto ante lo que lo rodea, es conocimiento, actividad cognoscitiva de un sujeto libre ante lo que él mismo es, y ante aquello que el propio sujeto

¹ Cf. Coseriu 2007.

² Ortega y Gasset 1992a, 253.

hace que sea. El ser humano, mediante el decir, se define doblemente: primero, se define a sí mismo, es decir, crea su propia conciencia, y segundo, se define ante lo que lo rodea, su propia circunstancia, objetivándolo, y sustanciándolo. El ser humano sujeto hablante, dicente y cognoscente, por el mismo acto del decir, toma conciencia de sí mismo, en primer lugar, como ser que es en una circunstancia y, en segundo lugar, da significación a lo que lo rodea de tal manera que su decir llega a dar ser a las cosas determinando con ello la expresión lingüística.

10. El acto lingüístico es, pues, el acto indisoluble de hablar, decir y conocer. Es un acto creativo en un múltiple sentido: crea, en primer lugar, la propia conciencia del sujeto que conoce, la cual se manifiesta en la intención significativa; crea, en segundo lugar, un conocer centrado en un objeto, el *objeto del conocer*; crea, en tercer lugar, la definición del sujeto ante lo que conoce (el decir)¹, especificado en un objeto, el *objeto del decir*; crea, en cuarto lugar, la vinculación del sujeto sobre lo conocido, *lo real*²; y crea, en quinto y último lugar, un objeto lingüístico (lenguaje) que se materializa en una *lengua*, dando lugar a una *expresión lingüística*.

Veamos estos cinco tipos de creación de manera más concreta. La expresión lingüística representa el intento del sujeto por significar un *sentido*. Sin embargo, nunca o casi nunca coincide con lo que el hablante quiere decir. Decimos, por ejemplo, en Almería: “el río lleva agua”. Todo el mundo en Almería acepta sin aclaración alguna dicha expresión. Ahora bien, lo que el hablante quiere decir no está en la expresión: se deduce del conocimiento que tenemos sobre las cosas. El hablante quiere llamar la atención (=decir) sobre la abundancia temporal de lluvia caída en la zona, la cual hace que el río fluya. Así, pues, el hablante crea un conocer sobre lo real del río (=objeto del conocer), pero lo que quiere decir es otra cosa, que es la abundancia de lluvia caída en la zona (=el objeto del decir). Y esto, en realidad, no puede ser de otra manera. No es noticia que un río fluya, ya que eso es lo que define a la clase “río”, sino la abundancia de lluvia, cosa excepcional en el entorno en el que se ha planteado el ejemplo. De esta manera la intención significativa del hablante es decisiva: determina todo el acto lingüístico, y hace que el hablante salga *garante de lo dicho*. Como

¹ La intención expresiva determina el acto lingüístico en su totalidad. Todo acto lingüístico es obra de un sujeto que busca con ello una finalidad determinada.

² Ortega y Gasset, *OC IX*, 758.

garante de ese aserto (decir), el sujeto aparece como distinto de lo dicho. Esto nos lleva a considerar el origen interno del acto lingüístico, es decir, el conocer (pensamiento) que lo ha hecho posible. El sujeto, que vive una situación dada por medio de sus sentidos, se separa de esa situación por el acto del conocer, manifestándose como *distinto* tanto de lo que vive como también de sus sentidos, a los que considera el medio para acercarse a aquello de lo que se separa (la realidad). La primera condición del decir es de tipo interno: tiene que ver con el sujeto, y lo que constituye el sujeto. A este respecto dice Ortega y Gasset:

para que yo pueda decir algo a alguien es preciso que antes me lo haya dicho yo a mí mismo, esto es que lo haya pensado y no hay pensar si no hablo conmigo mismo¹.

La determinación del objeto del decir depende del contexto (la circunstancia) y, como en el ejemplo aportado, no suele aparecer materialmente en la expresión, o bien aparece de forma muy sutil. Así, por ejemplo, si decimos “mi hijo ha sacado las oposiciones”, el objeto del decir aparece en el determinante posesivo *mi*: ¡qué suerte tengo yo que tengo un hijo que es capaz de sacar las oposiciones!

11.1. Para Ortega, el lenguaje es mucho más que lo que la expresión lingüística manifiesta al hablar:

el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por sí dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. El hecho incuestionable es que resulta sorprendente cómo la palabra se integra como tal palabra —esto es, cumple la función de enunciar— en coalescencia súbita con las cosas y seres en torno que no son verbales. Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero es el fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás².

La interpretación, pues, del acto lingüístico no puede consistir sólo en lo que la expresión nos dice. Tenemos que ver el acto lingüístico en aquello que lo ha hecho posible: todos aquellos elementos que constituyen la circunstancia del sujeto hablante. De aquí que el estudio del lenguaje sea una *hermenéutica*. Y esto concuerda con lo que dice Coseriu. Para Coseriu, el

¹ Ortega y Gasset 1999, 101.

² Ortega y Gasset 2001, 241.

lenguaje es “la creación de significados”, realidad mucho más amplia que la que da la lengua.

11.2. La tarea de la lingüística hasta ahora, según nos hace ver Ortega y Gasset¹, ha consistido en la interpretación del acto lingüístico según se manifiesta dentro de una lengua, siendo ésta y los elementos de ésta los únicos signos de lo que constituye el contenido de la expresión. Esto implica, según Ortega, concebir la lengua como algo ya hecho y acabado o, como diría Coseriu, concebir la lengua sólo como código². Para Ortega y Gasset, los cinco elementos señalados³ son lenguaje⁴. Aún más: un texto escrito es un texto mutilado al que se le quita la parte de la expresión corporal que en el lenguaje real acompaña la lengua. La interpretación, pues, del acto lingüístico ha de hacerse en los elementos *a priori* que lo constituyen.

12. En el acto lingüístico hemos de separar fundamentalmente el sujeto que crea dicho acto, y el objeto múltiple que es creado distinguiendo en él todos los elementos de que se compone, que recopilamos: el conocer, el objeto del conocer, la intención significativa, el decir, el objeto del decir, lo real, y la lengua histórica. En consecuencia, tratamos el acto lingüístico en su nacimiento, como realidad que es ejecutada en cada momento por los hablantes. El acto lingüístico, así, constituye el origen y el fin de lo que llamamos lenguaje. Es el origen porque todo el lenguaje está comprendido en el acto lingüístico, de él procede, y en él nace. El lenguaje nace y se da en toda su realidad cuando se habla. Y es, también, el fin que persigue el lenguaje: la significación creada en forma concreta, real, y verdadera⁵. El lenguaje se hace y rehace a sí mismo en el hablar. Desde que el sujeto se enfrenta a la realidad con los únicos medios de que dispone como sujeto cognoscente, sus sentidos, hasta que “declara” y manifiesta (ἀποφαίνεσθαι, *apophainesthai*, Heidegger) lo que ha creado (λόγος ἀποφαντικός, *logos apophantikós*, Coseriu), el acto de hablar, decir y conocer se muestra en una serie de elementos, sus constituyentes, a saber: la intuición primera del sujeto o αἴσθησις, *aísthesis*. Esta es de naturaleza sensible (sensación) y constituye el origen y la *conditio sine qua non* del conocer y, por consiguiente, del

¹ Cf. Ortega y Gasset *OC*, IX, 729-58.

² Cf. Coseriu 1988, 30.

³ Cf. § 10.

⁴ Cf. Ortega y Gasset 2001, 259.

⁵ Lo verdadero en el lenguaje incluye tanto la verdad como lo falso. Es el hablante quien tiene que determinar si algo es verdadero o falso.

propio acto lingüístico; la determinación de la misma en lo que llamamos la *intención significativa* (el *logos* que se dice o se quiere decir), expresión que se ha de separar del propio decir como parte integrante del mismo; lo que el sujeto crea en su interior, el *contenido* o *logos*, es decir, el *pensamiento*; lo que se manifiesta o declara en su totalidad, lo *dicho* o *lektón*; los medios de expresión (*lenguaje*) propios de una comunidad dada (*lengua*), lo que bajo la consideración del pensamiento ya creado y vigente en una comunidad de hablantes es el *λόγος σημαντικός*, *logos semantikós*, y el *logos* ulteriormente determinado por un fin fantástico, lógico, o pragmático o *logos apophantikós*¹.

La lingüística del decir tiene que buscar todos los elementos referidos e interpretar el decir en función de estos.

13. La *aísthesis*, intuición primera o sensación inicial es el impulso del conocer, y como tal es de carácter concreto y sensible². No se puede expresar en sí misma. La *intención significativa* constituye la perspectiva u orientación que el sujeto impone sobre la *aísthesis* ejerciendo con ello su libertad. Lo que el sujeto crea en su interior, el *logos*, es un algo individual que sólo pertenece al sujeto. Este, *logos*, o contenido, o pensamiento, es susceptible de análisis en sus componentes, permitiendo separar el propio *pensamiento*, o *ideas*, del objeto en el que se centra tal pensamiento, o las *creencias*, que lo han propiciado, al que llamamos el *objeto del decir*; y de los medios de los de que el sujeto se vale en el acto lingüístico para la realización de tal pensamiento, a lo que llamamos *objeto del conocer*, aquel aspecto o motivo del que se vale el sujeto para decir lo que dice. El *lektón* es lo dicho, el *logos* en su totalidad, lo que se manifiesta en la expresión lingüística³, siendo en sí mismo nada más que lo que es la expresión lingüística. Para Coseriu, el *logos* es a la vez significativo o *logos semantikós*, y *logos* que siendo significativo presenta ulteriores determinaciones, *logos apophantikós*. El *logos semantikós* es el *logos* interindividual o histórico, serie de contenidos de conciencia compartidos y en vigor en una comunidad de hablantes o lengua. El *logos apophantikós* es

¹ Cf. Coseriu 1982, 246-47.

² Ortega insiste en el carácter sensible de todo conocimiento humano. Antes que inteligencia o razón el conocimiento es sensación, es decir, intuición: un algo que se nos hace presente en toda su realidad. A partir de la *aísthesis*, el conocimiento se puede ir racionalizando y relacionando (cf. Ortega y Gasset 1992a, 133-34).

³ Coseriu 1985, 24.

el logos que en los actos del habla presenta ulteriores determinaciones; en este sentido el *logos apophantikós* es poético, pragmático o lógico¹. El acto lingüístico, en consecuencia, es una exposición o manifestación del pensamiento o *lógos* que se da en el interior del sujeto y que, al hablar, se manifiesta o “declara en sí mismo”, ἀποφαίνεσθαι, *apopháinesthai*².

13.1. Desde la perspectiva del lenguaje como la creación de significados³, la distinción entre el logos semántico y el logos apofántico es un problema del lenguaje. Tanto el logos semántico como el logos apofántico se dan en la expresión lingüística. De esta manera, el logos semántico y el logos apofántico se manifiestan a la vez en los tres niveles de la determinación lingüística. El logos semántico pertenece al lenguaje en cuanto que es *la función significativa*, y tiene que ver con el conocer constituyendo en sí mismo un problema universal. Por otro lado, como el lenguaje se da en las lenguas, manifestándose determinado en los elementos de una lengua, funciona como común en una comunidad de hablantes y es por tanto contingente. El logos semántico es virtual y representa la permanencia en el hablar dentro de una misma comunidad de hablantes. Por último, el logos semántico se manifiesta individualmente en los textos en cuanto que la función significativa es ejecutada mediante los medios históricos de una lengua en el acto lingüístico, por un hablante individual, siempre de forma contextual y esporádica. Pongamos un ejemplo. Si yo digo, *ven a mi casa*, tengo una oración que significa algo y que es, por tanto, la utilización del lenguaje para significar o crear un significado. En sí misma es la actualización de la función significativa del lenguaje. Por otro lado, tengo la utilización de medios que son comunes y están en vigor en una comunidad de hablantes, o lengua: *venir*, la preposición *a*, el determinante posesivo *mi*, el sustantivo *casa*, el significado histórico de “venir” y de “casa”, las categorías de tú, yo, y posesivo. En este sentido es el logos semántico que pertenece a la lengua española y no a otra lengua, como, por ejemplo, a la lengua inglesa, que no utilizaría, entre otras cosas, preposición, ni determinante alguno. Y por último tenemos la función significativa utilizada con medios de la lengua española para referir una acción hecha por un sujeto, dirigida a un interlocutor respecto a una cosa, a la que llamamos

¹ Coseriu 1982, 246-47.

² Heidegger 2002, 37.

³ Coseriu 1985, 26-27.

casa. Dependiendo de cada hablante como sujeto dicente la realidad designada: tanto *casa*, como los significados históricos, determinan una interpretación distinta de la expresión. En definitiva, tenemos el logos creado significativamente según se manifiesta en los tres niveles de la determinación lingüística.

13.2. El logos apofántico por su parte se distingue del logos semántico en el nivel universal en cuanto que lo lingüístico se manifiesta como distinto de lo lógico, en cuanto que en sí mismo es conocimiento, y en cuanto que en las clasificaciones objetivas se manifiesta más allá de las lenguas. Las clasificaciones objetivas (las terminologías científicas y técnicas)

“no pertenecen al lenguaje, ni, por consiguiente, a las estructuraciones léxicas del mismo modo que las “palabras usuales”: constituyen utilizaciones del lenguaje para clasificaciones diferentes (y, en principio, autónomas) de la realidad o de ciertas secciones de la realidad”¹.

En este sentido el logos apofántico va más allá del lenguaje. Toda expresión lógica se vale de los medios de una lengua, sean estos los que sean, manifestándose como distinta de la lengua en sí. Así, si decimos en español *no vi nada*, podemos ver que lo gramatical va por un lado (doble negación que niega bajo ciertas circunstancias en español), y lo lógico por otro (la no consideración de la doble negación, que en lógica afirma). El pensamiento lógico se impone sobre la expresión lingüística. Así si yo digo, $2+2=4$, esta oración es verdad², no por lo que la lengua diga, sino porque en sí mismo lo lógico constituye un conocimiento autónomo que se impone al lenguaje. De esta manera llegamos a interpretar la expresión en términos de los principios generales del pensamiento y del conocimiento de las cosas. Las expresiones *leche entera* y *leche desnatada* son opuestas entre sí por lo que designan, es decir, gracias al conocimiento que tenemos de la realidad que designan. Sin embargo, lingüísticamente no muestran oposición contraria alguna (lo opuesto de *leche entera* sería algo así como *leche media*; y de *leche desnatada*, algo así como *leche natada*). En este caso interpretamos

¹ Coseriu 1981, 96.

² Verdadero es la correspondencia entre lo concebido, denotado, designado, pensado, y dicho; frente a lo real, que es lo concebido, denotado, y designado. Lo pensado (acto en el que interviene la libertad) y dicho constituyen el logos, que puede ser verdadero o falso, como el lenguaje (cf. Heidegger 2002).

correctamente dichas expresiones si es que conocemos el objeto del que se dicen, es decir, por el conocimiento de las cosas.

En las clasificaciones de la realidad hechas por una ciencia, las llamadas por Coseriu *nomenclaturas*, los objetos se clasifican según un criterio único y unitario. En estas hay una identidad entre la expresión lingüística y los objetos denotados, con lo que no cabe la interpretación lingüística. Así, si yo digo *ruido* hablando de la teoría de la comunicación denoto una realidad muy distinta de la significación que da la lengua: “conjunto de perturbaciones, por lo general incoherentes, de cualquier naturaleza y origen, que se superponen a una señal útil en un punto cualquiera del espacio o de una vía de comunicación”¹, en el primer caso; y “sonido inarticulado, por lo general desagradable”², en el segundo. En el primer caso, es un término técnico, por tanto, inmutable; en el segundo, un término lingüístico delimitador de especies³. La lengua sirve a la lógica con sus palabras, con lo que la lógica, o la ciencia van más allá de las palabras que emplean.

13.3. El logos apofántico se manifiesta también en el nivel histórico en cuanto que lo real mismo y su conocimiento se imponen a la intuición lingüística y al significado. Las terminologías

“no están “estructuradas” en absoluto (son simples “nomenclaturas” enumerativas que corresponden a delimitaciones en los objetos) y, en la medida en que lo están, su estructuración no corresponde a las normas del lenguaje, sino a los puntos de vista y a las exigencias de las ciencias y técnicas respectivas”⁴.

Las lenguas en este sentido están determinadas por la realidad objetiva, lo cual se impone a las mismas. Si decimos, por ejemplo, los versos de Miguel Hernández:

*Lluviosos ojos que lluviosamente
me hacéis penar: lluviosas soledades
balcones de las rudas tempestades
que hay en mi corazón adolescente
(El rayo que no cesa, 27),*

¹ *Gran Enciclopedia Larousse*.

² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, ²¹2001, primera acepción.

³ Coseriu 2006, 73-74

⁴ Coseriu 1981, 96.

la intuición de la realidad y su conocimiento se impone a la intuición lingüística y el significado: todo el mundo interpreta dichas palabras más allá de la lengua, porque todo el mundo sabe que “lluviosos ojos” es una realidad, en sí misma, imposible.

13.4. Por último, el logos apofántico se manifiesta en el nivel individual como una modalidad textual, que es aquella en la que se dan las predicaciones de la realidad¹. Así, la forma de predicar de la realidad es distinta en un poema, o en una obra de teatro; en un relato corto, o en una novela; en una disposición gubernativa, o en una ley, o sentencia, etc.

14. El objeto de la lingüística del decir es, pues, la descripción del acto lingüístico sorprendido en su nacimiento. Significa desentrañar el proceso que comienza en el conocer y que consiste en la determinación de este en lo que constituye el decir. El decir se manifiesta en la intención significativa del hablante. El acto lingüístico, así, nace, es desarrollado, y creado por el hablante individual y en torno al hablante individual. El punto de partida es el conocer y el fin perseguido es el decir. Entre el conocer y el decir está la determinación que el propio hablante impone en su acto creativo y libre.

15. La distinción que establece Coseriu entre el logos semántico y el logos apofántico es la distinción entre lo significativo (universal, histórico e individual) y el uso que la lengua por un lado y el hablante por otro hacen de lo significativo (igualmente universal, histórico e individual). Todo esto se manifiesta en la expresión nacida en un contexto, con una intención significativa, convertida en un decir sobre las cosas y que en sí misma representa la traducción o transposición desde el lenguaje del ser al lenguaje del conocer y del decir². Con esto el lenguaje nunca puede ser suficiente para lo que el ser hablante, dicente y cognoscente pretende decir.

16. La lingüística del decir como hermenéutica se basa en dos principios de la lingüística del hablar de Coseriu, a saber: el principio de la confianza en el hablar del otro y el principio de la congruencia y adecuación³. El oyente confía en que el que habla dice verdad por un lado y por otro en que lo dicho se adecua a las cosas según son. De esta manera el oyente acepta todo lo

¹ Las predicaciones de lo real se hacen de forma muy variada, lo cual permite hacer distinciones entre los textos. Toda expresión tiene que ver con lo real, es decir, con aquello que «nos-es» en algún sentido.

² Ortega y Gasset 1989, 41-42.

³ Coseriu 1992, 145-46.

dicho y trata de buscarle un sentido, por muy disparatado que le pueda parecer en una primera toma de contacto. El que habla habla en términos de las cosas, y las cosas son porque son dichas. Estos dos principios implican varias cosas: en primer lugar, lo dicho tiene una finalidad en sí mismo, finalidad que es siempre nueva y esporádica; en segundo lugar, lo dicho tiene una determinación muy específica y particular; en tercer lugar, las cosas no son en sí mismas, sino que están determinadas por una intención significativa individual, concreta y esporádica que hace que las cosas sean tales en tanto que estén enclavadas en un *mundo conocido*, o en un *universo de conocimiento* dado.

17. Si bien hemos dicho que el acto lingüístico se fundamenta y resuelve en el acto del conocer, y que el hablar está determinado por el decir, genéticamente el conocer es lo primero. El conocer es lo que posibilita el decir. El decir es lo segundo. Y tanto el conocer como el decir posibilitan y determinan el hablar.

En el acto lingüístico se ponen de manifiesto las funciones que comporta el acto del conocer. Éstas tienen, de una manera u otra, su manifestación en la expresión. El acto lingüístico es la expresión de una intuición inédita, según Coseriu¹, o el desarrollo de una intuición sensible que Aristóteles llama *aisthesis*. A partir de la *aisthesis*, sensación o intuición sensible, se da la serie de operaciones intelectivas, de las que ya hemos hablado². Si bien las operaciones intelectivas son acciones vitales que realiza el sujeto cognoscente, aquellas se manifiestan como funciones de la lengua.

18. La lingüística del decir se basa para su estudio —al igual que la lingüística del hablar de Coseriu— en el saber lingüístico de los hablantes. Dice Coseriu:

“el lenguaje funciona por y para los hablantes, no para los lingüistas, de ahí que todo aquello que tiene significado para los hablantes (=todas las relaciones que para los hablantes pueden establecerse entre los diversos elementos de su lengua), sea también relevante para el lingüista, pues la tarea de éste consiste en comprobar cómo funciona la lengua para los hablantes mismos”³.

¹ Coseriu 1986, 27-28.

² Cf. § 7.

³ Coseriu 2007, 184.

En la lingüística del decir nos interesa lo que interesa a los hablantes en cuanto que determina el acto lingüístico. La tarea de la lingüística del decir consiste en descomponer el acto lingüístico según los medios de expresión que lo han hecho posible hasta llegar al propio acto de creación individual del mismo. Los medios de expresión son medios que pertenecen —de una forma u otra— a una lengua pero que en el acto lingüístico están determinados por la intención significativa del hablante. Estos medios son universales, —valen para crear significados—; son históricos y, por tanto, contingentes, —son medios que funcionan según los parámetros particulares de una lengua—; y son individuales, es decir, están determinados por la intención significativa del hablante. El problema en la lingüística del decir está en descubrir la intención significativa del hablante, que es siempre un hablante individual que se desenvuelve en una situación momentánea y esporádica, y en interpretarla.

19. En la lingüística del decir, el entorno condiciona el sentido de una expresión dicha. Las cosas que nos son dadas en la tradición nos son dadas en cuanto que pertenecen a un universo de conocimiento y en cuanto que están enclavadas en un mundo conocido. El hablante emplea las palabras y contenidos tradicionales, que en la misma tradición aparecen ya determinados. Esto tiene que ver con una teoría del conocimiento. Una teoría del conocimiento explica la razón última de las cosas¹. Las cosas que nos son dadas son cosas en cuanto que nos son dadas, es decir, en cuanto que están definidas ya dentro de la tradición. El hombre, sujeto hablante, dicente y cognoscente, da realidad, es decir, hace verdadero, mediante su conocer y su decir, aquello que lo rodea, aquello que le posibilita o le impide su vivir². De esta manera, el mundo no existe más que como creación cognoscitiva del hombre³. El valor de verdad de una proposición o enunciado es el que el hablante le da dentro del *mundo conocido* en el que lo enclava. En el vasto mundo transmitido, Coseriu distingue cuatro *universos de conocimiento* según se manifiestan en el lenguaje. Se trata de “universos en los que el lenguaje se presenta cada vez como manifestación de un modo autónomo de conocer”⁴, es decir, un universo de conocimiento es “el

¹ Ortega y Gasset 1971, 41.

² Cf. Ortega y Gasset 1992a.

³ Ortega y Gasset 1992a, 131-132; Ortega y Gasset 1994, 166.

⁴ Coseriu 2006, 73.

sistema universal de significaciones al que pertenece un discurso (o un enunciado) y que determina su validez y su sentido”¹. Para Coseriu, los *universos de conocimiento* son los siguientes:

- a) el universo de la experiencia común;
- b) el universo de la ciencia (y de la técnica científicamente fundada);
- c) el universo de la fantasía (y por lo tanto del arte); y
- d) el universo de la fe.

Y estos universos de conocimiento han de distinguirse de los mundos “conocidos” (o *ámbitos de conocimiento*), que son tres:

- i. el mundo de la necesidad y de la causalidad (en el sentido kantiano), “el mundo de la experiencia sensible corriente, ‘ámbito de conocimiento’ propio de la ciencia empírica”;
- ii. el mundo de la libertad y de la finalidad (también en sentido kantiano), ‘el mundo de las creaciones humanas o de la cultura en general’; y
- iii. el mundo de la fe.

Los universos de conocimiento tienen que ver con las modalidades del conocer, mientras que los mundos conocidos o ámbitos del conocimiento tienen que ver con los “objetos del conocer y del saber”².

20. Por tanto 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. Así, afirmaciones como “el sol sale”, “el sol se pone”, “el sol da vueltas alrededor de la tierra”³ son verdaderas en el universo de conocimiento de la experiencia común; en su contra, la afirmación de que “la tierra da vueltas alrededor del sol” es verdadera en el universo de conocimiento de la ciencia; de la misma manera la afirmación de que “el sol se asoma furtivamente por las doradas ventanas del este”⁴ es verdadera en el universo de conocimiento de la fantasía; y por

¹ Coseriu 1982, 318.

² Coseriu 2006, 72-76.

³ Ejemplos de Coseriu, *ibidem*.

⁴ “*an hour before the worshipp'd sun / peer'd forth the golden window of the east, / a*

último, la afirmación de que “el sol y tierra han sido creados por Dios” es verdadera en el mundo de la fe.

(*Analecta Malacitana, Eugenio Coseriu (1921-2002)*, Anejo LXXXVI, vol. II, 2012, págs. 117-133).

troubled mind drave me to walk abroad», Shakespeare, *Romeo and Juliet*, Acto I, escena I.

Capítulo 5: El logos semántico y el logos apofántico¹

Abstract

Coseriu distinguishes *lógos semantikós* from *lógos apophantikós*. The former manifests in the three levels of linguistic determination: it is universal since it is the meaningful function; it is historical insofar the meaningful function is determined in the elements of a language; and it is individual since it manifests in texts. *Logos apophantikós* manifests in the three levels as well: it is universal since logic manifests as different from linguistic, since it is knowledge and since objective classifications of the real do not belong to language: they are not lexical systematizations; *logos apophantikós* is the historical since the real and knowledge of the real impose on intuition and meaning; and it is individual since it appears in those particular texts in which the real is predicated. My intention in this article is to analyse logos as it manifests in the speech act.

Key words

language; a language; speech; universal, historical and individual levels; activity of speaking; speaking, saying and knowing; knowledge; speech act; principles of coherence and confidence; initial intuition; intellectual operations; meaningful intentional purpose; selection; delimitation; class or category; relation; nomination; determination.

0. Según sus propias palabras, la contribución de Coseriu a la lingüística consiste en distinguir aspectos de la realidad única e indivisa que constituye el lenguaje². Este es concebido como la actividad del hablar y el primer aparecer³ del “ser hablante”⁴. Coseriu distingue tres niveles en la determinación lingüística, a saber: el nivel universal o nivel del hablar y de las condiciones del hablar; el nivel histórico o nivel de la lengua particular; y el nivel individual o nivel de la ejecución del hablar por medio de los elementos comunes propios de una comunidad de hablantes realizada por el

¹ Artículo publicado en *Energeia, Revista en línea de lingüística, filosofía del lenguaje e historia de la lingüística I* (2009), págs. 50-80, ISSN 1869-4233.

² Cf. Coseriu 1985b: XV. El separar aspectos de una misma realidad coincide, por otro lado, con su concepto de conocimiento o conocer (cf. Coseriu 1985, 27).

³ Coseriu 1985, 64.

⁴ Coseriu 1985, 14.

sujeto hablante¹. Coseriu a su vez distingue, siguiendo a Aristóteles, dos aspectos en el logos: el logos semántico o logos interindividual o histórico, y el logos apofántico o logos que, en los actos del hablar, presenta ulteriores determinaciones². Esta distinción es un problema del lenguaje, pues consiste en determinar lo que pertenece al lenguaje, y lo que pertenece a la lógica, el pensamiento, o la realidad. El logos tiene manifestaciones en los tres niveles de la determinación lingüística, tiene que ver con el decir y el conocer, y por consiguiente con el pensar.

0.1. El logos semántico pertenece al lenguaje en cuanto que es la función significativa y tiene que ver con el conocer siendo en sí mismo un problema universal del lenguaje. Por otro lado, como el lenguaje se da en las lenguas: el logos semántico se manifiesta determinado ulteriormente en los elementos de una lengua. En este sentido el logos semántico funciona como común en una comunidad de hablantes y se manifiesta como contingente³. El logos semántico es virtual y representa la permanencia en el hablar dentro de una misma comunidad de hablantes. Por último, el logos semántico se manifiesta individualmente en los textos en cuanto que la función significativa es ejecutada mediante los medios históricos en el acto lingüístico por un hablante, siempre de forma contextual y esporádica.

0.2. La lingüística cognitiva estudia lo que llaman “la cognición” como una realidad única, sin hacer en ella distinción alguna entre lo universal, lo histórico y lo individual. La “cognición” podría considerarse equivalente en cierto sentido a lo que aquí llamamos logos, según se manifiesta en lo que ellos llaman *language* (expresión que engloba a la vez al lenguaje, la lengua, y el uso de la lengua por los hablantes, es decir, la tradición en la técnica del hablar vigente en una comunidad lingüística). La cognición es algo que, como el pensamiento, está “corporeizado” y radica en la experiencia corporal; con esto atribuyen a la misma la universalidad que da un hecho psicológico o, más radical aun, de un hecho biológico.

0.3. El logos apofántico, por su parte, se distingue del logos semántico en el nivel universal en cuanto que lo lingüístico se manifiesta como distinto de lo lógico, en cuanto que en sí mismo es conocimiento, y en cuanto que en

¹ Coseriu 1992, 86 y ss. Coseriu toma esta distinción de distintas fuentes, a saber: la distinción intuitiva hecha en las lenguas, la distinción práctica hecha en el *Trivium*, y las distinciones explícitas hechas por los pensadores de lengua alemana, tales como Hegel y fundamentalmente de Humboldt (cf. Coseriu 1992, 15-35).

² Coseriu 1982, 246-47.

³ Cf. Lakoff 1990, XV y 226.

las clasificaciones objetivas se manifiesta más allá de las lenguas. Las clasificaciones objetivas (las terminologías científicas y técnicas) “no pertenecen al lenguaje ni, por consiguiente, a las estructuraciones léxicas del mismo modo que las ‘palabras usuales’: constituyen utilizaciones del lenguaje para clasificaciones diferentes (y, en principio, autónomas) de la realidad, o de ciertas secciones de la realidad”¹. En este sentido el logos apofántico va más allá del lenguaje. El logos apofántico se muestra también en el nivel histórico en cuanto que la realidad misma y su conocimiento se imponen a la intuición lingüística y, por ende, al significado. Las terminologías “no están ‘estructuradas’ en absoluto (son simples ‘nomenclaturas’ enumerativas que corresponden a delimitaciones en los objetos) y, en la medida en que lo están, su estructuración no corresponde a las normas del lenguaje, sino a los puntos de vista y a las exigencias de las ciencias y técnicas respectivas”². Las lenguas, en este sentido, están determinadas por la realidad objetiva, la cual se impone a las mismas. Por último, el logos apofántico se manifiesta en el nivel individual como una modalidad textual, que es aquella en la que se dan las predicaciones de la realidad.

0.4. El logos semántico y el logos apofántico se dan y existen en y por el lenguaje que en sí mismo considerado es la creación de significados³. El lenguaje proposicional, “el λόγος ἀποφαντικός, *lógos apophantikós*, es sin duda, “lenguaje”, λόγος σημαντικός, *lógos semantikós*, pero no lenguaje simplemente, sino lenguaje con una determinación ulterior”⁴. La fundamentación del logos se da en la semanticidad del lenguaje. “Considerado en su realidad histórica, el lenguaje es *logos semántico* que, en los actos del hablar, presenta ulteriores determinaciones: es decir que, sin dejar de ser semántico, es, además, *fantástico* (poesía), *apofántico* (expresión lógica) o *pragmático* (expresión práctica). Y, naturalmente, no es ‘ajeno’ a ninguna de estas tres formas, puesto que las contiene a las tres como indiferenciadas. No lo es porque existe sólo en actos orientados fantástica, lógica o prácticamente, y porque cualquier expresión puede considerarse bajo uno cualquiera de estos tres aspectos: la semanticidad es el rasgo

¹ Coseriu 1981. 96.

² Coseriu 1981, 96.

³ Coseriu 1985, 26-27.

⁴ Cf. Coseriu 1985, 24.

constante y definitorio del lenguaje, pero la pura semanticidad no se da nunca concretamente y se deslinda sólo por exigencias de la investigación”¹.

0.5 La distinción entre lo semántico y lo lógico o proposicional en el lenguaje la estableció Aristóteles. Aristóteles se propuso separar lo que pertenece al lenguaje en sí y lo que pertenece a la lógica. Para esto separó primero el nombre (ὄνομα) frente al verbo (ῥῆμα), y señaló después como unidades distintas la negación (ἀπόφασις), la afirmación (κατάφασις), la predicación (ἀπόφανσις), y la oración (λόγος). ὄνομα y ῥῆμα son unidades simplemente significativas, mientras que ἀπόφασις, κατάφασις, ἀπόφανσις son unidades significativas mayores. Dentro de la ἀπόφανσις (la predicación), Aristóteles distingue entre ἀπόφασις (la negación) y κατάφασις (la afirmación). De acuerdo con su intención de separar lo que pertenece al lenguaje y lo que pertenece al pensamiento, Aristóteles estableció una clara distinción entre la predicación (ἀπόφανσις) y la oración (λόγος)². Aristóteles define el logos como:

ἔστι δὲ λόγος μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρεται κατὰ συνθήκην· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀλήθευειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπαχθεῖ³

[Ahora bien, toda oración es significativa, no como instrumento, sino, como se ha dicho, por convención. Y no todas constituyen proposición, sino aquellas a las que pertenece decir verdad o decir falsedad; pues no pertenece a todas.]

Así, para Aristóteles, λόγος y ἀπόφανσις no son sinónimos, pues no todo λόγος es ἀποφαντικός:

κατάφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινὸς, ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινὸς

[La afirmación es una proposición que afirma algo de algo; la negación es un enunciado que niega algo de algo.]

¹ Cf. Coseriu 1982, 246-47.

² Según hizo notar Coseriu, y recoge Vilarnovo, en la historia de la lingüística se ha traducido mal el sentido de λόγος equiparándolo al sentido de ἀπόφανσις, con lo que ambos términos aparecen como sinónimos. De aquí el error del logicismo (cf. Coseriu 1982, 238 y ss.; y Vilarnovo 1993, II).

³ *De Int.*, 16b33-17a1-3.

Como unidad significativa mayor, la ἀπόφανσις no se basa necesariamente en la composición, aunque la composición sea el carácter constituyente de la misma, sino que la ἀπόφανσις o logos proposicional consiste en la afirmación o negación de una verdad sobre la realidad o un juicio.

Aristóteles ilustra el carácter semántico del lenguaje tomando como ejemplo la plegaria. La plegaria en sí misma es contenido significativo sin que llegue a indicar nada que sea verdadero o falso, ni constituya juicio alguno sobre la realidad. De manera más concisa, Aristóteles ilustra también la prioridad de lo significativo sobre lo lógico o proposicional en el lenguaje refiriendo la palabra τραγέλαφος, palabra que significa algo pero que no afirma ni niega nada sobre la realidad:

σημειὸν δὲ ἐστὶν τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπῶ δὲ ἀλήθές ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ το εἶναι ναι προτηθῇ, ἢ ἅπλος ἢ κατὰ χρόνον¹

[Significativo es esto: pues el ciervogrifo significa algo, aunque no es verdadero o falso mientras no se le añada que es o que es simplemente o con referencia al tiempo]

Las unidades significativas simples son sólo significativas, sin que haya en ellas juicio o afirmación alguna. El nombre (ὄνομα) es

Ὅνομα μὲν οὖν ἐστὶν φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθηκὴν ἄνευ χρόνον, ἥς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον²

[El nombre es, por un lado, el sonido significativo según convención sin referencia al tiempo, del cual ninguna parte es significativa como separada].

Y el verbo (ῥῆμα) es:

Ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσημαῖνον χρόνον, οὗ σημαίνειν μέρος οὐδὲν σημαίνειν χωρὶς³

[Por otro lado, el verbo es significativo por el tiempo, del cual ninguna parte significa separadamente]

¹ *De Int.*, 16a16-18.

² *De int.*, 16a19-21.

³ *De Int.*, 16b6-7.

Tanto si hacen referencia al tiempo (ῥῆμα) como si no (ὄνομα), lo definitorio de las mismas es su significar en sí mismas y por encima de cualquier otra consideración.

0.6. En la historia del pensamiento occidental la interpretación del logos aristotélico no siempre ha estado clara. Coseriu reanalizó a Aristóteles y estableció la distinción entre lo semántico, lo que pertenece al lenguaje, y lo lógico, lo que pertenece a la proposición o juicio, y con ello a la lógica. De esta aclaración Coseriu distingue ese doble aspecto en el logos: el logos semántico y el logos apofántico¹. En la interpretación del logos, Coseriu ve dos posturas antagónicas igualmente erróneas, el logicismo y el antilogicismo. Para Coseriu, el logicismo gramatical cometió fundamentalmente tres errores: a) considerar el lenguaje como un objeto de naturaleza lógica²; b) colocar la logicidad del lenguaje en el sistema, es decir, en la lengua abstracta³; y c) confundir lo lógico (=semántico) y lo ontológico, es decir, confundir los significados y las cosas significadas⁴. El antilogicismo, por su parte, no llegó a superar el logicismo porque sus cultivadores, sin llegar a desterrar las confusiones de los logicistas, se basaron especialmente en la confusión entre lo lógico y lo semántico llegando a colocar lo semántico en la lengua abstracta⁵.

0.7. De hecho, la interpretación del logos en Aristóteles aparece de forma distinta en filósofos como Ortega y Gasset, Heidegger o Zubiri, al igual que en la lingüística de la segunda mitad del siglo XX. Para Ortega, logos viene a equivaler fundamentalmente al decir incluyendo en este concepto todo lo que hay que decir o se puede decir, es decir, lo *decible*, el λεκτόν que señala Coseriu⁶, y lo que no se puede decir, lo *inefable* y lo que no se dice lo *inefado*⁷. Ortega y Gasset, pues, contempla el logos en el lenguaje porque es un problema del lenguaje, mientras que, para Coseriu, el logos es un problema del lenguaje (la aprehensión del ser) que se manifiesta en la lengua (logos semántico) y en el uso de la lengua (logos apofántico), cada uno de los cuales determinado en los tres niveles de la determinación lingüística. Para Heidegger, el logos es fundamentalmente lo que se manifiesta al hablar, es decir, consiste en la función del habla que Aristóteles

¹ *De Int.*, 16a19-21. *De Int.*, 16b6-7.

² Cf. Coseriu 1982, 238

³ Cf. Coseriu 1982, 242.

⁴ Cf. Coseriu 1982, 244.

⁵ Cf. Coseriu 1982, 246.

⁶ Coseriu 1985, 24.

⁷ J. Ortega y Gasset, *OC, IX*, pp. 738-739.

señalara como ἀποφαίνεσθαι¹. Y para Zubiri, λόγος es el enunciado que posibilita el ser, es decir, es el lenguaje que sirve de condición a la realización del ser². En la lingüística de la segunda mitad del siglo XX el problema del logos no aparece como tal sino como el problema de las relaciones lenguaje-pensamiento. Si bien Coseriu quiere deslindar lo que pertenece y no pertenece al lenguaje, en la lingüística de finales del siglo XX el problema se suele plantear desde realidades objetivas y existentes en sí mismas como son la mente, la experiencia, la cultura. Estas realidades se manifiestan en el lenguaje y lo determinan. Tenemos, no obstante, distintas posturas. Chomsky, que habla de la revolución en las ciencias modernas especificando estas como las ciencias cognitivas³, en su obra de 1968 (*Language and Mind*, en la bibliografía 1992) plantea el problema desde dos realidades independientes entre sí: el lenguaje, por un lado, y la mente humana, por otro. Entre ambas realidades hay una conexión muy estrecha, de tal manera que para estudiar la mente tenemos que estudiar el lenguaje. El problema fundamental del lenguaje es la “internalización” del mismo por los hablantes. Las gramáticas individuales son hipótesis sobre la *gramática universal*⁴. En las últimas formulaciones de su teoría (2000 y 2002) Chomsky habla directamente de *mind(s)*, *brain(s)* y del *body-mind problem*. Retrotrae este problema a Descartes y lo soluciona mediante la emanación de lo mental desde lo corporal en la llamada tesis de la emergencia. Esta tesis dice: “Things mental, indeed, minds, are emergent properties of brains”⁵. Chomsky justifica este principio diciendo: “These emergences are not regarded as irreducible but are produced by principles that control the interactions between lower-level events —principles we do not yet understand”⁶. Fundamenta el principio de la emergencia en el principio que llama *supervenience*, según el cual “any change in mental events or states entails a physical change”⁷. Con esto Chomsky enclava el problema de las relaciones lenguaje-pensamiento en el ámbito de la evolución biológica. El lenguaje, por otro lado, es una realidad que radica en el cerebro, no en la mente, asimilando el lenguaje a lo que llama la facultad del lenguaje: “The brain has a component — call it ‘the language faculty’— that is dedicated to language and its use”⁸. El problema, pues, cambia de perspectiva pues el lenguaje y la mente son cosas objetivas radicadas en lo biológico, dándose lo mental como radicado en lo físico⁹.

¹ Cf. Heidegger 2002, 37.

² Zubiri 1967, 75

³ Chomsky 2002, 58.

⁴ Cf. Chomsky 1992, 54, 68, 177 y 202.

⁵ Chomsky 2002, 55.

⁶ Chomsky *ibidem*.

⁷ Chomsky 2002, 73.

⁸ Chomsky 2000, 77.

⁹ Para una crítica a la teoría de Chomsky cf. Martínez del Castillo 2006.

La postura de Anna Wierzbicka es algo distinta. La clave del problema está en el significado que, siguiendo a Whorf, concibe como una realidad independiente del lenguaje y por tanto transferible de una lengua a otra. Los conceptos son innatos, y el número de ideas infinito. La base de la transferencia de los significados de una lengua a otra es la experiencia, que es común para toda la humanidad —aspecto en el que también sigue a Whorf. El problema se manifiesta cuando las distintas lenguas “codifican” los significados de forma distinta. Pero esta codificación se da sólo en los significados complejos, mientras que “‘simple ideas’, on which human speech and human thought are based, are presumably the same for all people on earth”¹. Swadesh (1955) avanzó la hipótesis de la universalidad del pensamiento humano basado en la universalidad de las condiciones de la vida humana. Wierzbicka formula esta hipótesis de Swadesh de la siguiente manera: “universal human concepts are probably determined by the universal conditions of human life, above all by the universal features of the human environment”². El problema así se resuelve en la búsqueda de lo que llama los *primitivos semánticos*, que no son, desde mi punto de vista, más que paráfrasis (es decir, equivalencias en la designación) del contenido semántico. Esta búsqueda ha de ser fundamentalmente una reflexión especulativa más que una investigación empírica³. Y, por último, los cognitivistas tampoco hablan de logos, como hemos visto más arriba, sino de *cognición*, concepto que podríamos tomar como similar puesto que trata de la manifestación del conocer en el lenguaje.

0.6 La expresión significativa (λόγος σημαντικός) es el “en sí” del lenguaje; la afirmación o negación de algo, es decir, la expresión proposicional (λόγος ἀποφαντικός) es el “para qué” del lenguaje. Antes de servir a una finalidad concreta, o sea, antes de recibir una determinación específica, el lenguaje sirve a su propia finalidad que no es otra que la de crear significados. La finalidad propia del lenguaje responde a la manifestación de la libertad del sujeto que habla. El propósito del sujeto en un acto lingüístico dado puede ser lógico, estético o práctico⁴. En este caso el logos presenta una ulterior determinación a la finalidad propia del lenguaje. Es el λόγος σημαντικός y no el λόγος ἀποφαντικός el que define el lenguaje. La expresión lingüística nacida en el acto del hablar y determinada por la intención significativa del hablante es siempre semántica, y puede ser proposicional. “Mientras que lo lógico es siempre y necesariamente semántico (lingüístico), lo semántico no

¹ Wierzbicka 1992, 3-9

² Wierzbicka 1992, 7.

³ Wierzbicka 1992, 6.

⁴ Coseriu 1982, 239.

es siempre ni esencialmente lógico”¹. Desde el *λόγος σημαντικός* llegamos al *λόγος ἀποφαντικός*, pero no al revés. El *λόγος ἀποφαντικός*, que es secundario, es una determinación del *λόγος σημαντικός*, que es esencial al lenguaje. Y esto es así, porque tratamos con el hombre que habla porque conoce: el lenguaje no se relaciona directamente con la facultad de pensar, sino con la facultad de conocer².

0.7 El lenguaje en sí mismo responde a lo que es el sujeto que lo crea. El lenguaje es un acto del conocer³ porque conocer y conocerse es la finalidad última del ser hablante. Por consiguiente, por conocer y para conocer existe el lenguaje. El lenguaje es el *λόγος σημαντικός* que crea los objetos en sus esencias virtualmente y sin determinar, y, que aplicándolos a las cosas se puede determinar a sí mismo como juicio o proposición. De aquí que el lenguaje, significado con expresión, pueda devenir en proposición que afirma o niega algo sobre algo (*λόγος ἀποφαντικός*). El lenguaje como actividad intersubjetiva del hombre histórico, “lejos de poder reducirse a otras categorías, es una categoría autónoma y es la forma necesaria de manifestación del ‘pensamiento’, tanto lógico como poético y práctico”⁴.

0.8 Gracias a que el lenguaje es indiferente respecto a lo que aporta, el lenguaje “es el ‘mediador’ necesario para la formación de los conceptos [...]”. El lenguaje es un antes y no un ‘después’, en relación con el pensamiento lógico”⁵. El pensamiento lógico, posterior al conocer, supera el conocer, pero depende del lenguaje porque los conceptos que utiliza debe tomarlos del lenguaje y además tiene que expresarse mediante el lenguaje⁶. De esta manera, pues, no existe el pensamiento lógico como autónomo en sí, sino como creación posterior de la palabra, es decir, como expansión de la palabra, y basado en la palabra. Y la razón de esto está clara: la palabra es ya

¹ Coseriu 1985, 240.

² “El lenguaje es la primera manifestación específica del hombre como tal, —es decir, como ente capaz de conocer el mundo y de autoconocerse—, así como la primera forma y la única absolutamente general, de la que el hombre dispone para fijar y objetivar, más allá de las impresiones y reacciones inmediatas, el conocimiento del mundo y de sí mismo, o sea, todo el contenido de la conciencia. Esto significa, por un lado, que el lenguaje y sus categorías internas no se relacionan propiamente con la facultad de pensar, sino con la facultad de conocer” (Coseriu 1982, 240).

³ Coseriu 1985, 72.

⁴ Coseriu 1982, 240.

⁵ Coseriu 1982, 241-42.

⁶ Coseriu 1982, 243.

el concepto virtual de lo que representa. Dicho de otra manera: la palabra es el concepto que crea clases, que se determina, y se aplica a lo existente creando entes reales y que, admitiendo la posibilidad de pasar de un concepto potencial, se transforma en juicio (λόγος ἀποφαντικός).

0.9 Para ilustrar la distinción entre logos semántico y apofántico introduzco una representación del logos según se manifiesta en los niveles de la determinación lingüística, sugerida por uno de los revisores de este artículo (las flechas indican, hacia abajo, determinación, y hacia arriba, creatividad “fossilizada”):

	Logos semántico	logos apofántico
nivel universal	lenguaje como logos	↑ lenguaje y pensamiento lógico
nivel histórico	↓ distinciones idiomáticas	Relaciones objetivas
nivel individual	Textos (sentido)	Textos apofánticos

1. Hablar, decir y conocer son tres aspectos de una misma y única actividad que tiene lugar y se manifiesta en el lenguaje tanto como actividad en sí misma como en las operaciones mentales que comporta. Nunca se da un hablar sin un decir, ni un decir sin un conocer, aunque no a la inversa¹. El sujeto tiene que hacer algo en la circunstancia en la que le ha tocado vivir y lo primero que hace es aprehender esa realidad en la que está inmerso para actuar sobre ella. El aprehender la realidad lleva consigo el logos, es decir, el contarse a sí mismo lo aprehendido, es decir, el transformar en palabras lo que llega al sujeto a través de sus sentidos y la intuición. Pero el logos no se puede dar más que con el lenguaje y en el lenguaje. Dada la condición histórica del sujeto creador², una lengua como conjunto y sistema de formas ya hechas y comunes está siempre ligada a una forma de pensamiento o forma de crear y concebir la realidad en un sentido dado. En este sentido, el pensamiento, que en sí mismo es absoluto porque es libre, creativo e individual se hace histórico como conjunto y sistema aceptados de formas de concebir la realidad. La relación que se da entre una forma de pensar

¹ Coseriu señala el callar, o la suspensión intencionada del hablar, en relación directa con el hablar (Coseriu 1992, 87). El callar, en efecto, es una forma de hablar porque lleva en sí mismo un decir algo de otra forma.

² Sujeto que “va más allá de lo aprendido” (Coseriu 1992, 22).

histórica y una lengua, sin embargo, no es directa y es hasta cierto punto interdependiente.

1.1. B. Schlieben-Lange se pregunta si el logos semántico en cuanto que se manifiesta en los actos lingüísticos en su propia génesis es solamente histórico. Para Schlieben-Lange, en una lengua dada sólo se darán unos actos lingüísticos u otros si existe en esa lengua un verbo denominador y performativo que los posibilite en cuanto tales actos lingüísticos. Esta tesis plantea el problema del carácter de la relación que se da entre significado de lengua y sentido: la relación que se da entre significante y significado es arbitraria, pero ¿es también arbitraria la relación que se da entre significado de lengua y sentido? Para Schlieben-Lange, esta relación es una relación abierta en la que el sentido o significado pragmático se puede interpretar de forma polivalente. No obstante, hay veces en las que se dan fijaciones específicas. Por ejemplo, el saludo inglés, *how do you do?*. Este acto lingüístico que se interpreta como saludo tiene sin embargo forma de pregunta. Este ejemplo se ha de “interpretar” como un esquema en el nivel del significado de lengua. Dentro de una lengua particular, debido a condiciones históricas propias, se dan agrupaciones de funciones y distribución de estas que dan como resultado la creación del sentido, siendo por tanto la génesis del acto lingüístico de carácter histórico. Coseriu a este respecto hace notar: a) que no todos los actos lingüísticos corresponden a verbos performativos en una lengua; b) que los actos lingüísticos no existen como tales en las lenguas sino en la comunidad lingüística; y c) que el sentido, aun siendo propio de una lengua, es en sí mismo contingente, es decir, que el sentido es como es y muy bien podría ser de otra manera, es decir, que no es necesariamente. Para Coseriu, los actos lingüísticos no son con seguridad históricos, sino textos y la lengua contiene como máximo “métodos transfrásicos” o “métodos de textos”¹.

1.2. Para Whorf, las lenguas son una realidad objetiva que lleva consigo un pensamiento implícito y una lógica natural², la cual se impone a los hablantes, precisamente porque el *saber lingüístico* es inconsciente³. Whorf, cuya formación era científica (ingeniero químico) y no humanística, se planteó el problema de las relaciones lenguaje-pensamiento como la reflexión de un hablante que pretende hacer de la lingüística una ciencia semejante a la química. Las lenguas se han formado a lo largo de los siglos dentro de una cultura, o más ampliamente, dentro de una civilización⁴. La formación de las lenguas ha estado determinada por la experiencia humana y la estructura de la mente. La mente humana es doble. La

¹ Cf. una discusión de esta tesis en Schlieben-Lange & Weydt 1979, 65-78.

² Whorf 1956, 241-44

³ Whorf 1956, 82.

⁴ Cf. 1956, 61.

mente superior es el reino de lo inconsciente. En ella se da todo tipo de sistematización y el acto discursivo, que es igual para todos los humanos. Y la mente inferior, la mente de lo consciente, en la que se dan las lenguas y el pensamiento consciente¹. La lógica, la razón, y el pensamiento² no dependen de las lenguas, sino que son naturales, al igual que la experiencia, que es la misma para todos los seres humanos³. Habiéndose formado así las lenguas, toda lengua encierra en sí misma una metafísica⁴ y una serie de formas cósmicas que equivalen a una filosofía no formulada⁵, pues cada lengua representa una “segmentación de la naturaleza”⁶, es decir, una interpretación de esta. Según esto, la dependencia del pensamiento de la lengua es directa⁷.

2. El estudio del logos como realidad absoluta está ligado a la génesis misma del acto lingüístico. Este es ejecutado por un sujeto absoluto que se realiza a sí mismo en una comunidad lingüística con un grado dado de historicidad. El acto lingüístico, así, es manifestación de lo que ocurre en el interior del sujeto creador⁸. La creación a la que responde el acto lingüístico es anterior a la utilización de los medios de que dispone el sujeto. La creación en sí misma es absoluta, pero los medios en la que esta es expresada son históricos, comunes y, en gran parte, ya realizados anteriormente. El logos, así, es la revelación de la intención significativa de quien crea el acto lingüístico la cual, al hablar, se pone de manifiesto. Lo concebido (lo que es conocido en virtud de ese mismo acto), pues, es una cosa, lo expresado mediante el hablar es otra, y lo dicho, otra.

Para Coseriu, el lenguaje sólo puede decir lo conceptual. Pero esto que es conceptual no es “todavía” lo lógico o racional: no se da en él la distinción entre esencia y existencia, ni la distinción entre verdad y falsedad. Para Coseriu, lo conceptual constituye el logos en su totalidad, que es aquello que se puede decir, “*dicibile*” o “*λεκτόν*”⁹. Lo decible es lo susceptible de ser convertido en lenguaje, lo cual no es necesariamente lo lógico o racional.

¹ Whorf 1956, 257 y ss.

² Whorf 1956, 208.

³ Whorf 1956, 138.

⁴ Whorf 1956, 58.

⁵ Whorf 1956, 61.

⁶ Whorf 1956, 214.

⁷ Para un estudio sobre Whorf cf. Martínez del Castillo 2001.

⁸ Como ya hemos visto más arriba, Heidegger concibe el *lógos* aristotélico como manifestación. Para Heidegger *lógos* es lo mismo que *δηλοῦν*, “hacer patente aquello de que ‘se habla’ en el habla” (2002, 37).

⁹ Cf. Coseriu 1985, 24.

El logos apofántico tiene que ver con el concepto de verdad. Para Coseriu, “la verdad es la relación entre lo dicho y lo que hay”. Lo dicho es lo que el sujeto crea por los medios (históricos) de que se vale. Lo que hay es lo que, en expresión primera, podríamos decir las cosas¹, es decir, la designación de que nos habla Coseriu, por un lado, y la realidad interior que concibe el hablante, por otro. Coseriu refiere la relación descrita al lenguaje: “Para establecer si algo es verdadero o falso es necesario el lenguaje”². En la creación lingüística aparece y se manifiesta, por un lado, la función significativa y, por otro, la intención significativa del sujeto. La verdad surge de ese acto de manifestación en lo lingüístico. Tanto lo dicho como lo que hay son realidades lingüísticas.

2.1. Para los cognitivistas, verdad es “some sort of (idealized) rational acceptability —some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences as those experiences are themselves represented in our belief system— and not correspondence with mind-independent ‘states of affairs’”³. Este criterio, como se podrá ver, es un tanto circular, porque no se sabe si “nuestras experiencias” son antes que nuestras creencias (o sistema de creencias), ni si las primeras causan a las segundas o viceversa, ni si nuestro sistema de creencias es creencia o conjunto de creencias o qué es, ni qué es eso de “some sort of ideal coherence”. Lakoff aclara esto postulando un concepto de verdad “based not only on internal coherence and ‘rational acceptability’, but, most important, on coherence with our constant real experience”⁴. Así, un aserto será verdad si concuerda nuestro entendimiento de este con nuestro entendimiento de la situación según nuestros propios propósitos⁵, ilustración que, desde mi punto de vista, no aclara el concepto de verdad.

3. Para Coseriu, uno de los pocos rasgos universales del lenguaje es la historicidad. El lenguaje se realiza siempre en formas históricamente determinadas⁶. En el nivel del contenido los significados de una lengua aparecen determinados por los modos fundamentales del conocer o *universos de conocimiento*, los cuales se dan en los ámbitos de conocimiento o *mundos*

¹ Digo “en expresión primera”, ya que el lenguaje no crea las cosas naturales u objetivas, sino que “reconoce y delimita modalidades del ser en las ‘cosas’ mismas y por eso es delimitación de especies” (Coseriu 2006, 73).

² Coseriu 1990b, 159-70.

³ 1990, 261-62.

⁴ Lakoff 1990, 263.

⁵ Lakoff 1990, 294.

⁶ Coseriu 2006, 45.

*conocidos*¹. El hablar es una actividad cognoscitiva realizada por el propio sujeto creador. El sujeto hablante crea el mundo y las cosas, que no son más que objetos de su conocer convertidos en objetos lingüísticos. Algo es verdadero o falso en el universo de conocimiento en el que es creado lingüísticamente. El lenguaje así

no tiene función ‘trascendental’ como acto autónomo y espontáneo de ‘constitución’ de los objetos que designa, sino como hecho originario de conocimiento, como intuición de modos de ser realizados en entes determinados y gracias al modo específico de conocimiento que manifiesta [...]: el nombre, la denominación, surge junto con un cierto conocimiento, con la intuición de un modo de ser, manifiesta este conocimiento y lo fija como conocimiento determinado (Coseriu 2006, 72).

Lo verdadero o falso, siendo lenguaje como condición, tiene que ser ulteriormente determinado. El hablar, en su existencia concreta, es una actividad determinada en algún sentido. De esta manera:

El hablar puede ser verdadero o falso, preciso o impreciso, claro y oscuro; puede ser mentira o engaño, mera charla o parloteo vacío; pero el lenguaje no puede ser nada de esto”².

Los universos del conocer tienen que ver con el hablar y con el decir. Nada de lo que se dice en el lenguaje existe fuera del mismo, sino que es creado por él en lo que constituye el hablar.

3.1. El concepto de historicidad, para Coseriu, es fundamental en un doble sentido: en primer lugar, es un rasgo definitorio del lenguaje. El lenguaje es histórico porque se fundamenta en la especial condición del ser humano de ser-con-otros, modo de ser que Coseriu llama la *alteridad*³. Y en segundo lugar porque la historicidad es la base de la estructuración y desarrollo de su teoría. El lenguaje es la manifestación del ser hablante, ser libre e histórico⁴; las lenguas cambian porque son creación y “fijación” inversa de lo creado en la tradición⁵; el hablar se da en un equilibrio externo e interno dando lugar a la configuración (histórica) del mismo⁶; la dimensión política del lenguaje se relaciona con la esencia del lenguaje

¹ Coseriu 2006, 73-75.

² Coseriu 1985, 62.

³ Cf. Coseriu 1988, 43.

⁴ Coseriu 1988, 47-48.

⁵ Cf. Coseriu 1988.

⁶ Cf. Coseriu 1992, 289-306.

y tiene implicaciones históricas para la comunidad¹, etc. Para Coseriu, el principal problema epistemológico de las ciencias humanas quizá sea el de *aunar estado y evolución* o, lo que es lo mismo, *descripción e historia* y, en lo que respecta a la evolución, lograr una integración de la creación y la tradición. Estos aspectos del problema de la historicidad afectan no sólo al lenguaje sino a todas las ciencias humanas. En el lenguaje la historicidad presenta a la vez características definitorias y características específicas. El lenguaje es condición para la historicidad respecto a otras formas culturales y representa al mismo tiempo la “actualidad” de la cultura por completo².

3.2 Por universos de conocimiento Coseriu entiende los modos fundamentales del conocer humano. Se trata de universos en los que el lenguaje se presenta cada vez como justificación de un modo autónomo de conocer. No se trata de universos de mera expresión lingüística, sino de universos que revelan un modo autónomo de conocer. El lenguaje no crea los entes o las cosas naturales o realidades objetivas a las que atribuye un determinado modo de ser, sino que reconoce y delimita modalidades de ser en las cosas mismas, y por eso es delimitación de especies o clases de entes. Así, un *pájaro* es conocido y delimitado como entidad (un pájaro), y como la modalidad de *ser pájaro* (especie o clase de entes) que se delimita a sí misma frente a otras modalidades como la de *ser petirrojo*. En una creación lingüística una cosa o ente o realidad objetiva surge históricamente como cosa o ente o realidad objetiva y como modalidad de ser (especie o clase de ser o categoría, que dirían los cognitivistas)³. De esta manera, un *pájaro* y un *petirrojo* son dos cosas lingüísticamente distintas.

3.3. Para los cognitivistas el concepto de modalidad de ser como tal no existe, sino que para ellos toda la cognición se resuelve en las categorías. La categoría cognitivista, en contra de lo que ellos mismos pretenden, es un concepto unívoco compuesto por “miembros” que pertenecen a la misma en una relación de acercamiento o alejamiento del centro de esta. De esta manera, la categoría es a la vez conceptual y categoría de las cosas. Un significado representa una categoría más o menos central, o muestra más o menos efectos prototípicos. Un *petirrojo* o un *gorrión*, por ejemplo, son ejemplos más representativos de la categoría ave que un *pingüino*⁴, el cual presenta efectos prototípicos. Para Lakoff, el conocimiento de los casos típicos de una categoría trae consigo efectos prototípicos en los demás

¹ Coseriu 2006, 35-56.

² Cf. una exposición de este problema en Coseriu 1978, 111-20.

³ Coseriu 2006, 72-74.

⁴ Lakoff 1990, 44.

casos, porque hay asimetría entre los casos típicos y los casos marginales (o periféricos según sus palabras)¹.

3.4. Los universos de conocimiento se llevan a cabo en los ámbitos de conocimiento o *mundos conocidos*. Coseriu, frente al mundo único y real de los positivistas, refiere como mundos conocidos los distintos *temas de referencia*. Éstos presentan en sí mismos una unidad real constituyendo en el fondo un mundo único y unitario, aunque no homogéneo, al que podría llamársele *el universo vital del hombre*². Para Coseriu, los universos de conocimiento son cuatro, a saber, el *universo de la experiencia común*, el *universo de la ciencia* y de la técnica científicamente fundada, el *universo de la fantasía*, y el *universo de fe*. Esta distinción tiene que ver con una teoría del conocimiento y más en concreto con el análisis del pensamiento en una “historicidad dada”, como diría el propio Coseriu. Para el análisis lingüístico en general y semántico en particular, Coseriu parte siempre de una serie de distinciones previas que deslindan el objeto de estudio respecto al “equilibrio interno del hablar”, es decir, respecto a *la estructura de la lengua*³. La distinción de distintos universos de conocimiento analiza el hecho lingüístico como primariamente se presenta ante el hablante naif como hecho cognoscitivo. Y tres son los ámbitos de conocimiento o mundos conocidos: el *mundo de la necesidad y de la causalidad*, el *mundo de la libertad y de la finalidad*, y el *mundo de la fe*⁴.

3.5. Coseriu concibe el hecho lingüístico como un hecho absoluto y creativo, por un lado, y limitado y determinado por una historicidad dada, por otro. Lo humano supera y se sobrepone a lo natural y está definido por la libertad. Lo natural, en su contra, se define por la necesidad. Coseriu recoge esta distinción de la tradición filosófica y la remite a Kant. En este sentido, frente a las ciencias de la naturaleza, defiende una ciencia que se ocupe de la “libertad y la intencionalidad, la invención, la creación y la adopción libres”. Esta ciencia no puede tener la exactitud de las ciencias de la naturaleza ni asimilarse en modo alguno a las mismas, sino que ha de tener

¹ Cf. Lakoff 1990, 40-42. Cf. una crítica al concepto de categoría cognitivista en Coseriu 1990, 239-82.

² Coseriu 2006:74.

³ Cf. Coseriu, 1981, 95-133.

⁴ Cf. Coseriu 1988, 193-200.

su exactitud propia que es la de responder a la verdad de su objeto: la necesidad interior o *finalidad*.

3.6. Así, pues, lo conocido en el conocer implícito en el hablar, es decir, las cosas, o los entes, o las realidades objetivas son cosas, o entes, o realidades objetivas en cuanto que son reconocidas y delimitadas como pertenecientes a este o aquel universo de conocimiento. La verdad o el sentido en que una cosa, o ente, o realidad objetiva es verdadera es la conformidad de esta con el universo de conocimiento en el que dicha cosa es concebida. Esta conformidad es, a la vez, absoluta, histórica, e individual. Es absoluta en cuanto que está concebida según los principios del conocer; es histórica en cuanto que dichos principios siguen unos supuestos considerados ciertos en el universo de conocimiento en el que es enclavada esa cosa, o ente, o realidad objetiva¹; y es individual en cuanto que la expresión está determinada por unos patrones contextuales². Para ilustrar esto Coseriu aduce los siguientes ejemplos: *el sol sale, el sol se pone, el sol da vueltas alrededor de la tierra*. Estos ejemplos son ciertos en el universo de conocimiento de la experiencia común en cuanto que se da por supuesto que la realidad es así por motivos prácticos. De esta manera, lo que se dice y ha sido creado en el lenguaje se conforma con lo que hay, que es lo que ha sido establecido en ese universo (histórico) del conocer.

3.7. Los universos de conocimiento y los ámbitos del conocimiento están fundamentados en la funcionalidad del lenguaje. En este sentido Coseriu³ refiere las palabras de Platón que dicen: *τὰ ὄντα ὡς ἔστιν λέγειν*". Se trata de describir la funcionalidad de las expresiones lingüísticas. Ejemplos como los citados en el epígrafe anterior sólo tienen valor dentro del universo de conocimiento y ámbito de conocimiento al que pertenecen. Es decir, significan según la función para la que fueron creados. Por eso, dice Coseriu, hay que decir las cosas como realmente son, es decir, como funcionan en el lenguaje en el que han sido creadas.

4. El acto lingüístico (acto de hablar, decir y conocer) es un acto mental que implica un punto de partida y una serie de operaciones mentales, a las que llamaremos operaciones intelectivas, las cuales tienen siempre

¹ La propuesta que plantea Schlieben-Langen expuesta más arriba tendría su fundamentación en este tipo de conformidad histórica.

² Cf. Coseriu 2006, 76.

³ Coseriu (1987, 9-12).

manifestación en la expresión lingüística. El punto de partida del acto lingüístico es lo que Aristóteles llamó la *aísthesis* (αἴσθησις) o sensación¹, a la cual Coseriu interpreta como una intuición inédita que pertenece al sujeto “exclusivamente”². Las operaciones intelectivas que se dan a partir de la *aísthesis* y, sobre la base de esta, son la *selección*, la delimitación o *establecimiento de una designación*, la *creación de una clase o esencia*, la *relación*, la *nominación*, y la *determinación*.

4.1 La *aísthesis*, intuición sensible, o intuición inédita consiste en un tener presente un algo en toda su realidad, siendo, pues, de carácter concreto y sensible. Es, según Aristóteles, el acto de sentir sintiendo, de ver viendo, de oír oyendo, etc.: por la *aísthesis* el sujeto cognoscente tiene presente un algo en sí mismo en toda su concreción. Ejemplos ilustrativos del carácter de vivencia (es decir, sensible y concreto) de la *aísthesis* los podemos ver en nuestra vida cotidiana, como en la interpretación musical. El sujeto que interpreta una melodía la interpreta sensiblemente, es decir, viviéndola. Igualmente, el sujeto que conduce un coche lo conduce viviendo su conducir. La *aísthesis* es un conocimiento que se vive, un saber que es tal antes de hacerse explícito, es decir, antes de construir algo sobre lo dado por los sentidos. Debido a este carácter de vivencia, la *aísthesis* (la capacidad de interpretar musicalmente una melodía o de conducir un coche, en los ejemplos) o se tiene o no se tiene. No vale la reflexión para crear la *aísthesis*, sino al revés: la *aísthesis* conduce al pensamiento, y este no consiste más que en buscar la *aísthesis* para solucionar un problema, por un lado, y una vez habida la *aísthesis* en construir sobre la misma, es decir, el pensamiento es construcción desde la *aísthesis*, la *aísthesis* es tenencia vivida. Aristóteles define la *aísthesis* como conocimiento: γνῶσις τις (=un saber). Mediante la operación mental que llamamos la abstracción la *aísthesis* se convierte en el ser de la cosa: λόγος τῆς οὐσίας³.

4.2. La *aísthesis* no es exclusiva de los seres humanos. Los animales, cada uno según su especie, tienen también un conocimiento sensible (y seguro) que ejecutan viviéndolo. Así, el castor tiene un conocimiento seguro en la construcción de presas y pantanos; el pico carpintero es un experto constructor de nidos en los troncos de los pinos, etc. En el ser humano la *aísthesis*, siendo en sí misma

¹ *De anima*, III, 1, 425-14.

² Coseriu 1986, 31.

³ *De gen. anim.* I 23, 731-33.

conocimiento, es transformada siempre en otra cosa de lo que es, característica que es exclusiva del ser humano. Desde esta perspectiva, dar por supuesto que el conocimiento es innato¹, o bien que es inconsciente² es, cuando menos, renunciar a preguntarse por lo humano, o lo que es lo mismo: rebajar al hombre a una máquina.

4.3. La *aísthesis* es saber, es decir, conocimiento seguro, pero en sí misma y como tal no constituye el conocimiento propiamente humano, sino vivencia, sensación concreta, impulso para conocer, que tiene el sujeto y que por tanto le afecta sensiblemente³. Como realidad concreta no es susceptible de descripción sino en lo que de ella se extrae o en lo que de ella o en torno a ella se fabrica. La sensación de luz que me da mi sentido de la vista cuando percibo algo a través de este, por ejemplo, no es lo que digo que veo: es una realidad que me inunda y que me sirve a mí en mi relación con lo que me rodea y en lo que me desenvuelvo. Si quiero hablar de esa sensación tengo primero que contarme a mí mismo lo que eso es (es decir, reflexionar) lo que esa sensación es fabricándome algo sobre ella. Diré, quizá, que la luz es un haz de colores y cosas, pero ese haz de colores y esas cosas que digo que veo son un algo que he interpuesto entre mí y la vivencia de eso que veo expresado en palabras que no son mías, sino que pertenecen a una comunidad de hablantes. En este acto de decirme a mí mismo lo que veo hay un doble nivel: el nivel de lo concreto, lo que veo porque lo vivo, y el nivel de lo que fabrico y que digo que veo. Lo que veo no es en modo alguno algo susceptible de intercambio con los demás: es una vivencia mía y nada más. Por el contrario, lo que digo que veo es una fabricación que he hecho sobre lo que veo, gracias a la cual puedo manipular y manejar lo que veo e intercambiarlo con los demás. Tengo, pues, que fabricarme algo sobre la sensación primera (*aísthesis* o intuición inédita), sobre mi ver (mi saber ver) para poder manipularla a mi interés primero, y para poder intercambiarla con los demás después. Puede ser muy bien que en mi vida en la que me desenvuelvo entre las cosas, diga de eso que vivo, y que me llega por la vista que es un ciprés, en vez de un haz de colores y cosas, o que diga de eso que veo que es un “enhiesto surtidor de sombra y sueño”⁴. En cualquier caso,

¹ Chomsky 1965, y obras posteriores.

² Lakoff 1990, 6; Lakoff y Johnson 1999, 7.

³ Cf. Ortega y Gasset 1992a, 326; Heidegger 1970, 10-11). De aquí que la *aísthesis* se tenga, pero que el pensamiento se fabrique.

⁴ Gerardo Diego, *El ciprés de Silos*.

será una fabricación sobre aquello que yo vivo a través de, y por medio de mi sentido de la vista. La justificación de este hecho la encontramos en Coseriu. Hablando Coseriu de los rasgos esenciales o universales del lenguaje señala como uno de ellos la materialidad. Esta refiere la condición del lenguaje de ser representado “en el mundo” por hechos materiales. Esto es debido, dice Coseriu, a la naturaleza de la conciencia humana que es incapaz de comunicarse directamente con otra conciencia a no ser mediante hechos materiales que puedan ser percibidos e interpretados por otras conciencias¹. La elaboración mental que realiza el sujeto a partir de la *aísthesis* consiste precisamente en la creación de un medio material —terminará siendo un signo lingüístico, como veremos— con el que el sujeto pueda manifestar lo que pasa en su interior.

4.4. Se me dirá que es que hago una *interpretación*. Y es efectivamente eso: una interpretación de lo que vivo, una hermenéutica de aquello que vivo y veo. La *aísthesis* es siempre un algo concreto susceptible de delimitación e interpretación en el sentido que más conveniente sea al sujeto en cada caso. No es en sí misma el conocimiento humano sino la base concreta que vive el sujeto en la que puede basar su conocimiento humano propiamente dicho, y de la que puede entresacar, o a la que puede considerar como un algo sobre el que constituir o fabricar su conocimiento. Traducida a términos lingüísticos, la *aísthesis* será aquello que el hablante vive en su interior, su intuición inédita. Pero en el acto mismo de la expresión de eso que el hablante vive, hemos de distinguir la intuición sensible e inédita (*γνώσις τις*), de la intención significativa que determina a la intuición inédita. Tanto la una como la otra llegarán a constituir el *logos* (*λόγος τῆς οὐσίας*, el saber sobre la esencia de), manifestándose este en el lenguaje. Como determinación de la intuición inédita, la intención significativa es el elemento que mueve el acto lingüístico (acto de hablar, decir y conocer)².

¹ Cf. Coseriu 2006, 45.

² Coseriu hace implícitamente la distinción entre finalidad expresiva e intención significativa. Habla o bien de finalidad expresiva: “El hablar es actividad creadora, libre y finalista, y es siempre nuevo, en cuanto se determina por una finalidad expresiva, individual, actual e inédita” (1988, 69); o bien de intención significativa: “un actualizador ‘actualiza un signo virtual’. Propiamente habría que decir que quien ‘actualiza’ no es el ‘actualizador’, sino la intención significativa del hablante: el actualizador sólo *manifiesta materialmente* la actualización” (Coseriu 1982, 294, nota 25).

4.5. Coseriu define la lingüística del texto como *hermenéutica del sentido*, pero a la vez contempla la *hermenéutica de la designación*, y la *hermenéutica del significado*, refiriendo la primera a la lingüística del hablar, y la segunda a la lingüística de las lenguas. Nosotros aquí, y buscando el decir de lo dicho, podemos muy bien aplicar la expresión *hermenéutica del acto lingüístico* al estudio del acto del conocer, ya que es igualmente una “revelación sistemática y fundada de un contenido”¹.

4.6. La intuición inédita del hablante es conceptualmente distinta de la intención significativa del mismo. La intuición inédita es la vivencia tenida, algo concreto e informe. La intención significativa del hablante es la determinación de la intuición inédita en un sentido dado. Esta determinación hace que la intuición inédita sea algo. Así, por ejemplo, yo necesito la luz para ver. La luz forma parte de lo que yo percibo en mi “tener presente algo viéndolo”. Si no hubiera luz o si la luz fuera tenue, lo que yo tendría presente de esa realidad que vivo viéndola, sería otra cosa. En mi tener algo viéndolo la luz no llega a formar parte de lo que yo quiero aprehender; por tanto, no aparece en lo que veo, pero está ahí como condición de ver. Esa parte de mi intuición (de mi tener presente algo viviéndolo) no está determinada por mi intención de aprehender y, por consiguiente, de percibir y significar lo que se me da por medio de mi vista. Para que mi intención inédita llegue a hacerse conocimiento, es decir, logos (λόγος τῆς οὐσίας), tiene que estar determinada de alguna forma por mi intención significativa. Tengo que convertir mi intuición en objeto de mi significar, tanto si me lo cuento a mí mismo (pensamiento) como si se lo digo a los demás (lenguaje). Y en esto —querámoslo o no—, en ambos casos, interviene el lenguaje objetivando lo dicho. Veamos cómo dice esto Coseriu:

el lenguaje no es, en primer término, empleo, sino creación de significados y, por tanto, tampoco es simplemente producción de signos materiales para significaciones ya dadas, sino que es creación de contenido y expresión al mismo tiempo. Pero la creación de significados es conocimiento y el unirlos a tales y cuales significantes, es decir, el transformarlos en contenidos da ‘signos’, es un modo de fijarlos y hacerlos objetivos; por consiguiente, puede decirse que el lenguaje como *enérgeia* es, en un solo acto, conocimiento y forma de fijación y objetivación del conocimiento mismo. Ahora bien, conocer significa concebir algo como en sí mismo idéntico y como diferente de todo lo demás; y en esto consiste muy

¹ Cf. Coseriu 2006, 58.

propriadamente la función primaria del lenguaje. Mas aquello que, en el conocimiento lingüístico, se concibe como en sí mismo idéntico y como diferente de todo lo demás no es sino un contenido de la conciencia” (Coseriu 1985: 26-27).

De aquí que el lenguaje sea logos, *logos semántico*, logos significativo, y pueda llegar a ser *logos apofántico*, logos ulteriormente determinado.

5. La determinación de la intuición inédita por la intención significativa del hablante se ejecuta por la serie de operaciones intelectivas señaladas arriba¹. La primera de ellas es la *selección*². Esta consiste en la determinación de la intuición inédita original mediante la creación y selección de un aspecto de esta, o mediante la creación de una consideración hecha sobre la misma. La selección es la operación intelectual a partir de la cual el acto del conocer se hace humano. El sujeto hablante, que tiene un algo en toda su concretidad lo cual es, por definición, sensible y concreto, selecciona algo del mismo o lo determina en algún sentido. En sí misma esta determinación y selección es un querer ver un algo que en principio no se da ni existe en lo que siendo de naturaleza concreta no es nada objetivo sino únicamente un algo que es en mí. Este querer ver se da cuando el sujeto tiene algo que decir sobre aquello que vive porque toma o ha tomado posición frente al mismo. Este querer ver, tomar posición, y tener que decir significa la superación y transformación de la concretidad que vive el sujeto. Lo concreto y sensible vivido es transformado en un algo que ya no es sensible y concreto sino todo lo contrario: abstracto. Con esta transformación el sujeto hace de su intuición primera una cosa distinta de lo que esta es, y, a la vez, el sujeto se ve a sí mismo como sujeto que tiene una vivencia y la transforma. Así, pues, en el acto del conocer podemos distinguir los aspectos siguientes:

¹ Cf. § 4.

² En el análisis intelectual del acto lingüístico descomponemos en qué consiste el mismo. La separación de elementos que hacemos en el mismo ha de entenderse como fruto de nuestro análisis, no como cosas en sí ni como conceptos que representan algo objetivo, sino como aspectos que nosotros creamos para su análisis.

- a) en primer lugar, podemos ver la intuición inédita (aísthesis o sensación) que el sujeto vive, es decir, que padece¹. Esta constituye el impulso inicial del acto del conocer;
- b) en segundo lugar, podemos ver la determinación efectuada sobre la intuición inicial, es decir, la intención significativa o determinación de la intuición inédita en un sentido dado; y,
- c) en tercer lugar, podemos ver el sujeto que vive y padece la intuición inédita y que crea libremente su intención significativa.

El conocer y el acto del conocer, decir y hablar, de esta manera, se convierte en conocimiento humano propiamente dicho, pues este consiste en la creación que realiza el sujeto a partir de su propia “sensación”, a la que supera, aísla y transforma como cosa distinta de sí mismo y de la sensación que vive.

5.1. Los cognitivistas incluyen dentro del concepto de cognición todo tipo de conocimiento histórico, de creencias, de experiencias habidas y posibles, de factores genéticos, biológicos y psicológicos. La cognición se puede experimentar en los sujetos, con lo que atribuyen a la misma realidad objetiva. Nunca llegan a plantearse en qué consiste la cognición, sino que parten de ella como una realidad existente. Y en este punto de partida, como se podrá ver, hay ya una aceptación implícita de aquello que quieren estudiar como algo que es en sí. La solución sobre lo que es y cómo es la cognición ya está dada de antemano.

5.2. La selección, como hemos visto, significa la transformación de la propia intuición inédita desde algo material, sensible y concreto a algo capaz de ser manipulado mentalmente, haciéndolo con ello abstracto. Yo tengo presente, por ejemplo, la sensación que llamamos frío, una sensación que me afecta incómodamente, y que vivo yo solo, sin que los demás puedan hacer nada sobre ese estado mío. Es un desequilibrio vital que se funde conmigo porque lo vivo. Ante este estado, lo más lógico, quizá, es que reaccione de alguna forma protegiéndome. Pero el sujeto creador prefiere reflexionar sobre ese estado y esa sensación aislando a esta del propio yo que la padece para hacerla, mediante la determinación que hemos llamado intención significativa y que empieza con la selección de algo de eso que el sujeto

¹ Coseriu define el significado como “contenidos de conciencia”, es decir, como algo que se tiene o se padece. De hecho, cita las palabras de Aristóteles para resaltar este hecho: algo que se padece o se da en la conciencia *σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων* (cf. 1985a, 26-27; 1985a, 40-46).

padece, un algo distinto de su propio yo. Una vez creado este elemento nuevo, el sujeto podrá manipularlo en el sentido que más le convenga. Podré decir, siguiendo con el ejemplo, “tengo frío” y podré esperar que los otros me ayuden a deshacerme de esa situación y protegerme en mi vivirla, puesto que me incomoda y me desequilibra. El frío, que no existe más que en mí en cuanto que me afecta, es una cosa distinta de lo que soy yo, convirtiéndose en algo desligado de la realidad que lo sustenta (el yo, mi yo). El carácter del conocimiento, pues, cambia en su forma de ser: de una intuición sensible y concreta ligada a un sujeto se transforma en una realidad nueva, creada, abstracta y desligada del sujeto que la padece.

5.3. La selección se manifiesta lingüísticamente en la forma como las distintas lenguas conciben un hecho dado. La forma como el llamado *Old English*, por ejemplo, concebía las cantidades de las cosas podría resultarnos llamativa. En la *Anglo-Saxon Chronicle* aparecen expresiones como *and þý ilcan gēare cōm fēorþe healf hund scipa on Temese.mūþan*¹. Una expresión como esta indica concebir las cantidades a base de unas unidades determinadas, que son las centenas, sin prestar atención a otras cantidades como la unidad individual que es la base de la numeración comúnmente aceptada. Las centenas constituían algo así como unidades nocionales según las cuales se estructuraban las cosas contables, teniendo así mayor relevancia conceptual que la propia unidad individual. Así, se concebía una centena y después otra, siendo las cantidades intermedias dignas de mención sólo en relación a la primera. Literalmente la expresión dice algo así como *aquel mismo año vinieron* (en número igual a) *la mitad de la cuarta centena de naves al estuario del Támesis*, es decir, vinieron tres centenas completas, y la mitad de la cuarta: trescientas cincuenta naves. Es decir, en el *Old English* nos fijamos en si esas unidades nocionales se completan o no, y estructuramos la realidad según ellas. Esta forma de concebir la realidad, por otro lado, no nos habla de la cantidad exacta, sino que lo único que nos dice es que vinieron entre trescientas y trescientas cincuenta naves. Se concibe la realidad según una selección distinta a la que haríamos hoy, introduciendo un patrón que condiciona la forma de ver los objetos que se cuentan. Si habláramos de estructuras mentales, este patrón introducido en la tradición

¹ Cf. Anno 851. Expresión semejante la encontramos en el Anno 855: “And hē rīcsode nigontēoþe healf gēar”, “él gobernó hasta el décimo noveno-medio-año”, es decir, dieciocho años y medio.

sería una de ellas, siendo en sí mismo una estructura mental de carácter histórico.

5.4. Esta forma de contar a base de determinadas cantidades superiores a la unidad puede rastrearse aún hoy día en el uso relativamente frecuente en el inglés moderno de expresiones como *hundreds* (OE *hund*), *scores* (OE *scoru – scora/score*), *dozens*, expresiones que se remontan hasta el período del Old English que es el que estamos comentando en estos epígrafes. Hoy podemos comprobar expresiones como, *How many students do you have? Hundreds*; o *they came in their dozens/by the dozen*; o *he lived to be three score years and ten*. *Dozens*, no obstante, es de origen francés (s. XIII *dozein(e)s*), pero el uso es el propio del *Old English*.

5.5. La interpretación que los cognitivistas suelen dar a estructuras semejantes, como por ejemplo los distintos esquemas que refiere Lakoff (el esquema parte-todo, el esquema de la ligazón o el esquema centro-periferia, entre otros es que son estructuras básicas de la experiencia. Esta está estructurada antes e independientemente de cualquier otro concepto. Lakoff¹, no obstante, dice de esta explicación que puede aparecer como misteriosa. El ejemplo que comentamos bien podría interpretarse como perteneciente al esquema parte todo. La centena sería el todo y la mitad de la centena se interpretaría en función de esta.

5.6. La forma de concebir los hechos de la experiencia tal y como se manifiestan en una lengua particular es por definición una forma histórica, es decir, una forma que es como es, pero que podría no ser como es, o no ser de ninguna manera. Una forma de una lengua particular nunca se da necesariamente. No obstante, este carácter contingente, las formas históricas responden en sí mismas a un acto del conocer y se conservan en la lengua como tradición precisamente como acto del conocer, con lo cual manifiestan en sí mismas tanto la universalidad del conocer como la contingencia de las formas históricas del conocer. Un acto del conocer guardado en la tradición se actualiza cada vez que un sujeto hablante lo acepta y utiliza.

5.7. Este carácter histórico de las formas de una lengua que revela a la vez la universalidad del conocer ha sido entendido por los cognitivistas de otra manera. Para Lakoff, las formas insertas en la tradición relativas a lo que llaman la cognición —y la propia cognición— son formas que se dan de manera natural o cuando menos de forma psicológica. Así, cuando Lakoff analiza las categorías del *dyirbal* concluye que la forma de categorizar de los hablantes del *dyirbal* es la

¹ Lakoff 1990, 271.

forma como procede la cognición humana¹; por otro lado cuando dice que la lengua dani tiene sólo dos palabras para designar el color concluye que los hablantes dani, tras las experiencias a las que someten a un grupo de hablantes dani —al igual que a un grupo de niños de tres años—, tienen igual capacidad de aprender los colores que los angloparlantes, con lo que quieren demostrar la universalidad de dicha capacidad. Esta comprobación la efectuó Rosch empíricamente en grupos de hablantes tomados como grupos de muestra². En esta experimentación tenemos dos cosas: la universalidad del conocer, por un lado, y la contingencia de las formas del conocer de las lenguas dyirbal y dani, por otro. Si la cognición es natural se tiene que dar en todos los hablantes siendo por tanto universal. ¿Qué sentido tiene querer demostrarla en grupos de muestra si de antemano sabemos el resultado? Una realidad universal nunca se demuestra empíricamente, a lo sumo se comprueba, pero antes de su comprobación se sabe que es universal. La comprobación empírica por muy numerosa que sea siempre está hecha sobre individuales, es decir, siempre se basa en la inducción, y a lo más que podemos llegar es a una hipótesis general, que no universal³.

5.8. Las diferencias en la selección, y, por consiguiente, las diferencias en la concepción de un hecho dado se pueden observar también dentro de una misma lengua. Así, por ejemplo, dentro de la lengua española podemos ver distinta selección en el acto del conocer en expresiones como *ser chófer* frente a *conducir*; *estar casado* frente a *tener mujer*, *ser rico* frente a *tener dinero*; o en inglés, *to starve* frente a *to be hungry*. La realidad y el hecho semántico pueden ser los mismos, pero los significados se han formado tradicionalmente como distintos, porque respondiendo a un acto del conocer, reflejan la selección de aspectos distintos de la intuición inicial, concibiéndose así de forma distinta⁴.

6. Concebido un hecho de una forma dada, el sujeto no dispone más que de un algo creado que no es en sí, ni tampoco es lo que el propio sujeto pretende que sea, ni algo que representa lo que el sujeto intenta que represente. El constructo en sí mismo sólo existe en la mente de quien lo ha creado y este pretende dos cosas:

¹ Cf. Lakoff 1990, 95.

² Cf. Lakoff 1990, 40.

³ Cf. Popper 2002, 3-7.

⁴ Hemos visto que, para Coseriu (Coseriu 2006, 72), el lenguaje es “delimitación de especies”. El lenguaje delimita lo que se conoce como cosa y como clase de cosa. Por esta razón en el lenguaje nunca pueden ser lo mismo dos delimitaciones léxicas por muy sinónimas que sean.

- a) que represente la realidad de la que el sujeto quiere decir algo, y
- b) que forme parte del mundo que él mismo como sujeto crea o ha creado previamente¹.

La operación intelectual que llamamos *delimitación* o *el establecimiento de una designación* es fruto de la intención de decir del sujeto. El sujeto concibe algo para decírselo en primer lugar a sí mismo (pensamiento) y luego para decírselo a los demás (lenguaje). Como consecuencia tiene que enclavar eso que ha creado en un mundo dado

- a) dándole realidad y
- b) delimitándolo en algún sentido.

El establecimiento de una *delimitación* o *establecimiento de una designación* implica, pues, estas dos operaciones mentales. Cuando decimos, por ejemplo, *esto es una señal* hacemos dos cosas: en primer lugar, delimitamos algo que antes no existía puesto que no era objeto de nuestra atención. *Esto* refiere un algo que en el momento de su creación es delimitado como ser, y como clase de ser; antes podría muy bien formar parte de un todo mayor, fuera este continuo, o discreto. Ahora en virtud de esa consideración es un algo: lo hemos delimitado como que es un algo, y como que pertenece a una especie o clase (vacía, en este caso²), o cuando menos lo hemos constituido en objeto de nuestro interés, y nuestro decir. En segundo lugar, lo hemos acotado dándole con ello realidad, enclavándolo en un mundo³. Cuando decimos *esto* separamos y seleccionamos lo que designamos frente a todo lo demás que no designamos. Como consecuencia lo hemos acotado y le hemos dado realidad en aquel mundo en el que lo enclavamos.

7. Estas dos operaciones intelectivas (la selección y la delimitación) tienen que ver con aquello sobre lo que vamos a decir algo, sin que hayamos dicho nada sobre el mismo. La delimitación o el establecimiento de una designación es una operación previa a lo que queremos decir. Antes de decir algo necesitamos crear (seleccionar, darle realidad, y delimitar y acotar) el

¹ Cuando digo aquí que el sujeto crea el mundo, naturalmente lo crea dentro de y por el lenguaje y dentro de y en una historicidad dada, por esto el conocer, siendo universal e histórico, es siempre individual.

² Cf. Coseriu 2006, 74.

³ Cf. Coseriu 2006, 72.

objeto del decir. Lo que queremos decir sobre ese objeto lo tenemos que establecer fundamentalmente en la siguiente operación intelectual.

8. La operación intelectual más importante en el acto del conocer es *la creación de una clase o esencia*. Esta operación es la única que analizan los cognitivistas a la que designan como *categoría, categorización, y categorizar*. Esta operación se ha designado tradicionalmente como *conceptuación*, nombre que se remonta a Aristóteles¹. La operación de la creación de una clase o esencia consiste fundamentalmente en la creación de una clase, y en la atribución a ese concepto, de universalidad y necesidad. La clase o esencia de que hablamos se puede hacer sobre elementos nuevos, o reinterpretando los elementos tradicionales. En cualquier caso, es siempre creación e interpretación. Por este motivo, la creación de una clase o esencia nunca puede ser igual: siempre responde a necesidades nuevas, dependiendo siempre y absolutamente del acto lingüístico, y de los elementos que se empleen en cada acto individual.

8.1. Esto no lo admitirían los cognitivistas, quienes conciben la categorización como un fenómeno natural y, por tanto, universal. Las categorías se definen por lo que designan, pretendiendo con esto descubrir que hay categorías que no designan cosas o individuos del mundo sino realidades abstractas. Las categorías designarán, pues, lo mismo objetos físicos —con lo que hay conceptos físicos²— que objetos abstractos³. Por otro lado, las categorías cognitivas son objetivas, y se comprueban en los individuos, como lo demuestran los experimentos realizados con un grupo de hablantes dani, que ya hemos comentado. De esta manera no existen para ellos categorías creadas en el acto del habla.

8.2. La creación de una clase o esencia se fundamenta en la necesidad de dar universalidad a nuestro acto de entender, y en la necesidad de interpretar lo que percibimos. Dicho de otra manera: la creación de una clase o esencia se basa en el fundamento mismo del conocer, cual es la interpretación de lo dado en la intuición primera sobre la base de la estructuración de esta. En efecto, conocer no es sino ordenar o estructurar lo que nos es dado a través de los sentidos. Nuestro ordenar el mundo tiene que ser necesariamente universal⁴, es decir, tiene que valer para los asuntos

¹ Cf. Ortega y Gasset 1992a, 124.

² Cf. Lakoff 1990, 267.

³ Lakoff 1990, xiii

⁴ Como se habrá podido comprobar, a lo largo de este artículo empleo la expresión “universal” para referirme tanto al nivel propio de la determinación lingüística como

pragmáticos de nuestra vida, trascendiendo así el mero acto en el que se da. La creación de una clase o esencia es, por consiguiente, la operación fundamental en nuestra relación con el mundo¹.

8.3. En la definición de una clase o esencia la abstracción juega un papel decisivo. Esta nunca puede ser unívoca. Lo que ha sido “extraído”² de la intuición primera es una selección arbitraria y caprichosa y como tal constituye en sí misma una forma de abstraer. En el proceso de abstraer, lo que abstraemos o “extraemos” no es necesariamente lo que es común a uno o más ejemplares³. Cuando abstraemos de esta última manera hacemos un tipo de abstracción que podemos llamar “ascendente”. La abstracción ascendente parte de los individuales, y busca notas comunes entre los mismos. Este tipo de abstracción es menos frecuente de lo que generalmente se piensa. Cuando relacionamos distintos constructos cognoscitivos o semánticos entre sí, o separamos un solo aspecto de allí en donde se da, o consideramos como un todo lo que es parte de un algo mayor, o consideramos como una unidad aquello de lo que sólo percibimos una parte (bosque, por ejemplo), o relacionamos o determinamos un concepto por otro, hacemos otros tipos de abstracción que en modo alguno pueden ser abstracción ascendente⁴. Hablando del conocimiento, relacionar es meramente poner juntos dos conceptos y contemplarlos, es decir, es mirarlos uno junto al otro con voluntad de ver algo en ellos, buscando relaciones que no están en ellos, sino que las imponemos sobre ellos y se las atribuimos. En

para designar la esencia cognoscitiva o intuición de lo universal en lo real, como en este caso.

¹ La justificación de esta operación la encontramos en Coseriu en distintas ocasiones. Ya hemos más arriba la función del lenguaje como delimitador de especies. Por otro lado, Coseriu justifica la determinación distinguiendo entre una designación potencial, que se refiere a lo universal, y una designación real, la que vale para las cosas concretas (cf. Coseriu 1982, 291 y ss.). Para Coseriu, la lengua es a-circunstancial (Coseriu 1985a, 290). Para que algo sea a-circunstancial tiene que valer potencialmente para todas las circunstancias; y para que esto sea así, tiene que ser esta una propiedad esencial de lo que se aplica, del lenguaje.

² Abstraer es buscar algo separándolo de allí de donde se da, por tanto, extraer. Cf. Ortega y Gasset 1992a, 57-58.

³ Cf. Coseriu 1992, 226-27.

⁴ De una manera u otra, en este tipo de abstracción ascendente es en el que piensa Chomsky cuando establece la abstracción como método de descripción lingüística en su formalismo y en su búsqueda de una gramática universal. Este tipo de abstracción se basa en la inducción, que es el método de buscar notas sacándolas de los individuales. Y ya hemos visto que de los individuales no podemos sacar conclusiones universales.

la definición de una clase o esencia la abstracción no es nunca igual ni unívoca, y casi nunca del tipo que hemos señalado como ascendente. Hay abstracción en el mero acto de designar, seleccionar, separar, relacionar, determinar, acotar, etc. En cualquier caso, la abstracción siempre es creación. Las conexiones que se crean en cada uno de estos actos se superponen a lo que son los conceptos empleados.

8.4. Podemos ilustrar la operación de la creación y atribución de una clase o esencia en los dos ejemplos siguientes. En las calles de las ciudades españolas muchas veces podemos ver una señal de tráfico que nos dice: *señalización provisional por obras*. Tenemos aquí un aviso que nos previene de que la ordenación del tráfico en una zona determinada es esporádica, siendo posibles cortes de calles, cambios de dirección y retenciones por el motivo expuesto. Ahora bien, ¿es esto lo que nos dicen los elementos utilizados en la expresión? La señal de tráfico nos habla de *señalización*, lo cual es el acto de señalar y *señalizar*, la acción de reiterar señalando. En consecuencia, la interpretación primera de la expresión sería algo así como “el acto de reiterar señalando es provisional por obras”. ¿Es esto lo que nos quiere decir el ayuntamiento? Evidentemente, no, pues eso sería una información que de ninguna manera viene al caso. ¿De qué estamos hablando, entonces?

8.5. El ayuntamiento nos previene de que las señales que ordenan el tráfico en el momento son provisionales. Ahora bien, ¿cómo hemos llegado a esa conclusión? En la lingüística del hablar, Coseriu nos habla del principio de la congruencia o principio según el cual interpretamos la expresión en términos del conocimiento de las cosas y los principios del pensamiento¹. No tiene sentido que hablemos de cómo se señalan las calles ni de si se reitera en esa tarea. El hecho es que los hablantes interpretan esa expresión en su sentido recto. Para ello, los hablantes han tenido que buscar un sentido a la expresión ateniéndose a las circunstancias que definen el hecho de experiencia. Esta búsqueda es puramente intelectual. El hablante se encuentra con un aviso normativo de la autoridad. Selecciona de lo primero que entiende aquel aspecto que se acomoda a la situación y al contexto; lo delimita en cuanto que es algo que tiene que observar dándole con ello valor de verdad (operaciones de la selección y delimitación o establecimiento de una designación). Acto seguido, da valor de universalidad a lo que entiende

¹ Cf. Coseriu 1992, 114 y ss.

de lo ahí prescrito, expresado fundamentalmente por la atribución del adjetivo *provisional* al nombre *señalización*. Lo que primariamente significa señalización (reiteración en el señalar) no puede ser lo que intenta la autoridad al regular el tráfico, porque no tendría sentido. Para encontrar un sentido, el sujeto tiene que crear una clase de objetos nueva. De todos los posibles efectos del acto de señalar y, más abstractamente, del de señalizar, están las señales mismas. Y estas sí que pueden ser provisionales. En consecuencia, lo que dice la señal de tráfico es que las señales que va a encontrar el conductor son provisionales, y que debe estar atento a ellas, pero no como una señal sola, sino como una señal que pertenece a una clase y que tiene universalidad en sí misma. Por consiguiente, para que el aviso del ejemplo tenga sentido, el hablante tiene que tomar parte activa en la reconstrucción de “lo dicho”: crea sobre la marcha (mediante la abstracción) una clase nueva en la que “quepan” las “señalizaciones provisionales”.

8.6. La clase que designa *señalización* es hoy día, al menos en España, una clase histórica, puesto que se usa normalmente e incluso con más frecuencia quizá que la que designaría *señal*. Se ha formado como un acto del conocer, y cuando se utiliza se reinterpreta como tal acto del conocer. En cuanto al nivel de abstracción que denotan los elementos de su formación, *señalización* está en un nivel muy elevado: no basta con concebir el acto de señalar para indicar una cosa concreta cual es el efecto de señalar (la señal o las señales) sino que se concibe dicho acto en forma reduplicativa, y como proceso (señalización), es decir, creando una forma más abstracta que la que indicaría *señal*, de la que parte, siendo esta ya de por sí, como todo significado, una forma abstracta. Su significación sin embargo es concreta: no podría ser de otra manera, puesto que refiere las cosas reales. Y esta es la paradoja de la expresión. La formación intelectual hace que el sujeto hable de una cosa abstracta y signifique y designe una cosa concreta.

8.7. 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, es decir, todos son mentales y abstractos. 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 este desarrollo, están formadas sobre extractos de palabras anteriormente formadas que implican una “desconcentración” o “decadencia” de su significación¹, por lo que su grado de abstracción por este

¹ Coseriu 1981, 180 y 2003, 2.3.3.

motivo es 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 que el hablante atribuye a lo designado. Así, *señal* y *señalización* designan en realidad la misma clase de objetos, si acaso la segunda palabra refiere una realidad más amplia (conjunto de señales) que la primera (señal). La significación dada por las palabras en parte es debida al grado de abstracción en el que se han formado.¹

8.8. En la expresión que analizamos podemos hacer una doble distinción en su significación². Podemos ver en ella el *objeto del decir* y el *objeto del conocer*. Decimos algo de la ordenación del tráfico mediante la señalización provisional y conocemos la propia señalización provisional. El objeto del decir es el aspecto en virtud del cual el sujeto dice algo. Así se nos advierte en el ejemplo de la ordenación provisional del tráfico. El objeto del conocer, por el contrario, es el medio o los medios utilizados por el hablante para decir aquello que dice. Los medios que emplea un hablante en un acto del conocer son aquello que éste concibe, es decir, la “señalización” o señales o conjunto de señales que el hablante llega a conocer, es decir, a concebir³.

8.9. Un ejemplo más sencillo de la operación de creación de una clase o esencia es la siguiente combinación nominal en la oración: *las procesiones convierten la ciudad de Sevilla en un enorme espectáculo*⁴. Analizamos sólo el sintagma nominal [Sevilla] *enorme espectáculo*. La intención del sujeto hablante era hacer ver que la ciudad de Sevilla entera iba a ser el escenario en el que tendría lugar un espectáculo, del que quiere decir que es grandioso (o algo parecido). Pero el sujeto no se fija en el espectáculo ni en el atributo que conviene tradicionalmente al mismo (su grandiosidad) sino en la enorme extensión de la ciudad que va a posibilitar el escenario del espectáculo. Así, pues, la intención del sujeto era decir que el espectáculo que se preparaba en la ciudad iba a ser grandioso a causa de que el espectáculo se iba a desarrollar

¹ Cf. Martínez del Castillo 1999, § 3.3.

² Empleo significación y no significado porque se trata de un concepto genérico, sin distinción entre significado (de lengua o conceptual) y designación (referencia objetiva) (cf. Coseriu 1990, 242, nota 7).

³ Un ejemplo más claro: *mi padre tiene un mercedes*. El hablante que dice esta expresión habla de sí mismo (objeto del decir, *yo*, representado en el determinante *mi*) valiéndose de lo que ha fabricado o concebido (objeto del conocer, representado en *tener un mercedes*). El sujeto dice algo de sí mismo bajo el pretexto de hablar de su padre y del mercedes de su padre.

⁴ Radio Nacional de España 18.03.08.

en un escenario enorme. La expresión, pues, ha sido, cuando menos, libre y caprichosa. Por las razones que sea, sólo atribuibles a la libertad de expresión del sujeto, este ha elaborado una combinación que podríamos llamar retorcida e incluso incongruente (hay escenarios enormes, y sucesos grandiosos, pero no sucesos enormes). Lo curioso es que, para su intelección, el oyente tiene que explicarse a sí mismo el valor de esa expresión, haciendo un proceso mental de interpretación sobre una serie de relaciones: si el espectáculo grandioso se da en un escenario enorme, entonces, el espectáculo es enorme. Lo que se atribuye a *escenario* se atribuye a *espectáculo*. *Escenario*, aunque no aparezca en la combinación, está intelectivamente presente por su posible atributo *enorme*, gracias al cual podemos crear una clase nueva, la de los espectáculos enormes.

9. Muy semejante a la operación intelectual de la creación de una clase o esencia es la operación de *la relación*. Ésta es en realidad una modalidad de la anterior. Consiste fundamentalmente en el hecho de formar un nuevo concepto poniendo dos conceptos uno junto al otro, y determinando el uno por el otro. Los conceptos de una relación no tienen ninguna conexión necesaria entre sí. La conexión que se da entre ellos la crea el sujeto. Cuando decimos *playa textil*¹ o *jamón ibérico puro de bellota* ponemos en conexión cosas aparentemente disparatadas, ya que se trata de conceptos que no tienen conexión entre sí o cuya conexión no es necesaria en el mundo real (es decir, el mundo conocido de la experiencia común)². Tenemos, pues, que crear una clase nueva de tal forma que la combinación individual pueda entenderse: hay playas que son textiles y playas que son de nudistas; y hay jamón conseguido alimentando el cerdo con bellotas, y jamón que se consigue alimentando el cerdo con otros frutos —ibérico no designa más que la clase creada, que es lo que tratamos de explicar. Se ponen juntas y se relacionan cosas que no tienen conexión necesaria entre sí, cuales son el arte de tejer y las playas, o los jamones conseguidos a base de alimentar el cerdo con bellotas y un lugar geográfico. Este, ibérico, para mayor complicación frente a español tiene un valor añadido que es el matiz de “racial” o, por lo menos, “autóctono”. Estas combinaciones se llegan a entender únicamente por la intervención cognoscitiva intencional de encontrar un sentido a la expresión,

¹ En contextos turísticos esta expresión designa “playa que no es nudista”.

² Existe conexión necesaria, por ejemplo, entre los conceptos de padre e hijo. No se puede concebir el uno sin el otro.

relacionando arbitrariamente los distintos conceptos que componen dichas combinaciones.

9.1. El estado de cosas resultante de la relación aparece como una descripción, es decir, como un estado de cosas ya hecho o concebido que es resultado de la creación de una clase nueva. Para interpretar *playa textil* — ejemplo en el que hemos puesto en conexión un nombre que designa un accidente geográfico y un adjetivo que hace alusión a la confección de telas con hilos— tenemos que referir la expresión a una clase de objetos en la que entren, además de los dos conceptos indicados, los de baño por placer, actividad pública, regulación de dicha actividad por la autoridad, traje de baño, y la materia con la que se hacen los trajes de baño (la tela y lo que se aplica de la misma, lo textil), además de su contrario: playa en donde se dé la ausencia de uno de esos conceptos (el de traje de baño, dando como resultado la presencia del concepto o rasgo semántico desnudez). Lo creado es una clase nueva que sólo se aplica a la playa referida como individual. Pero como clase en sí misma que es, el nuevo constructo representa a todos los posibles individuales que se puedan imaginar y formar a partir de ella. Es decir, por muy singular y esporádica que sea la combinación creada que refiera un solo ejemplar, constituye una clase, y tiene valor de clase de objetos, es decir, valor universal y virtual¹.

9.2. En la lingüística cognitiva se habla de las categorías como formadas con una estructura radial que va desde el centro a la periferia. Una categoría está formada por un conjunto de subcategorías agrupadas en torno a la subcategoría central. Esta está formada por un conjunto de modelos cognitivos convergentes. Las restantes subcategorías son variantes de la subcategoría central, la cual constituye el mejor ejemplo o “prototipo”². La estructura categorial desempeña un papel importante en el razonamiento. En muchos casos, los prototipos actúan como puntos de referencia cognitiva (*cognitive reference points*) de varios tipos, constituyendo la base para las inferencias. El estudio de la inferencia humana es parte del estudio del razonamiento humano y de la estructura conceptual. Por tanto, los prototipos que se emplean en la deducción de inferencias deben de ser parte de la estructura conceptual humana³. De esta manera, todo lo que podamos ver en un

¹ Ya hemos dicho varias veces que, para Coseriu (Coseriu 2006, 72), el lenguaje es “delimitación de especies”. El valor de una estructuración léxica nunca es meramente individual.

² Cf. Lakoff 1990, 91.

³ Lakoff 1990, 45.

significado o en una combinación estaría, de una manera u otra, contenido en dichos puntos de referencia cognitiva.

9.3. La interpretación del estado de cosas resultante se hace en términos de la intención significativa del hablante, que se puede determinar en consonancia con los principios de la lingüística del hablar ya mencionados: el principio de la confianza en el hablar de los otros y el principio de la congruencia¹. A veces la expresión se puede también ver determinada por el principio de la corrección, pero en estos casos se trata de un mero condicionante de tipo gramatical o semántico².

9.4. Al igual que la definición de una clase o esencia, la relación depende y está basada en la abstracción. No se pueden relacionar dos conceptos si no es en el nivel abstracto. El resultado es siempre una creación mental más abstracta que los conceptos que se ponen juntos. Para que esta operación se dé se abstrae a partir de los conceptos ya formados previamente. El relacionar dos conceptos entre sí lleva consigo un entresacar notas o características de estos y un determinar a unas por las otras. El resultado es una creación totalmente nueva que se concibe como un estado de cosas. Como consecuencia, la relación es susceptible de descripción.

9.5. Una combinación que no se entendería si el sujeto no participara activamente en su intelección es la expresión *precariedad laboral*. En ella tenemos un nombre de tipo abstracto (“la condición de ser precario”) al que se aplica un adjetivo también abstracto (“relativo a la labor o trabajo”). Decimos, pues, algo abstracto (laboral) de algo aún más abstracto (la condición de ser precario) 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 elemento del que podamos designar lo que decimos. 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

¹ “el hablante espera que los otros hablen con sentido y congruentemente”. Esta norma de conducta es, a su vez, manifestación de la norma más amplia de la “congruencia”: “congruencia con los principios del pensamiento, que no deben ser identificados con los del pensamiento lógico, y con el conocimiento general de las cosas” (cf. Coseriu 1992, 113; y 1992, 273 y ss.).

² No obstante, hay expresiones como *yo a mí me parece* o *yo a mí me gusta*, que veremos más abajo, que indican una intención significativa de tipo pragmático que va más allá del mero condicionante gramatical.

real, puesto que hablamos siempre de las cosas¹. En una combinación de adjetivo más nombre, el nombre es el elemento que suministra la designación y el soporte de esta, 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* pero no directamente sino indirectamente en virtud de relacionarlo con aquello de lo cual se ha formado el adjetivo, es decir, en virtud de, y en relación con el nombre *labor*, que por otro lado el hablante sabe 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 gramatical y semántico (trabajo) a través de uno de sus sinónimos, como 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 de la designación como la función gramatical de autonomía conceptual, el mismo es el elemento que en la combinación nos da el soporte gracias al cual la combinación se puede interpretar. Y, al contrario: el nombre, que como tal nos da la designación y el soporte lógico y gramatical, en 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.

9.6. El nombre *precariedad* es una palabra que se ha formado como *desarrollo*, es decir, como una formación léxica que parte de lexemas tomados en cuanto miembros de proposiciones o sintagmas cuya gramaticalización corresponde a una función “inactual”, una función no análoga a las funciones proposicionales originales². Por tanto, es un nombre que se ha formado en un grado superior de abstracción a las proposiciones o

¹ Cf. Coseriu 1992, 96.

² Cf. Coseriu 2003, 184-85.

sintagmas de los que parte —que ya de por sí son formaciones abstractas. Este carácter doblemente abstracto constituye un impedimento para que se le pueda aplicar una designación concreta. En la combinación dicho grado elevado de abstracción es ignorado y transferido como algo más concreto al elemento que aporta el soporte referencial, es decir, al adjetivo *laboral*. Y, al contrario: el grado de abstracción inferior del adjetivo es transferido al nombre. 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” como sustantivo abstracto, sino “precario” como si fuera adjetivo, algo aplicable, es decir, aquello que se dice considerado como una cualidad. De esta manera, la combinación se interpreta como “laboralidad concreta precaria”, es decir, “trabajo precario”. Por consiguiente, el intercambio que observábamos más arriba entre el nombre y el adjetivo no es sólo gramatical, sino fundamentalmente de tipo intelectual y por consiguiente significativo. Es la necesidad de buscar un soporte gramatical, referencial y semántico que dé la base para la interpretación de la combinación, la que nos lleva a considerar al 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, intelectual— de la combinación.

9.7. El tipo de combinación como el del ejemplo es en realidad un modelo de formación de conceptos. Aunque cada caso sea digno de explicación aparte, decimos, *siniestralidad laboral*, *siniestralidad vial*, *ambigüedad semántica*, *competitividad textil*, *temporalidad de ejecución*, etc. Estos ejemplos no son más que manifestación de un modo de pensar que se manifiesta especialmente hoy día en español¹. En el habla popular especialmente —al menos en España— hay una tendencia a utilizar expresiones lo más abstractas posibles. Esta tendencia se manifiesta en las tres categorías de palabras léxicas, a saber: a) en los nombres: se suelen emplear los más abstractos ignorando los concretos. Así, se dice *hubo muchas incidencias* (por *incidentes*), el *alumnado* (por los alumnos), el

¹ He desarrollado la teoría de los modos de pensar, de Ortega y Gasset, aplicados al lenguaje en distintas obras en inglés. He aplicado dicha teoría al español en *Modos de pensar y ontología lingüística. La lengua española vista, en su historia, desde el acto del conocer*. 2017, Editorial Académica Española, ISBN 978-3-639-53694-2. En esta obra identifico el pensar abstracto como el modo de pensar propio de la lengua española desde los descubrimientos geográficos.

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: *señalar* (por señalar), *centralizar*, (por centrar); o bien se forman de nuevo a partir del nombre que se ha formado a partir de ellos: *influir* (por influir a través de *influencia*); *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 de *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. Esta querencia por lo abstracto se manifiesta también en la omisión del determinante. En este último caso la expresión designa clases de cosas, no cosas concretas, estando sin embargo dicha expresión concebida para designar cosas concretas, por lo que resulta una expresión sumamente alejada de la realidad. Así, se dice y se ha dicho: “los cielos estarán cubiertos en el norte y zona centro; el *resto de cielos* tendrá nubes y claros” (Radio Nacional de España 12.04.08). El *resto de cielos* significa “los restantes trozos de (distintos) cielos”, cosa muy distinta de *el resto de los cielos no mencionados, tendrá nubes y claros*.¹

9.8. La operación intelectual de la relación es muy frecuente en el uso de los adjetivos cuando atribuimos lo denotado por los mismos a un aspecto de los muchos que podemos considerar en el soporte conceptual del que se aplican y no a dicho soporte en sí mismo considerado. Así, decimos, *una nueva estrella*, *ropa juvenil*, *ropa joven*, *demencia senil*, *dinero sucio*, *dinero honrado*, *dinero negro*, *decisión audaz*, *un edificio austero*, *edificio inteligente*, *un acto vandálico*, *bajos instintos*, *capricho espurio*, etc.

10. La siguiente operación intelectual, la *nominación*, se ejecuta casi en exclusiva en el nivel histórico de una lengua. No obstante, la nominación de un concepto es verdaderamente una operación intelectual, siendo en sí misma de carácter universal. Consiste en crear o buscar una etiqueta con la que guardar el constructo creado en nuestra conciencia hasta el momento. Recapitulemos lo realizado hasta ahora: hemos tenido una intuición inédita de carácter sensible, la hemos determinado según la intención significativa que hemos creído conveniente —con lo que la hemos separado de nosotros como cosa distinta, transformándola en su manera de ser, que de ser concreta la hemos convertido en abstracta—, la hemos delimitado en cuanto a su

¹ Para una interpretación lingüística de estos desarrollos, cf. Coseriu 2003, 179-89.

designación acotándola y haciéndola hecho real, la hemos hecho virtual atribuyéndole capacidad infinita de designación asignándola a una clase o esencia, la hemos relacionado con conceptos que ya conocíamos, y ahora necesitamos guardar el constructo cognoscitivo que llevamos hecho hasta el momento.

10.1. La justificación de esta operación intelectual la podemos ver en la doble dimensión del lenguaje que dice Coseriu¹:

El hombre vive en un mundo lingüístico, que crea él mismo como ser histórico. Éstas son las dos dimensiones esenciales del lenguaje: la dimensión sujeto-objeto y la dimensión sujeto-sujeto. Como lenguaje en general, el lenguaje corresponde a la primera dimensión, a la relación del hombre con el ser. Como lengua, corresponde al mismo tiempo a la relación con los demás hombres, a los cuales, precisamente mediante el lenguaje mismo se les atribuye la ‘humanidad’: la capacidad de preguntarse por el ser e interpretarlo.

La nominación es la expresión de la relación sujeto-objeto y se realiza dentro de la relación sujeto-sujeto. Es decir, es absoluta e histórica a la vez.

10.2. La *nominación* tiene una doble función: por un lado, sirve para guardar en la conciencia del sujeto lo que hemos creado y, por otro, sirve como elemento de intercambio con los demás miembros de la comunidad en la que se desenvuelve el sujeto hablante. Por la primera función el constructo cognoscitivo deviene en un medio de relación del sujeto creador con las cosas para, una vez creadas, guardarlas en su conciencia. La manera de guardar las cosas que el sujeto ha creado en su conciencia es ponerles una etiqueta, es decir, darles un nombre. Con esto el conocer de un momento se puede identificar en ulteriores ocasiones. El conocimiento, así, es conocimiento de ahora para después, creando con ello una continuidad cognoscitiva, es decir, creando la propia conciencia del sujeto. Por la segunda función, el constructo cognoscitivo deviene en objeto de intercambio entre los miembros de la comunidad de hablantes. El constructo cognoscitivo, es decir, el acto del conocer transformado en acto del hablar y del decir, una vez nominado, se ofrece a los demás, quienes lo interpretarán y lo aceptarán, o lo rechazarán. Con esto el acto del hablar decir y conocer se manifiesta y se hace común, es decir, histórico y con ello social. El

¹ Coseriu 1985, 32-33.

hombre, “ser con otros”¹ se realiza a sí mismo como *sujeto histórico*, sujeto que crea su propia historicidad en el diálogo, en el manifestarse de sí mismo al otro, en el acto del aprehender y decir lo aprehendido a los demás. Dice Coseriu:

“La conciencia humana es siempre *conciencia histórica* y el modo fundamental de manifestarse en el hombre la conciencia histórica es la ‘lengua’, el *hablar como otros*, es decir, *como ya se ha hablado*, de acuerdo con la tradición. En otros términos, el hablar es siempre *hablar una lengua* (y no mero exteriorizar), porque es hablar y entender, expresar para que el otro entienda, o sea, porque la esencia del lenguaje se da en el diálogo” (Coseriu 1988: 71).

10.3. Esta operación de guardar en la conciencia lo que empezó siendo algo vivido significa la superación por parte del sujeto del fundamento mismo del conocer, que era, según vimos, la *aísthesis*, intuición sensible. Lo humano no está en lo que nos viene de los sentidos, sino en la superación de aquello que nos viene de nuestros sentidos. Esto es, pues, todo lo contrario de lo que defienden los cognitivistas, para los que el pensamiento y la razón están “corporeizados”, emanando del cuerpo². Una vez que le damos un nombre a lo que viene de nuestros sentidos lo hacemos signo y por tanto algo que ya no tiene nada que ver con nosotros, puesto que el nombre dado está concebido “para otros” y además se realiza con palabras que no son del sujeto sino palabras comunes dentro de una comunidad de hablantes.

10.4. La operación de la nominación es una operación netamente lingüística pues es la formación intelectual del signo lingüístico. Así la entiende Coseriu para quien la nominación es el hecho central de la actividad lingüística que “consiste en la facultad eminentemente espiritual de establecer un nexo funcional entre un significante y un significado y corresponde a operaciones de la razón, como lo son el conocer y el distinguir”³.

10.5. Coseriu explica el signo lingüístico en su doble aspecto de signo inmotivado por un lado y forma del hablar que se ofrece al hablante desde la tradición⁴ por otro. En el primer aspecto el signo es universal, en el segundo

¹ “El modo de ser del hombre, [...] es un ‘ser con otros’” (Coseriu 1988, 43).

² Cf. Lakoff 1990, xiv.

³ Pagliaro ápuđ Coseriu 1986, 58-59.

⁴ “la tradición es un ‘estado de cosas’ que se ofrece a la libertad —un marco de

es histórico, pertenece a esta o aquella lengua. Considerado en el segundo aspecto el signo lingüístico es una forma que condiciona la expresión del sujeto.

10.6. Para Coseriu, remontándose de nuevo a Aristóteles, el signo lingüístico es inmotivado. El signo lingüístico se justifica *κατὰ συνθήκην* o *secundum placitum, ad placitum*, siempre “inmotivadamente” y porque está en vigor dentro de una comunidad de hablantes, constituyendo así la tradición en la técnica del hablar¹.

10.7. El signo lingüístico tal y como aparece en la tradición, como hecho social es obligatorio, pero no en el sentido de imposición. Para Coseriu la obligatoriedad del signo es una obligación libremente aceptada. Los hechos sociales tienen el doble aspecto de ser individuales y sociales. Como hechos individuales son hechos de individuos que presentan la dimensión de la alteridad² y por tanto son históricos. Como hechos sociales “son obligatorios no en el sentido de una imposición, sino en el sentido original de la palabra latina *obligatio*, que significa una obligación aceptada libremente”³.

10.8. La operación intelectual de la nominación es también una operación individual enteramente libre pero que mira hacia los demás. El sujeto elige las palabras que utiliza de una gama más o menos amplia de opciones. Para Coseriu, la lengua histórica, en particular el nivel que llama la “norma de la lengua”, constituye una serie de realizaciones históricas que se ofrecen al hablante. El sistema de la lengua por otro lado es sistema de posibilidades⁴. La lengua ya realizada y constituida en tradición en la técnica del hablar de esta manera condiciona el hablar y el pensar de los hablantes, pero no como realidad concreta, sino como conjunto de formas que están en vigor en la comunidad lingüística y que se ofrecen al hablante en donde ellos

determinaciones históricas dentro del cual la libertad actúa finalísticamente” (Coseriu 1988, 197).

¹ Coseriu 1977, 13-59.

² Para Coseriu, la alteridad es un rasgo universal del lenguaje (Coseriu 2006, 44-45). Ésta está basada en “ser hablante” cuyo modo de ser es “ser con otros” (Coseriu 1988, 43), “individuos que son hombres junto con otros y, por ejemplo, como hablantes son co-hablantes” (Coseriu 1992, 216).

³ Cf. Coseriu 1992, 216.

⁴ Dice Coseriu: “— [...] gracias al sistema, que es esencialmente sistema de posibilidades—, una lengua no es tan sólo lo que ya se ha dicho con su técnica, sino también lo que con la misma técnica se puede hacer: no es sólo ‘pasado’ y ‘presente’, sino que tiene también una dimensión futura” (1986b, 326).

se desarrollan y a cuya definición y enriquecimiento por otro lado contribuyen como agentes de esa historicidad.

10.9. El problema de la obligatoriedad de las formas del hablar —y con ellas las formas del decir y del pensar— es un problema que inquietó a Whorf en el llamado relativismo lingüístico. Para Whorf¹, las formas de una lengua son absolutamente obligatorias. El relativismo lingüístico no es hoy aceptado en sus términos, pero de una manera u otra sigue estando vigente en la llamada lingüística cognitiva, porque, al igual que Whorf, los cognitivistas llegan a objetivar el lenguaje, el significado, la cognición, las categorías e incluso las creencias sociales como hechos aparte e independientes del hablante. En este sentido, para los cognitivistas, las categorías, la cognición, la estructura conceptual, las creencias sociales y todos los mecanismos cognitivos funcionan en el individuo, por lo que se imponen al mismo².

10.10. En el mismo acto del conocer, por otro lado, la nominación tiene otro efecto importante: el constructo cognoscitivo hecho signo es transformado en su forma de ser que, de ser algo meramente mental, y por consiguiente abstracto, pasa a ser algo identificable en sí y por consiguiente algo objetivo³. A partir de la nominación el constructo se puede evocar y suscitar dejando de ser un algo inómine (Heidegger) que sólo tiene el sujeto, y convirtiéndose así en un hecho social. De esta forma la nominación hace del constructo cognoscitivo un algo distinto del sujeto que lo ha creado, y como tal llega a ser intercambiable, es decir, signo que se ofrece a los demás. Para Heidegger, la comprensión del ser se da en lo inómine: “si el hombre ha de encontrarse en la cercanía del ser, entonces debe, ante todo, aprender a existir en lo inómine. [...] El hombre debe, antes de hablar, dejar que el ser le hable de nuevo, corriendo el peligro de que bajo esta alocución tensa poco o raramente algo tiene que decir. Sólo así le será devuelta a la palabra la preciosidad de su esencia, más al hombre la vivienda para el morar en la verdad del ser”⁴. El signo lingüístico, pues, es la superación de la mera intelección y comprensión del ser.

¹ Whorf 1956, 214

² Sobre el problema de la obligatoriedad del signo, cf. Coseriu 2006, 17-33

³ El signo es objetivo en tanto en cuanto que es intercambiable y común. No es concreto ni nada que se pueda comprobar empíricamente, sin embargo, porque no tiene realidad concreta sino virtual.

⁴ Heidegger 1970, 14.

10.11. El signo así creado¹ y así guardado por el sujeto, por el hecho de ser guardado en la conciencia del hablante y, antes, por el hecho de haber sido creado seleccionando y delimitando algo de su intuición inédita, es en sí mismo un haz de rasgos semánticos creados en el mismo momento de su concepción. El constructo cognoscitivo, junto a lo que representa derivado de la intuición inédita inicial, adquiere en sí mismo lo que conceptualmente son los contrarios de ésta. Así, si yo guardo en mi conciencia una sensación de frío, hambre, o sed, por ejemplo, guardo, también y necesariamente, sus contrarios. ¿Por qué? Porque he deslindado lo que es el frío, el hambre, o la sed con el único medio de que dispongo en el conocer, que es imaginarme su ausencia y contraponerla a lo que he deslindado: el frío frente al no-frío, el hambre frente al no-hambre, la sed frente a la no-sed. Con esto el constructo cognoscitivo, que empezó siendo algo informe, sensible, y concreto, que se transformó en algo abstracto y virtual, se convierte ahora en virtud de todo el proceso sufrido en algo distinto de lo que representaba en su origen (algo concreto) y de lo que representaba en su transformación posterior (algo abstracto), siendo ahora en consecuencia además de abstracto, virtual, definido, objetivo e individual, un *contenido de conciencia*, es decir, un constructo semántico que lleva en sí su propio acote y muchos matices más.

10.12. Este hecho se puede comprobar de alguna manera en la lengua histórica: las palabras del vocabulario aparecen muchas veces en contrarios. Pero esos contrarios como inmotivados que son, y como signos independientes unos de los otros, no son contrarios absolutos. Se dice que *joven* y *viejo* están en oposición bipolar, estableciendo entre sí una oposición antonímica. Lo cual intelectivamente no puede ser del todo cierto. No son contrarios absolutos, sino elaboraciones que están en los dos extremos de una relación inventada y aparte de lo que es ser joven o ser viejo. *Joven* no se opone polarmente a *viejo*, sino que ambos significados son formaciones que constituyen los extremos de una relación opuesta dentro de una dimensión inventada de las varias que llevan consigo. *Joven* se opone a *no-joven* y *viejo* a *no-viejo*. Los significados de una lengua no representan meramente la intuición primera. Junto a la intuición primera adquieren sus

¹ Esta descripción que estoy haciendo de la formación intelectual del signo se puede comprobar en el acto de aprendizaje de los conceptos. El hablante individual aprende los conceptos como creación propia y acto seguido comprueba el valor de lo que él ha creado cuando habla o hablan los demás (cf. a este respecto Coseriu (1992, 227).

contrarios absolutos —generalmente no lexicalizados— y junto a estos, otros matices que se añaden¹. Entre *joven* y *viejo* se dan muchas relaciones de significación, unas lexicalizadas y, otras, no. *Joven* lleva consigo matices que no lleva *viejo* y al revés. Por ejemplo, *joven*, sólo refiere a 'persona' mientras que *viejo* se refiere lo mismo a 'persona' como a 'cosa'. Así, pues, el constructo cognoscitivo al ser seleccionado, delimitado, hecho virtual y nominado (hecho signo), se convierte en constructo semántico que representa una serie de matices, entre ellos y fundamentalmente —aunque no necesariamente—, la sensación primera que ha dado origen al conocimiento.

10.13. La realización de la operación de la nominación en ocasiones pone de manifiesto el proceso de intelección operado en el sujeto hablante. En el hablante individual podemos constatar este hecho en determinadas construcciones del lenguaje coloquial. En muchas ocasiones un hablante comienza una frase desde una perspectiva egocéntrica, pero pensando en decir algo sobre una determinada realidad ajena eligiendo en consonancia un significante que refiere dicha realidad y terminando la frase con palabras que gramaticalmente no concuerdan entre sí. El resultado es lo que en retórica se conoce como un *anacoluto*. En esta figura retórica las relaciones sintagmáticas de los elementos empleados revelan el proceso que tiene lugar en la mente del sujeto. Un ejemplo típico es *Yo, a mí me parece que está bien; yo, a mí me gusta*. ¿Qué hace ahí ese *yo*, acompañado de las formas oblicuas de su misma declinación *a mí* y *me*? ¿qué necesidad hay de repetir tres veces las formas que designan una misma realidad? *Yo* en la lengua española sólo puede ser sujeto de un verbo en primera persona. En los ejemplos aducidos aparece suelto, sin verbo que justifique su utilización. Por otro lado, los verbos *parecer* y *gustar* exigen un sujeto no personal y un objeto directo personal que está realizado en esta frase doblemente, *a mí* y *me*.

El hablante, en un primer pensamiento, concibe la realidad desde la perspectiva del sujeto cognoscente, su *yo*: “esta realidad está bien y yo soy quien lo afirma”, “yo gusto de esto”. El *yo* es la garantía de lo dicho: “sin mí lo que está bien o no está bien, no tiene sentido”, “yo soy el que gusta de esto”. Es un acto del conocer que el hablante, consciente de ello, lo

¹ Hemos visto más arriba que las delimitaciones léxicas no son nunca iguales, que son inmotivadas y que no siguen los principios de la lógica.

manifiesta desde su sola y única perspectiva personal. Pero, la tradición en la técnica histórica del hablar ha concebido dicha realidad antes que él de manera distinta. Si bien el hablante concibe lo real de forma personal, pronto se da cuenta de que la tradición manda decirlo de otra forma. Como guarda en su conciencia la forma como en otras ocasiones otros hablantes, e incluso él mismo, concibieron realidades semejantes, continúa la frase en concordancia con lo tradicional, pero dejando huellas del proceso de formación cognoscitiva del objeto que expresa.

10.14. Antonio Briz analiza este tipo de construcción coloquial como una “regularidad lingüística” del nivel morfosintáctico, enclavada dentro de los deícticos. Para Briz, esta construcción es una manifestación del carácter egocéntrico de la conversación coloquial. La presencia del yo hablante añade una serie de valores pragmáticos a la conversación como estrategia retórica de intensificación o atenuación. El hablante puede “maximizar” su papel en la conversación con la presencia del yo o, en ocasiones, por el contrario, la presencia del yo puede tener un efecto atenuador. Por otro lado, este tipo de construcción se ha explicado como formada por dos cláusulas, una la que lleva el yo sin ningún otro elemento gramatical y otra que es una cláusula gramaticalmente correcta. La primera cláusula se asocia pragmáticamente con un verbo de decir, con lo que la sola presencia del yo es suficiente para su función semántica. Ejemplo: *Y yo Ñeeem* (EXPRESIÓN DE BURLA) *anda y que te den por culo*¹.

10.15. Las expresiones coloquiales tomadas del discurso repetido constituyen un campo preferente de estudio de los cognitivistas, como, por ejemplo, *be trapped in a marriage and get out of it*². Los cognitivistas interpretan estos hechos como ejemplos que revelan la experiencia preconceptual de los hablantes. Para Lakoff, el significado es una cosa natural que se da en la experiencia. Lo significativo son ciertos elementos naturales que están en nuestra estructura mental. Esta se basa en la experiencia, que es experiencia de las cosas, las cuales son como son³. El significado se da gracias a una transmisión de lo significativo desde los elementos de nivel básico y los esquemas imagísticos a los conceptos y categorías, y de los conceptos directamente significativos a las metáforas. Los dos ejemplos anteriores revelan un elemento de nivel básico cual es el que Lakoff refiere como CONTAINER schema, al que justifica diciendo: “We understand our bodies as containers —

¹ Cf. Briz 2005, 56.

² Lakoff 1990, 274.

³ Lakoff 1990, 265.

perhaps the most basic things we do are ingest and excrete, take air into our lungs and breathe it out”¹.

10.16. En otras ocasiones en ejemplos tomados también del lenguaje coloquial, el proceso operado en la mente del hablante se manifiesta en la elección simultánea de dos significantes, cada uno de los cuales tiene regímenes de tipo sintagmático distintos. Es el caso de, *el tráfico ya está normalizado*². Las dos expresiones que ha elegido el hablante que primero formó esta combinación son *restablecer* y *normal*. *Restablecer* admite tradicionalmente la combinación sintagmática con el verbo *estar*; no así, el adjetivo *normal*. La combinación del régimen sintagmático del primer elemento con el régimen del segundo ha dado lugar a una formación reduplicativa del adjetivo. Esta formación, por otro lado, da a la combinación un sentido perfectivo: “el tráfico ya es normal (antes no) y está ya terminada su normalización”.

11. La última operación intelectual que podemos ver en el acto del hablar, decir y conocer es la *determinación*. Consiste esta en orientar el constructo creado hacia las cosas. Hasta ahora, según hemos visto, el constructo cognoscitivo se forma seleccionando algo de aquello que aprehendemos, determinándolo en un sentido dado, delimitándolo de alguna manera, atribuyéndole realidad, creando y atribuyéndole una clase o esencia, relacionándolo y dándole una etiqueta con que guardarlo y conservarlo en nuestra conciencia, haciéndolo así signo lingüístico. De esta manera hemos transformado lo que inicialmente era una vivencia en algo mental, abstracto, virtual, objetivo, idéntico a sí mismo, intercambiable, y susceptible de conservación en nuestra conciencia. El constructo así creado es ahora un signo lingüístico que designa esencias o clases de cosas o, como dirían los cognitivistas, categorías. Gracias a estas esencias, hechas sociales porque han sido ofrecidas y aceptadas como comunes dentro de una comunidad lingüística, los hablantes se entienden entre sí. Pero hablar en abstracto y en esencias lleva consigo alejarse de lo real: justo lo contrario de lo que pretende el hablante. Lo que aprehendemos, lo que concebimos, aquello que denotamos, lo que designamos, lo aquello pensamos, y lo que decimos son objetos distintos y de distinta naturaleza. Lo que aprehendemos es un algo

¹ Lakoff 1990, 271.

² Esta expresión se suele repetir en Radio Nacional de España cuando informan desde la Dirección General de Tráfico.

en principio ajeno a nuestra conciencia y de naturaleza sensible. Lo que concebimos y denotamos es algo que nosotros fabricamos, por tanto, algo mental. Lo que designamos es aquello que constituye el objeto de nuestra intención significativa. Lo que pensamos es algo que nosotros libremente fabricamos. Y lo que decimos es aquello sobre lo que nosotros nos definimos dándole realidad y ser. Todo acto del conocer y del entender se fundamenta en cosas creadas: lo que aprehendemos es individual y es transformado en su forma de ser; las esencias que aplicamos a esto último no existen: nos las hemos inventado; aquello de lo que queremos hablar se presenta ante nosotros como un *continuum* que tenemos que estructurar creando con ello constructos nuevos; y lo que decimos es la definición de nosotros mismos ante todo el proceso que ejecutamos. Ahora bien, para completar el acto del conocer tenemos que aplicar estas cosas inventadas y virtuales al continuum informe de la realidad. Y aquí está todo el misterio del conocer, decir y hablar: en combinar y hacer de igual naturaleza lo que hemos creado en nuestra mente, y lo que hemos estructurado en lo material y concreto haciéndolo real. El proceso que hemos seguido en nuestro querer hablar y decir es un proceso de transformación y abstracción: convertimos lo sensible y concreto en un algo abstracto, objetivo y virtual, e idéntico a sí mismo y diferente de todo lo demás, y, una vez hecho esto, lo orientamos hacia las cosas, haciéndolo, con ello, real.

11.1. El puente de unión entre el hablante y el oyente es el signo lingüístico que en sí mismo es abstracto, esencial, virtual, objetivo, y que, por tanto, se puede aplicar indefinidamente de muchos ejemplares posibles¹, pero que en sí mismo no se aplica de nada de lo que vive el sujeto. El hablar, así, vale para todo. Es potencial y virtual. El pensar se revela como cosa distinta del hablar y del decir. El pensar crea objetos mentales en el mundo que los sujetos conciben (un mundo lingüístico, mundo de significados), que sirven de instrumentos para manejar lo que hay en el mundo en el que se desenvuelve el sujeto (mundo de lo vivido). Este se presenta ante la conciencia como un continuum material y sensible sin llegar a constituir en sí mismo objetos reales. El pensar crea esencias llenas de contenido, es decir, clases de cosas, especies o categorías que valen dentro de un universo de conocimiento, que no es precisamente el mundo que vive el sujeto, sino un

¹ Coseriu habla de “posibilidad infinita de designación” (Cf. Coseriu 1992, 226 y 1986b, 54).

universo de conocimiento que tiene que ser concebido en un mundo conocido. El decir determina lo creado haciéndolo real. Y el hablar, mediante la determinación, orienta lo creado hacia las cosas reales.

11.2. Coseriu describe la determinación dentro de la “técnica general de la actividad lingüística”, cuya tarea es la de “reconocer y describir el hablar κατ’ἐνέργειαν y la de indicar sus posibles instrumentos”¹. La determinación se manifiesta en el hablar. Los instrumentos de la determinación se pueden describir dentro de la lengua, pero la función, que es la que nos interesa aquí, pertenece a la técnica del hablar. La determinación pertenece al propio acto que transforma lo que el sujeto aprehende en signos. Los signos, por su parte, manifiestan el conocer y van dirigidos como palabras a los otros miembros de una comunidad. La determinación es necesaria pero los instrumentos de la determinación son posibles y contingentes. De hecho, en las lenguas, como señala Coseriu, existen unos medios de ejecución de esta función, los *determinantes*, que no se dan en todas las lenguas. Todas las lenguas, no obstante, utilizan las circunstancias del hablar, para orientar lo creado hacia lo real.

11.3 La operación de la determinación es la que nos permite la distinción que podemos hacer entre una clase de objetos (*previsión de tiempo, reunión de profesores, profesor de instituto, luz de calle, rueda de camión, agua de mar, puerta de calle, director de empresa, lámpara de cocina, manías de ricos, abuso de autoridad*) y los objetos mismos (*previsión del tiempo, reunión de los profesores, profesor del instituto, luz de la calle, rueda del camión, agua del mar, puerta de la calle, director de la empresa, lámpara de la cocina, manías de los ricos, abuso de la autoridad*).

Conclusiones

12.1 El lenguaje, pues, es logos: la aprehensión del ser y la consiguiente creación de significados por parte de un sujeto absoluto e histórico que vive en un mundo de significados. El sujeto ejecuta esa aprehensión estructurando lo que le es dado en su propia intuición inédita. En este sentido el logos se identifica con el conocer y este con la creación de significados.

12.2 El sujeto habla porque tiene algo que decir y dice porque conoce. De esta manera el lenguaje como logos es acto indisoluble de hablar, decir y

¹ Coseriu 1982, 290 y ss.

conocer. No hay un hablar sin un decir ni un decir sin un conocer. El logos así aparece como resultado de una determinación sucesiva: el conocer posibilita y determina el decir y el decir determina el hablar. Y todo esto revierte al sujeto que es absoluto y ser con otros.

12.3 El sujeto que accede a la realidad mediante su conocer en el acto lingüístico aprehende lo que le llega a través de los sentidos en su intuición inédita, lo transforma en su forma de ser que de ser concreto lo hace abstracto, lo selecciona determinándolo en algún sentido, lo acota y le da realidad, lo asigna a una clase de ser creada sobre la marcha, lo relaciona, lo hace objetivo, signo lingüístico, dándole un nombre y lo determina aplicándolo de las cosas. Con esto el constructo cognoscitivo que empezó siendo sensible y concreto, se hizo abstracto, y terminó siendo un contenido de conciencia que vive el sujeto, es decir, logos.

12.4 Y todo esto es posible en el lenguaje y por el lenguaje. Estudiar el acto lingüístico en cuanto acto cognoscitivo, y en cuanto que está determinado por la intención significativa del sujeto nos lleva a descubrir los mecanismos del significar, que no son otros que los mecanismos que constituyen la finalidad propia del lenguaje.

(Energeia, Revista en línea de lingüística, filosofía del lenguaje e historia de la lingüística I (2009), págs. 50-80, ISSN 1869-4233)

Capítulo 6: Acto lingüístico, conocimiento e intención significativa en Coseriu y Ortega y Gasset¹

Abstract

El acto lingüístico como acto de hablar, decir y conocer es una actividad que realiza el sujeto desde su conciencia. Consiste en la síntesis cognoscitiva que realiza el hablante de su intuición y de lo que añade mediante su imaginación y su razón, convirtiéndola en palabras de una lengua. El acto lingüístico y, por tanto, el lenguaje, es la proyección hacia las cosas de lo que el sujeto realiza en su interior. Las cosas así tienen un grado de realidad relativo, el que el sujeto les da proyectando su intención significativa hacia lo que lo rodea, utilizando para ello las palabras de una lengua, creando así su logos, la realidad y su verdad. Mi intención en este artículo es reflexionar sobre la realidad del acto lingüístico en cuanto que es la respuesta del sujeto que vive una situación dada.

Abstract

The speech act as an act of speaking, saying, and knowing consists in an activity executed by the subject from the depths of his conscience. It is the mental synthesis made by the speaker of his intuition and what he adds by means of his imagination and intellect, thus transforming it in words of a language. The speech act and thus language is nothing but the projection of the subject's contents of conscience to things surrounding him. In this way the degree of reality of things in the world is relative, the one created by the subject projecting his meaningful intentional purpose on the things by means of words of a language, thus creating his logos, reality and truth. My intention in this article is thinking over the human reality of the speech act in as much as it constitutes the reality lived by the subject in his circumstance.

Keywords

Hablar, decir y conocer; acto lingüístico; conocimiento; intención significativa; universos de conocimiento; mundos conocidos.

Speaking, saying and knowing; speech act; knowledge; meaningful purpose; speech universes; known worlds.

¹ Artículo publicado en *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 30 (2015), págs. 79-110, ISSN: 1577-0079.

1. El conocer humano no es más que la expresión de la libertad e inteligencia humanas. Es una actividad libre orientada a dominar y manipular lo que el sujeto aprehende. En el acto del conocer el sujeto se manifiesta como un sujeto que

- 1) *Se separa* a sí mismo de lo *sensible y concreto*, es decir, de lo que le viene a través de sus sentidos;
- 2) *Transforma* lo sensible y concreto en algo *abstracto y virtual*;
- 3) Realizando estas dos operaciones *dentro de sí mismo*, en su *conciencia*;
- 4) Para *superar la circunstancia* en la que se encuentra;
- 5) Creando de esta manera *algo* que antes no existía, algo que es siempre *nuevo*.

Estas cinco manifestaciones señaladas son dimensiones del ser que es en el mundo, el ser ahí¹, o el ser que tiene que superar su circunstancia². A causa de ellas el sujeto crea

- a. Su propio *yo*, es decir, su *conciencia*;
- b. Cosas virtuales, es decir, *contenidos de conciencia, significados* objetivados en la *palabra* o *lenguaje*;
- c. Las *cosas* y un *mundo* lleno de cosas, es decir, la realidad³;
- d. Crea⁴ y recrea la *lengua particular*⁵, ya que usa palabras que no pertenecen al sujeto sino a la *comunidad lingüística*.

De esta manera la palabra, el lenguaje, se manifiesta en un triple nivel:

- A. El lenguaje como *la creación de significados y el pensamiento* (=logos);
- B. El lenguaje como *lengua*, como algo que es *común y participado con otros* dentro de una comunidad lingüística;

¹ Heidegger, 2002.

² Cf. Ortega y Gasset, 1992, 46-47.

³ Ortega y Gasset, 1992, 194. Ortega y Gasset, 1966, p. 119.

⁴ Cf. Coseriu, 1988.

⁵ Coseriu, 1988, 109.

- c. El lenguaje como *realizaciones individuales*, como *discurso*, algo que se manifiesta en los *actos lingüísticos*, única realidad con existencia concreta de todo aquello de lo que decimos lenguaje¹.

2. Tanto si lo denominamos como hablar, palabra o discurso, el *lenguaje* se resume en una actividad que realiza el sujeto, actividad libre y creativa y, a la vez, contingente e histórica, orientada siempre a un fin². Este fin no se puede conseguir en sí mismo más que indirectamente, creando un “mundo fantástico”³ igual al que el sujeto pretende conseguir, haciéndolo verdad e imponiéndolo a lo que lo rodea. Con esto aquello que rodea al sujeto es transformado de ser simplemente, a ser *realidad y mundo* compuesto de *cosas*. Los medios que utiliza el hablante en el acto del conocer, o acto de ejecución del lenguaje, son medios que componen el lenguaje mismo, a saber: el hablar, decir y conocer, medios que surgen de dentro del sujeto que por ello es el *sujeto hablante, dicente y cognoscente*⁴. El hombre habla porque tiene algo que decir; dice porque se define a sí mismo ante lo que lo rodea; y habla y dice porque conoce. Los medios del lenguaje, pues, son todo aquello que constituye el lenguaje en sí, medios que constituyen a la vez el propio ser del hombre. Por esto el lenguaje no puede ser más que *creativo*⁵. Su finalidad es infinita⁶, identificándose con el decir⁷, o la definición de sujeto ante lo que lo rodea⁸, e identificando el decir con *la intención significativa del hablante*⁹. En este sentido el decir determina tanto el conocer por arriba como el hablar por abajo. Por arriba, el decir guía el conocer y, por abajo, condiciona cómo tiene que ser el hablar. En cualquier caso, hablamos siempre de algo que viene al sujeto de dentro, fruto de su propia creatividad¹⁰.

3. La realidad del hablar, decir y conocer se da en los actos lingüísticos. Los hablantes, al mismo tiempo que hablan, tratan de entender su propia realidad. Esta abarca tanto lo interno al sujeto como lo que éste proyecta

¹ Coseriu, 1986, 16.

² Coseriu, 1988, 196.

³ Ortega y Gasset, 1992, 131.

⁴ Cf. Martínez del Castillo, 2003; Martínez del Castillo 2017.

⁵ Coseriu 2006, 44-45.

⁶ Cf. E. Coseriu, 1992, 253. Cf. también Schelling ápu d Coseriu, 1988, 57.

⁷ Cf. Ortega y Gasset, 2001, 245.

⁸ Cf. Ortega y Gasset, 1992, 253.

⁹ Cf. Martínez del Castillo, 2003, § 1.

¹⁰ Ortega y Gasset, 1992b, 81. También Ortega y Gasset 2001, 259.

sobre lo que lo rodea, constituyéndolo en objeto de su conocer, decir y hablar. El hablar en este sentido es *hablar y entender*¹. El estudio del lenguaje y los actos lingüísticos no puede ser más que interpretación, es decir, *hermenéutica*, fundada y sistemática revelación de un contenido² que se da sola y exclusivamente en la conciencia del sujeto.

3.1. La interpretación o hermenéutica es posible fundamentalmente si concebimos el hecho lingüístico como algo que es y se da en el ser humano. En la hermenéutica interpretamos un objeto cultural en términos de la vida humana. Por el contrario, si concebimos el hecho lingüístico como algo que es en sí, algo objetivo, ya sea concebido como hecho natural, social o incluso instrumental, su interpretación es la descripción de un algo objetivo ajeno a la vida humana porque este se concibe como autónomo en sí mismo. La hermenéutica se basa en lo subjetivo; la ciencia, por el contrario, se basa en lo objetivo. Veamos en los epígrafes siguientes el valor de lo objetivo frente a la realidad humana, lo subjetivo.

3.1.1. Para John L. Austin, quien concibe el lenguaje como algo objetivo, algo que es en sí constituyendo así el lenguaje natural, la posible interpretación del lenguaje está en el lenguaje mismo, no en el sujeto hablante. Austin concibe el acto lingüístico como respuesta a la siguiente pregunta: ¿en qué sentido decir algo es hacer algo? Cuando alguien dice algo, —responde—, debemos distinguir: *a)* el acto de decir que consiste en emitir ciertos ruidos con cierta entonación o acentuación. A esto Austin denomina el *acto locucionario* o la *dimensión locucionaria* del acto lingüístico; *b)* el acto que llevamos a cabo al decir algo: prometer, advertir, afirmar, felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, etc. A esto Austin llama el *acto ilocucionario* o la *dimensión ilocucionaria* del acto lingüístico; y *c)* el acto que llevamos a cabo porque decimos algo: intimidar, asombrar, convencer, ofender, intrigar, apenar, etc. Esto es el *acto perlocucionario* o la *dimensión perlocucionaria* del acto lingüístico. La conexión entre la función locucionaria y la función perlocucionaria es una *conexión causal*; la relación entre la función locucionaria y la función ilocucionaria es una *relación convencional*. El significado de las expresiones es parte del acto locucionario; la fuerza de ellas está incluida totalmente en el acto ilocucionario³.

3.1.2. Por otro lado, para John R. Searle, el lenguaje es un algo objetivo, un hecho social que sirve a la comunicación fundado en la naturaleza ejecutiva del ser humano, la cual se rige por reglas que ordenan la conducta humana: “a theory of language is part of a theory of action, simply because speaking is a rule-governed

¹ Cf. Coseriu, 1988, 109.

² Coseriu 2006, 57.

³ Carrió y Rabossi 1988, 7-35.

form of behavior¹. El lenguaje se ejecuta en el acto del habla en cuanto que este es ejecución de los elementos que componen ese algo objetivo: “The unit of linguistic communication is not, [...], the symbol, word or sentence, [...], but rather the production or issuance of the symbol, word or sentence in the performance of the speech act”². En este sentido el objeto de estudio es la *langue*, nivel histórico de la actividad del hablar: “an adequate study of speech acts is a study of *langue*”³. Y la seguridad, el *certum* de la ciencia, es la intuición que tengo yo como hablante de una lengua dada. De aquí que si domino el dialecto que hablo dominaré hipotéticamente⁴ los mecanismos del lenguaje. El acto del habla se compone de tres partes: “a) Proferir palabras, es decir, *ejecutar actos de expresión*; b) Denotar y describir, es decir, proferir *actos proposicionales*; c) Aseverar, preguntar, mandar, prometer, es decir, ejecutar actos ilocucionarios⁵. El significado de las expresiones se da en la fuerza ilocucionaria de la proposición. En el acto de identificar una referencia el contenido constituye el *sentido*, o acto de identificar la descripción asociada a la expresión de la referencia. O, dicho de otra manera: el sentido es la identificación del objeto que representa:

“In the total illocutionary act the content is the proposition; the function is the illocutionary force with which the proposition is presented. In the act of identifying reference, the content is the sense of identifying description associated with the utterance of the referring expression; the function is the role of identifying an object in which the sense is presented”⁶.

3.1.3. Umberto Eco concibe el lenguaje como fenómeno social y más en concreto como hecho de comunicación, hecho objetivo también. Eco parte de lo que llama *el campo semiótico*. Su investigación se centra en la *cultura*, entre cuyos integrantes está el lenguaje, centrado este en una lengua. La semiótica como ciencia ha de partir de una hipótesis, que nos habla de lo que Eco entiende por lo significativo dentro de la comunicación: “todas las formas de comunicación funcionan como emisión de mensajes basados en códigos subyacentes”. Eco especifica qué entiende por formas de comunicación y cuáles son esos códigos subyacentes: “todo acto de *performance* comunicativa se apoya en una *competence* preexistente”. O, en otras palabras, “todo acto de *parole* presupone una *langue*”⁷. Corresponden al campo semiótico las investigaciones que parten de los sistemas

¹ Searle 1969, 17.

² Searle 1969, 16.

³ Searle 1969, 17.

⁴ Searle 1969, 13.

⁵ Searle 1969, 24.

⁶ Searle 1969, 125.

⁷ Eco 1972, 15-16.

de comunicación aparentemente más “naturales” y “espontáneos”, menos “culturales”¹. La semiótica estudia los procesos culturales como procesos de comunicación². La semiótica se desarrolla en otras dos hipótesis. La primera defiende que “toda cultura se ha de estudiar como un fenómeno de comunicación”. La segunda, afirma que “todos los aspectos de una cultura pueden ser estudiados como contenidos de la comunicación”³. De aquí que los sistemas de significados (entendidos como sistemas de entidades o unidades culturales) se constituyan en estructuras (*campos* o *ejes* semánticos), que obedecen a las leyes de las formas significantes⁴. Así, pues, para Eco, la comunicación engloba “las culturas”, las cuales se manifiestan de forma objetiva en los campos o ejes semánticos.

3.1.4. Por último, Ludwig Wittgenstein concibe el lenguaje con un valor instrumental. Los problemas filosóficos nacen de confusiones e incomprendiones en el uso del lenguaje. Es importante comprender el lenguaje ordinario. El estudio del lenguaje ordinario, pues, está orientado a conseguir un fin único, siendo así el medio específico para alcanzarlo⁵, algo objetivo que no merece un estudio de lo que es en sí.

3.1.5. Concluyendo en este inciso sobre la hermenéutica, si concebimos el lenguaje como algo objetivo concebiremos dicho objeto como algo que funciona en sí, cosa externa al sujeto que lo habla. En consecuencia, si el lenguaje es un algo autónomo externo al sujeto hablante sólo podremos hacer del mismo una *descripción* en la que no tiene cabida la referencia a la vida humana, a la libertad humana. Esta descripción pues no es “interpretación”, no es hermenéutica. Las distintas concepciones analizadas en los epígrafes anteriores nos remiten a la consideración del lenguaje como hecho basado en la masa social de Saussure: “la lengua no es libre, porque el tiempo permitirá a las fuerzas sociales que actúan en ella desarrollar sus efectos, y se llega al principio de continuidad que anula a la libertad. Pero la continuidad implica necesariamente la alteración, el desplazamiento más o menos considerable de las relaciones”⁶. Y si el lenguaje, según estas palabras, anula la libertad, el hombre deja de ser libre. Cada hombre es libre porque parte de su yo, de su conocer individual.

4. Todo lo que existe para el sujeto hablante, dicente y cognoscente, existe y tiene su fundamento de ser en su propia conciencia. De esta manera el conocer no puede ser más que subjetivo. El sujeto, cuando conoce, crea su

¹ Eco 1972, 16.

² Eco 1972, 40.

³ Eco 1972, 33-34.

⁴ Eco 1972, 37-38..

⁵ Cf. Carrió y Rabossi 1988, 24.

⁶ Saussure 1916, 145.

propia conciencia, es decir, se crea a sí mismo y, a la vez, crea lo que conoce. Pero en esta formulación hay una aparente petición de principio. El conocer como actividad humana creativa no parte de la nada, parte de una concepción inicial sobre las cosas y principalmente de una concepción sobre lo que es el propio sujeto que lo crea (el *saber originario*, de que hablan Hegel y Coseriu, o el *saber intuitivo anterior*, de que habla Husserl) ¹. El sujeto en el acto del conocer no abandona nunca su propia conciencia. Parte de su conciencia y llega a su conciencia. No obstante, en el conocer y el acto del conocer hemos de distinguir dos cosas siempre presentes, la propia conciencia del sujeto y lo que este crea. Esta doble realidad crea el problema del conocimiento: ¿qué es el conocimiento? ¿quién conoce? ¿qué llegamos a conocer?

4.1.1. El acto del conocer es de dos maneras. Yo podré comprobar, por un lado, que el aserto $7+5$ es igual a 12 (Kant²). Ahora bien, ¿cómo sé yo que $7+5=12$?, ¿cómo puedo yo estar seguro de ello? En el ejemplo, yo entiendo una realidad que llamo la unidad; comprendo que las unidades se pueden concebir unas junto a las otras o en sucesión cuantitativa de unas con otras, siempre sobre la base de la singularidad de cada una de ellas. Con esto la cosa desaparece y se muestra a sí misma como una. Comprendo la particularidad de las unidades que lleva consigo 5 y la que lleva 7. Una vez comprendido esto, hago una síntesis de ambas cosas, y sé que el resultado no puede ser más que doce. He llegado con esto a la *conexión sintética de la intuición*³, es decir, a ver como *necesaria y universal*⁴ la conexión que se da entre 5 y 7. Dicho de otra manera: he llegado a saber que mi conocimiento adquirido en ese acto no depende de mis sentidos; que para conocer este tipo de cosas no necesito de la experiencia, sino de mi *intuición*. Puedo sí comprobar dicho aserto haciendo de ello una representación, una clase de dibujo o esquema, con uno de los medios más originarios que tengo: mis propios dedos. Y efectivamente, compruebo que el resultado es 12. Ahora bien, puesto que he descubierto en mi pensamiento que esa operación realizada en ese acto es *universal* por un lado y *necesaria* por otro, y que

¹ Coseriu 1999, 36.

² Kant 2004, 51 y 52.

³ Kant 2004, 49.

⁴ Cf. Ortega y Gasset 1992, 328. Ortega hace alusión al modo de pensar moderno (o de Descartes), el cual introduce la razón en el pensar, haciendo que se busque en el pensar las conexiones de la razón, es decir, lo “universal” y lo “necesario”. Para una descripción del modo de pensar moderno y el modo de pensar sustantivo, cf. Martínez del Castillo, 2013 § 1.3.

siempre que relacione entre sí dos cantidades concebidas sobre la base de la unidad, podré hacer mentalmente la síntesis de ambas. No necesitaré comprobar empíricamente si el resultado puede ser uno u otro: tengo que comprobarlo en mí mismo por medio de lo que llamo la *intuición*, que se da en mi *razón* o *intelecto*. Por tanto, puedo inferir por analogía¹, que todas las operaciones mentales de ese tipo son *universales* y *necesarias*. Este es el tipo de conocimiento que llamamos *a priori*², un conocimiento necesario y universal, que no necesita de la aportación de los sentidos para comprobar que es *verdadero*, sino que nace de la razón misma, de la intuición pura, del intelecto.

4.1.2. La verdad que tengo del resultado de arriba, a su vez, es un estado mental mío de algo que he separado de mí, un ente de razón creado por mí mentalmente, y que en virtud de lo que significa en sí mismo como cosa separada de mí, digo que es *verdadero*. Así, pues, digo que algo que es en sí mismo porque lo he concebido como autónomo, separado de mí ($5+7$), es verdadero (12), gracias a mi intuición pura. Por tanto, estoy en lo *cierto* de que es *verdadero*. Lo puedo demostrar de múltiples maneras, todas mentales y contundentes, sin necesidad de recurrir incluso a la escenificación que he hecho con mis dedos. Por ejemplo, puedo hacer la siguiente comprobación. Puedo multiplicar cada uno de estos números por 4 ($5 \times 4 = 20$; $7 \times 4 = 28$), sumar sus resultados (48) y dividirlos por 2×2 . Comprobaré que el resultado sigue siendo el mismo: es verdadero. Por consiguiente, hemos de distinguir dos aspectos en mi estado de conocer: por un lado, *el objeto que conozco*, aunque sea inventado y separado de mí, $5+7=12$, que es verdadero, y por otro, *el estado mental mío*, que estoy en lo cierto. El primero es el *verum*, cosa objetiva desligada de mí, y el segundo el *certum*, cosa subjetiva³. La combinación de ambos constituye el conocer, mi acto del conocer.

4.2. Pero hay otro tipo de conocimiento que es el más cotidiano, puesto que el hombre es un ser que vive en su circunstancia, condenado a vivir entre las cosas⁴, cosas que, si bien son algo que está ahí, yo sistematizo y delimito como un modo de ser o una especie. Para conocer las cosas que me rodean encuentro pues una dificultad no menor: aquello que me rodea, a lo que llamo

¹ Cf. el valor de la analogía en Ortega y Gasset 1992, 148 y ss.

² Cf. Kant, 42 y ss.

³ Coseriu 1986, 70.

⁴ Cf. Ortega y Gasset 1999, 91-92.

cosas, con lo que yo me relaciono necesariamente, no me dice lo que es, y mi forma de conocer no se contenta con vivir aquello que me rodea. Yo tengo sed y bebo agua. No hago con esto más que vivir aquello que necesito, haciendo para ello un acto del conocer sensible. No tiene importancia para mi “vivir el agua” saber su composición científica: conozco intuitivamente lo que es el agua y me basta. Este es un modo de conocer que también tienen los animales, por lo que en esto no me diferencio de ellos. Pero además de mi vivir el agua que me bebo, yo quiero saber qué es eso externo a mí que constituye parte de mi vivir, a lo que llamo agua. Para esto tengo que delimitar el agua del ejemplo como algo que se da en sí en mi alrededor, haciéndolo *cosa*. Lo primero que hago es darle un nombre con el fin de distinguirla de las demás cosas haciéndola idéntica a sí misma¹. De esta manera el nombre que yo dé a las cosas no será en sí mismo una palabra vacía: llevará en sí mismo una delimitación y una estructuración, evocando con ello aquello que he seleccionado de mi alrededor (el agua, del ejemplo). Por tanto, eso que era agua como elemento natural, que está frente a mí, ahora es un algo en mi conciencia, un contenido de mi conciencia, un *significado*².

4.2.1. Para Coseriu, la concepción del significado es distinta según sea concebido en relación con el sujeto creador, o considerado en sí mismo. En relación con sujeto creador, el significado es “contenidos de conciencia”³; en relación con la lengua histórica, el significado es “sistematización primaria de la experiencia por medio de las palabras”⁴. En este sentido el significado es interindividual y común dentro de una comunidad lingüística (=lengua). A estos dos puntos de vista podemos añadir un tercero, que sería el contenido visto desde el sujeto que habla en un acto lingüístico dado. En este sentido el significado no es más que la manifestación de la intención significativa del hablante⁵. Por otro lado, el contenido lingüístico, dentro de una lengua, para Coseriu, tiene tres niveles: es *designación* o la referencia a lo extralingüístico; es *significado*, o “el contenido dado en cada caso por la lengua empleada en el acto de hablar”; y es *sentido*, o el contenido particular

¹ Cf. Coseriu 1985, 26-27.

² Coseriu 1985, 40 y 47.

³ Coseriu 1985, 40 y 47.

⁴ Coseriu 1981, 88.

⁵ Cf. Martínez del Castillo 2004 y J. Martínez del Castillo 2013 §§ 12.1. a 12.3.

que en cada caso “se expresa por medio de la designación y del significado y más allá de la designación y del significado como tales”¹.

4.2.2. Nuestro primer acceso a lo que nos rodea, tras la designación o la elección de un algo para decir algo de él, es la palabra, ya sea mediante su creación *ex novo*, o mediante la utilización de elementos ya existentes en nuestra comunidad lingüística. Yo, para mi conocer, parto desde el principio de algo que generalmente está hecho, las palabras y contenidos de las palabras de mi lengua. Pero las palabras en vigor en mi comunidad lingüística (=lengua) no me presentan cosas, sino que delimitan modalidades de ser en las cosas². Por consiguiente, el conocimiento que yo actualizo ahora empezó cuando me hice miembro de una comunidad lingüística, haciendo de mi ser un ser-con-otros³. Yo comparto con los otros la principal base de mi pensamiento, que necesariamente tengo que expresar en palabras de una lengua. A causa de esto mi conocimiento, puesto que yo soy libre, es inagotable e imprevisible.

4.2.3. Supongamos que yo para satisfacer mi necesidad de beber, quiero transportar el agua a mi casa de alguna manera. El procedimiento más habitual hoy para ese menester es una red de tubos que conducen el agua a las casas. Tendré que contribuir a ese transporte colectivo y quien me suministra el agua me habla de litros, metros cúbicos y consumo. No tengo más remedio que saber lo que es cada uno de estos términos lingüísticos, que ya sabía que existían en mi lengua, pero cuyo contenido tengo que añadir ahora a mi acto del conocer, es decir, tendré que ejecutarlo. Con ello ya no me basta con lo que mi intuición me da por sí misma: tendré que mirar el agua transportada y ejecutar mi conocimiento bajo el prisma de los tres conceptos añadidos, haciendo con ello una intuición sintética nueva. Esos conceptos, artificiales en sí mismos, aparecen ante mí como relaciones que tengo que establecer y ejecutar mentalmente. Es decir, tendré que activar en mi conciencia esos conceptos, cosas abstractas que no existen más que en mi mente, aunque sean aceptados de la tradición, y ejecutarlos sobre aquello que quiero conocer. Con ello podré calcular lo que quiero saber: mi consumo del agua y lo que yo tengo que contribuir a la conducción y consumo de esta. Mi conocimiento, por consiguiente, se compone en primer lugar de mi propio

¹ Coseriu 1985, 247.

² Coseriu 2006, 73-74.

³ Coseriu 2006, 44.

yo: yo soy el que conoce; en segundo lugar, tendré que hacer una actividad dada, el ejecutar mentalmente una serie de conceptos; en tercer lugar, los conceptos que utilizo, cosas que me vienen de fuera como cosas objetivas, aunque sean mentales; y, por último, el elemento externo, el agua transportada, motivo con el que voy a ejecutar mi intuición. De esta manera miraré el agua transportada, algo que está fuera de mí, teniendo por tanto que salir de mí mismo a través de mis sentidos. Mi conocer será pues una actividad ejecutada con conceptos inventados, en principio extraños a mí, sobre la base de un elemento externo que tengo que comprobar (experimentar), el agua transportada, que llega así a constituir el *objeto de mi conocer* y que da a mi actividad del conocer una base externa, y, por tanto, objetiva para mi definirme, mi *objeto del decir*¹. Mi conocimiento en este caso se compone de algo externo a mí sobre la base de una actividad interna, y algo añadido para ejecutar esa actividad. Podré ver si es *verdadero* y comprobaré mediante mis sentidos que tengo una referencia externa, el agua transportada, motivo por el que contemplo la cosa en toda su realidad en mi intuición².

4.2.4. La universalidad y necesidad que establezco en este caso es de tipo distinto: estableceré una serie de principios que están ahí y que constituyen el fundamento de mi conocer, tales como que todo líquido se pueda medir por su volumen, y que toda cantidad de ese volumen igual a un patrón ya previamente establecido sea lo que llamemos “litro” o “metro cúbico”, etc. Y según he hecho y analizado, podré ver también que estoy en lo *cierto*, porque he llegado a establecer una *conexión sintética de la intuición*. Este tipo de conocimiento es *el conocimiento a posteriori*, en cuanto que depende de la experiencia, y el *conocimiento sintético a priori*³, el conocimiento elaborado sobre las cosas, a las que, después de crearlas, accedo mediante mi experiencia, basado también en la analogía. En él tenemos siempre la comprobación empírica, pero solamente cuando añadimos por nuestra parte el instrumento de comprobación, cuya ejecución nos permitirá llegar a la síntesis en nuestra intuición. Y la razón de esto en cualquiera de los dos tipos de conocimiento, nos la da Coseriu: “lo universal

¹ Cf. las funciones de “el objeto del conocer” y “el objeto del decir”, en J. Martínez del Castillo 2004, 75, nota al pie nº 30; y también en J. Martínez del Castillo 2012, § 12.4.

² Ortega y Gasset 1992, 81.

³ Kant 2004, 48-50.

se conoce intuitivamente, por una experiencia interior”¹. La experiencia interior es la que hemos vivido mentalmente estableciendo en ella cosas que son arbitrarias y contingentes pero que, por medio de la analogía, hemos llegado a la universalidad y necesidad.

4.3. Es decir, tanto en el conocimiento *a priori* como en el conocimiento *a posteriori*, tengo que hacer yo mismo la *conexión sintética de la intuición*. El conocimiento, pues, es una *síntesis* que se realiza en la mente (razón o intelecto) y que descansa en la *intuición*, en el tener mentalmente presentes los objetos en toda su realidad universal y necesaria. Llegamos a la conexión sintética de la intuición gracias a la actividad mental que realizamos. El conocimiento, pues, es *activo y consciente*.

4.4. El acto del conocer es la creación mental de un algo a lo que llamamos *concepto*, que después se expresará necesariamente en palabras de una lengua. Para Ortega,

el concepto [...] tiene dos caras. Por una, el concepto pretende declararnos la verdad sobre la cosa: es la cara que mira a lo real, por tanto, a fuera de él mismo, a fuera del pensamiento; es su cara *ad extra*. Por otra, el concepto consistía en su propio acotamiento como contenido mental; es su cara *ad intra* del pensamiento. Por aquella el concepto es o no suficientemente verdadero, es o no suficientemente conocimiento. Por esta el concepto es más o menos preciso, estricto, inequívoco, exacto; es más o menos lógos más o menos lógico o apto para que funcionen con rigor las operaciones lógicas [...]. La verdad de un concepto viene a éste en su relación con las cosas; por tanto, con algo externo a él. Es una virtud extrínseca del concepto. Su precisión, en cambio, su univocidad es una virtud que el concepto tiene o no, por sí mismo, en cuanto pensamiento y sin relación a nada extrínseco².

De aquí que todo concepto, todo acto del conocer, todo acto lingüístico, tenga como fin propio el que sea *verdadero*, por un lado y por otro, el que sea *cierto*.

4.4.1. Hablando del lenguaje, la expresión de la creación mental o intuición se expresará en palabras de una lengua con todo aquello que lleva la expresión de la palabra (los gestos, la expresión corporal, la actitud, la “suspensión intencional” del hablar (el silencio)³, etc. Con esto el lenguaje,

¹ Coseriu 1993, 30.

² Ortega y Gasset 1992, 61.

³ Coseriu 1982, 290.

la creación de significados, se convierte en *una lengua*. Pero el hablar es también un hablar interior, que se determina también por y en las palabras, en lo que llamamos el *logos*. Para Ortega, pensamiento y palabra son la misma cosa:

Pensamiento y lenguaje son funciones inseparables y ni más ni menos oriundas de la sociabilidad la una que la otra. Por este lado no hay diferencia esencial alguna. Pero en el individuo antecede el habla íntima, el decirse a sí mismo algo, a la operación de comunicarlo. [...] Es preciso reconocer al hablar-pensar una prioridad sobre el hablar-conversar. Tenían razón los griegos cuando hicieron equívoco el vocablo *lógos*, encargándolo de significar indistintamente ‘decir’ y ‘pensar’. Pensar es descubrir lo oculto, y lo mismo es hablar”¹.

Por otro lado, hablando del arte, la intuición o la creación mental se expresará en una pintura, una escultura, una obra arquitectónica, una composición musical, etc. Siempre en definitiva en un algo material objetivo u objetivado. De aquí que, para Coseriu,

“los pocos rasgos efectivamente universales del lenguaje [...] pueden reducirse a cinco: semantividad, creatividad, alteridad, materialidad y la historicidad, es decir: ‘el lenguaje significa’, ‘el lenguaje es actividad creadora’, ‘el lenguaje es para otros(s)’, ‘el lenguaje se presenta en el mundo como hecho físico’, ‘el lenguaje se realiza siempre en formas históricamente determinadas’”,

el lenguaje tenga que ser material. La razón de esto nos la da el propio Coseriu en el mismo lugar:

“el significado es en sí mismo un hecho mental, un hecho interno de la conciencia, y no puede transmitirse como tal a otra conciencia, ya que entre conciencia y conciencia no hay ninguna comunicación directa; por ello, debe estar representado ‘en el mundo’ por hechos materiales que puedan ser percibidos e interpretados por otras conciencias: es decir que una semantividad con alteridad sólo es posible a través de la materialidad. Análogamente la creatividad corresponde a una facultad estrictamente individual (en rigor, sólo el individuo crea); pero, para que lo individualmente creado pueda ser interpretado y adoptado (o sea: reconocido como suyo propio) por otros individuos, la creación debe ocurrir en el marco de un sistema de posibilidades tradicional en una comunidad,

¹ Ortega y Gasset 1992b, 81.

de una técnica histórica determinada; de aquí que la creatividad con alteridad sólo sea posible a través de la historicidad”¹.

4.5. Cabe que echemos la vista atrás y nos preguntemos, ¿qué hemos hecho en nuestro acto del conocer? Simplemente hemos hecho una serie de operaciones mentales encaminadas a cambiar el *modo de ser* del agua del ejemplo, transformándolo de ser algo concebido como que es en sí, a ser algo concebido bajo el prisma de los conceptos de litro, metro cúbico y ambos bajo el prisma del concepto de consumo. Cada uno de estos conceptos lleva consigo otros conceptos o fundamentos que son los que le darán universalidad y necesidad a nuestro conocer. Al ejecutar lo que nos hemos propuesto, hemos aceptado conceptos que provienen de la tradición lingüística, los hemos ejecutado mentalmente y comprobado mediante nuestros sentidos. En el primero de los dos tipos de conocimiento que hemos visto, el conocimiento *a priori*, nuestro conocimiento era fruto de nuestra actividad mental, sin necesidad de que intervinieran nuestros sentidos; en el segundo, nuestro conocimiento ha consistido en hacer nuestra actividad mental mirando hacia algo fuera de nosotros, añadiendo conceptos inventados, necesitando con ello la intervención de nuestros sentidos. Hemos partido de las cosas como intención (quiero saber el consumo del agua), y las hemos transformado en su modo de ser concebidas. Hemos transformado lo que era en sí, haciéndolo algo que es de otra manera, de manera mental o *a priori*.

5. Volvamos a algo dicho anteriormente. El sujeto por el acto del conocer se crea a sí mismo y crea lo que conoce. El acto del conocer parte de un concepto inicial y crea otro concepto. De esto decíamos que era una aparente petición de principio (cf. § 4). En lo que llevamos dicho, hemos visto que unas veces el conocer es solamente mental, es decir, *a priori*, y otras veces es mental y experimental a la vez, *a posteriori* y *a priori*, haciéndolo, pues, *sintético a priori* (o *sintético*)². En el conocer, mediante la reflexión, puedo saber lo que está dentro de mí, lo que yo añado, y lo que está fuera de mí. Lo que está dentro de mí lo he fabricado yo, y lo que está fuera de mí lo he elaborado yo también, añadiendo para ello un algo, es decir, un supuesto que elaborado por mí o aceptado de la tradición, es algo también

¹ Coseriu 2006, 44-45.

² Para Ortega y Gasset la expresión *sintético a priori* es redundante. Toda síntesis cognoscitiva es *a priori*, es decir, mental.

fabricado por y en mi mente. En definitiva, en mi conocer todo es fruto de mi fabricación. La primera cosa que descubro, mi propia conciencia, constituye la condición necesaria, *conditio sine qua non*, es decir, instrumento *a priori* de mi propio conocer; la segunda, lo que añado a mi conocer constituye una condición en sí misma *contingente*, es decir, una condición que es así y que podría muy bien ser de otra manera, pero que no obstante tiene que darse dentro del conocer porque en sí misma es necesaria, por tanto, es también *conditio sine qua non* o instrumento *a priori* de mi conocer; y la tercera, la ejecución de lo que manejo o mi actividad mental, es el desarrollo de mi acto mental fabricado por mí, también instrumento *a priori* del conocer.

5.1. La conciencia humana, como la quintaesencia de todo lo que constituye lo humano, tiene que existir necesariamente como elemento del conocer, pero tiene esa rara condición que solamente se da en el hombre frente a los demás seres del universo: el ser humano es un ser *libre*, que sin embargo tiene que hacerse a sí mismo. En este sentido frente a la eternidad e inamovilidad del Ser-que-es-en-sí-mismo¹, la conciencia humana tiene que hacerse como ser², pero contingentemente. Es decir, y, dicho de otra manera, todo sujeto cognoscente ha de hacerse a sí mismo, pero este tener que hacerse a sí mismo tiene que ejecutarlo él mismo en la historia, mediante la reflexión sobre sí mismo, y en participación con los demás, valiéndose tanto de su mente como de sus sentidos. Por tanto, la conciencia humana se realiza a sí misma *históricamente* por encima y a pesar de su ser libre. La condición absoluta del ser humano y su condición histórica están siempre presentes en las acciones libres, acciones que por definición no pueden ser más que humanas, cuyo fin siempre es infinito³. El ser humano es un ser libre, no por voluntad propia, sino obligatoriamente, por su propia constitución de ser. Dice Ortega y Gasset:

Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, [...], y sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: “poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser”. Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres

¹ Ortega y Gasset, OC, VII, 339.

² Cf. Ortega y Gasset 1999b, 92.

³ Coseriu 1985, 21.

posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos “vocación”¹.

Esta libertad impuesta determina la forma de ser de cada sujeto y lo hace por tanto individual. El hombre no es nada hecho sino un ser que se hace a sí mismo:

La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial [...] Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una naturaleza— está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso es el hombre libre y ... no por casualidad. Es libre porque no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre ... a la fuerza².

5.2. El conocer humano es una acción que realiza el sujeto, que empieza con una toma de conciencia de forma sensible, algo que se viene estudiando desde que Aristóteles utilizara el concepto de αἴσθησις, intuición sensación³, que se puede considerar como el primer motor en la actividad del conocer:

En la sensación [aísthesis o intuición sensible] nos “hacemos cargo”, “nos damos cuenta” o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de ésta es conservada en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquélla o en ésta [...] la mente fija ciertos componentes y abstrae los demás. [...] Después de hecha parecida fijación y abstracción en muchas sensaciones o imágenes se advierte la identidad de aquellos componentes ABCD, que aparecen, pues, como comunes. El que aparezcan como comunes es una cualidad relacional que le añadimos, pero ni les quita ni les pone nada. Tenemos ya ante nosotros el primer universal. Pero no porque ejerzan cargo de universal y de género dejan de ser ABCD exactamente lo mismo que eran: caracteres sensuales de la cosa. La operación de comparar para descubrir lo común y lo diferencial no es una nueva forma de hacerse cargo de entender; no es una operación más inteligente. Es en cierto modo mecánica: una faena de transporte que lleva nuestra atención de una sensación a otra⁴.

¹ Ortega y Gasset 2005, 186; Ortega y Gasset OC V, 176.

² Ortega y Gasset 1986, 130.

³ Aristóteles, *De Anima* III, 1, 425a, 14 apud Ortega y Gasset 1992, 128.

⁴ Ortega y Gasset 1992, 129-130.

El acto del conocer no es un acto pasivo, es un proceso de percatación de lo percibido y adición de algo que nosotros ponemos sobre lo percibido, percatación en la que el sujeto siempre está presente de forma activa. Este estar siempre presente de forma activa es algo imprescindible, a partir de lo cual se puede fabricar lo que conocemos y llegamos a entender. Como hemos dicho más arriba, en el acto del conocer tres cosas se ponen de manifiesto: el sujeto que conoce gracias a su actividad mental, el objeto que es conocido, y lo que añade el propio sujeto para ejecutarlo, ejerciendo así su libre actividad mental. En el caso de la aprehensión de aquello que nos rodea por medio de nuestros sentidos, nuestra atención se separa de nosotros, y se centra en lo que quiere conocer. Con esto se impone la *objetividad* en nuestro conocer. Llegamos a creer que las cosas existen en sí y por sí al margen de cómo las conocemos. La reflexión sobre un supuesto, un principio o una hipótesis, nos permite llegar a conocer muchas cosas que incluso podremos llegar a comprobar empíricamente. Conocemos, por ejemplo, la existencia del vapor cuando el agua llega a hervir. Separamos así, en un acto totalmente libre por nuestra parte, el vapor de aquello en donde se da. Hacemos con ello un supuesto: el vapor constituye una fuerza motriz. Aplicamos esta verdad a una máquina, y ejecutamos esa fuerza motriz en movimiento mecánico. El estudio del agua transformada en vapor nos permite comprobar la fuerza motriz, cosa primariamente no existente en la realidad, sino descubierta o “inventada” por la mente humana y hecha real. Para ello nos hemos olvidado de que nosotros hemos sido los que hemos dirigido de una manera u otra la orientación de nuestro conocimiento, ejecutándolo hasta llegar a la consecución del movimiento por una máquina. Decimos de esta manera que el movimiento de la máquina es un conocimiento objetivo, que se puede comprobar. Hemos adecuado nuestra forma del conocer a algo fuera de nosotros, y nuestro avance cognoscitivo ha sido guiado por los resultados de lo conseguido mentalmente.

5.3.1. Pero en el caso de la reflexión sobre nosotros mismos, esto que hasta ahora vemos como verdad, se nos manifiesta confuso. Partimos y comprobamos aquello de lo que partimos en un acto de conocimiento que a veces puede ser circular. Decimos, por ejemplo, que existe la cognición porque el lenguaje es una facultad cognitiva como otras. Inferimos lo mayor de lo menor y volvemos a lo menor, y efectivamente verificamos que es así. Nos fijamos en los demás y en nosotros mismos, y llegamos a la conclusión de la que partíamos: la cognición existe, el lenguaje existe y existen las

facultades cognitivas. Podemos hacer experimentos si queremos, y llegaremos a una conclusión ya sacada, muy semejante a la que hemos sacado con el agua, el vapor y la máquina que se mueve gracias al vapor, una conclusión que podemos repetir en el laboratorio si nos ideamos la forma de reproducirla y ejecutarla. Con esto, crearemos que nuestro conocimiento es también real porque es objetivo, pero nos engañaremos a nosotros mismos. El concepto de objetividad no puede ser el mismo si hablamos de lo humano y las actividades libres, justamente porque el hombre y sus actividades libres son infinitos¹. La libertad, ese “extraño y misterioso ingrediente”², nos exige que nos separemos en todo momento de lo que nos rodea: una cosa será el propio ser del hombre y otra lo que el hombre crea en su conciencia. La ciencia no existe si no es en la palabra, en el lenguaje, aquella es una sistematización de las cosas que empieza en un aserto y termina en un conjunto de asertos³.

5.3.2. La objetividad, el explicar las cosas como son dentro del universo de conocimiento y mundo conocido a los que pertenecen (cf. §§ 12 y 13), nos exige que desde el conjunto de asertos del que partamos para hacer ciencia, separemos unas cosas de otras. Lo que tiene que ver con el “extraño y misterioso ingrediente” de la libertad, no puede mezclarse con las cosas que creamos en nuestra conciencia, especialmente si refieren realidades fuera de nosotros. Las cosas que tienen que ver con la libertad parten, para su conocimiento, de la concepción que el propio sujeto tiene sobre sí mismo. Esto no significa que ese punto de partida sea inamovible, como en el caso de las cosas que nos rodean. Al contrario: partiremos de ese concepto para analizarlo y estudiarlo en sí mismo y en sus fundamentos. El ser humano, ser que se hace a sí mismo en la historia, lleva consigo muchos conocimientos de tipo intuitivo que aparecen en nosotros sin ningún fundamento. Son las creencias⁴, las cuales se identifican como intuitivas. Decir, como hemos dicho en el ejemplo de arriba, que partimos de que el lenguaje existe, significa dar por cierta una creencia que hemos tomado del común y que confirmamos con nuestra elaboración mental. La clave de nuestro conocer en ambos casos, tanto si estudiamos las cosas en sí, como si estudiamos el

¹ Coseriu 1988, 47.

² Cf. Ortega y Gasset 2005, 186; Ortega y Gasset, OC V, 176.

³ Leonard Bloomfield ápuđ Whorf 1956, 221.

⁴ Ortega y Gasset 1997.

hombre y sus actividades libres, está en el punto de partida que, debido a la libertad, nunca puede ser tratado igual que aquello a lo que hacemos ‘cosas’.

5.4. En el estudio de lo humano partimos siempre, tanto si lo reconocemos como si no, de lo que se llama *el saber originario*. Dice Coseriu respecto de la teoría lingüística, teoría que tiene que estudiar necesariamente el conocer humano, puesto que el lenguaje, la actividad del hablar, decir y conocer, es actividad cognoscitiva:

en las ciencias culturales [...] no caben hipótesis acerca de lo universal, el fundamento es el *saber originario* que el hombre tiene acerca de sí mismo y de sus actividades libres y que, por supuesto, también se aclara, se precisa y se modifica a consecuencia del estudio empírico. Y en la teoría en su forma explícita, se trata, [...] de trasladar al plano de la reflexividad, es decir, del saber fundamentado y motivado racionalmente, aquello que los seres humanos saben ya en forma intuitiva acerca de lo que ellos mismos crean¹.

Es decir, el estudio del conocer y con ello el estudio del lenguaje, el arte, la música, la literatura, el deporte, la economía, y la cultura tiene que ver con la peculiaridad propia del ser humano, un ser que es libre y limitado, absoluto y contingente, creativo y ser que se hace a sí mismo en la historia. El *saber originario* es un saber intuitivo, concepto de larga tradición que empieza en Aristóteles y engloba a Vico, Pagliaro, Hegel y Husserl. El saber originario es “aquel saber que el hombre tiene acerca de sí mismo y de sus actividades libres (y, desde luego, acerca de la finalidad de éstas)”². En el saber originario el *verum* y el *certum* se funden entre sí:

[...] el fundamento teórico previo de las ciencias culturales, que se ocupan de lo creado por el hombre, no lo constituyen las “hipótesis” sino [...] el “saber originario” por ejemplo, en la lingüística el saber intuitivo de los hablantes, y de los propios lingüistas en cuanto hablantes. En este sentido, [...] las ciencias de la cultura son “más exactas” que las naturales, ya que su fundamento no es algo que sólo se supone, sino algo que el hombre sabe (aunque sólo intuitivamente) [...] En el caso de los objetos culturales, el *verum* objetivo, la realidad de los hechos como tales, y el *certum* subjetivo —la seguridad que el hombre tiene acerca de su índole— coinciden³.

¹ Coseriu 1986b, 59.

² Coseriu 1999, 36.

³ Coseriu 1986b, 70.

Por consiguiente, las ciencias de lo humano tienen que distinguirse de las ciencias de la naturaleza. El problema con ellas consiste en su propia diferencia específica. Y como dice Coseriu son más exactas:

Las ciencias culturales tienen su tipo peculiar de exactitud, y el asimilarlas a las ciencias físicas (que tienen otro tipo de exactitud) no significa hacerlas “exactas”, sino, al contrario, transformarlas en ciencias inexactas, es decir, en falsas ciencias¹.

Por tanto, el *certum* subjetivo es el objeto de estudio, lo que constituye a la vez su objetividad, su *verum* objetivo. El *verum* objetivo, al basarse en el *certum* subjetivo, está y estará siempre supeditado a revisión constante y no por pruebas externas sino por pruebas que estén siempre sujetas a la conexión sintética de la intuición. Por esto el estudio de lo humano es siempre interpretación, es decir, hermenéutica, como ya hemos dicho.

6.1. El acto lingüístico es siempre creación, recreación, o modificación de actos individuales anteriores, fruto de una intuición inédita por parte del sujeto.

Siendo siempre expresión de una intuición inédita y única, el acto lingüístico es acto de creación, acto singular que no reproduce exactamente ningún acto lingüístico anterior y que sólo por los límites que le impone la necesidad de la intercomunicación social se “parece” a actos lingüísticos anteriores, pertenecientes a la experiencia de una comunidad. [...]. El acto lingüístico es, por su naturaleza, acto eminentemente individual, pero vinculado socialmente por su misma finalidad, que es la de “decir a otros algo acerca de algo”².

Si para Coseriu, el lenguaje es la aprehensión del ser³, el acto lingüístico, como ejecución real del lenguaje, es un acto de aprehensión de la realidad, un acto del conocer en el que el sujeto se enfrenta a lo que lo rodea, afirmando en dicho acto la realidad hecha verdad por el propio sujeto hablante. El acto del conocer se manifiesta necesariamente en las funciones de una lengua, pero no de manera uniforme. El acto lingüístico se inicia con la intuición primera o *aísthesis*, y se desarrolla en una serie de operaciones intelectivas que se manifiestan en la lengua histórica, a saber: la selección,

¹ Coseriu 1988, 189.

² Coseriu 1986a, 27-28.

³ Coseriu 1985, 32.

la delimitación o el establecimiento de una designación, la creación de una clase o esencia (categoría), la relación, la nominación, y la determinación¹.

6.2.1. La interpretación del acto lingüístico tiene que fijarse en la expresión lingüística, pero esta no es el único elemento determinante en su expresión. Lo determinante será todo lo que tiene que ver con el conocer y con la creación del decir. La lengua histórica de esta manera aparece como un mero medio de expresión, medio que dada la transformación que significa el conocer desde lo sensible y concreto a las palabras y contenidos de una lengua, que en principio valen para todo discurso posible², queda siempre corta o insuficiente. De esta manera el sentido originario de las palabras tiene una importancia muy relevante. Dice Ortega:

[Las palabras] tienen un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a saber: el que significaron cuando fueron creadas [...]. [C]ada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación vital típica³.

Ahora bien, la palabra no fue creada de una vez y por todas, se ha ido haciendo y rehaciendo cada vez que se utiliza, siendo su sentido originario, no el primitivo de su primera creación, sino el que hoy se muestra en la misma. Lo que importa, pues, en el análisis del acto lingüístico no es sino aquellos condicionantes que han hecho al hablante seleccionar unos medios de expresión y no otros, dando con ello el sentido perseguido por el hablante en el acto lingüístico⁴.

6.2.2. Buscar y ceñirse al sentido originario de las palabras, según Ortega y Gasset, es un desafío a la distinción de los tres niveles de la determinación lingüística de Coseriu. El llegar a determinar cuál es la intención significativa del hablante, que es única y nace y se ejecuta en el acto lingüístico, no contradice la separación de lo que pertenece al lenguaje, lo que pertenece a una lengua, y lo que depende del sujeto hablante. El acto del conocer es un acto absoluto, es decir, creación, algo que por su propia naturaleza es libre, cuyo fin por tanto es infinito⁵. El hablante en el acto lingüístico o acto del conocer se vale de lo ya hecho, es decir, de lo que encuentra en la tradición en la técnica del hablar de su lengua. En la tradición

¹ Martínez del Castillo 2004, §§ 5 a 10.

² Coseriu 1987, 19.

³ Ortega y Gasset 2002, p. 124.

⁴ Cf. un estudio sobre la obra de Ortega en D'Olhaberriague Ruiz de Aguirre 2009.

⁵ Coseriu 1985, 21.

en técnica del hablar de una lengua se guardan formas, contenidos, reglas, procedimientos, ideas, pensamientos, actitudes y creencias¹ que se ofrecen al hablante para su utilización. La utilización de un elemento tradicional en un acto lingüístico significa revivir de alguna forma el sentido que ha ido adquiriendo dicho elemento en el uso. Buscar el sentido originario de una palabra o expresión lingüística significa revivir la significación que dicho elemento ha ido adquiriendo en el uso desde que se creó por primera vez, con lo que no hay ninguna contradicción en su separación y utilización.

7.1. El acto lingüístico es el acto indisoluble de hablar, decir y conocer. Desde el punto de vista del *decir* o la definición del sujeto ante lo que lo rodea, el acto lingüístico manifiesta:

1. la conciencia del *sujeto que conoce*, la cual se trasparenta en la *intención significativa de querer decir algo*²;
2. un conocer centrado en un objeto (el *objeto del conocer*);
3. la definición del sujeto ante lo que conoce (el *decir*), especificado en un objeto (el *objeto del decir*);
4. la vinculación que el sujeto establece sobre lo conocido y lo aprehendido (*lo real*)³;
5. y, en último lugar, una actividad creadora (*lenguaje*) que se materializa en las formas de una tradición lingüística (*lengua*), dando lugar a una *expresión lingüística*.

7.2. El acto lingüístico y su expresión representa el intento, casi nunca alcanzado totalmente por el sujeto, de crear un *sentido*⁴ significando. Es un acto de lucha del sujeto enfrentado a lo que vive en su conciencia, para hacerlo aflorar. Esta es la razón, dice Ortega, por la que los griegos a ese estado interno llamaron su *logos*, su dicción y su pensar, haciendo con ello el vocablo equívoco, que significa pensar algo para decirlo a la vez⁵—razón por la que Heidegger concibe el *logos* como algo que se manifiesta “partiendo de aquello mismo de que se habla” (*ἀποφαίνεσθαι*)⁶, ya sea

¹ Cf. Martínez del Castillo 2013, § 2.

² La intención significativa del hablante individual determina el acto lingüístico en su totalidad. Todo acto lingüístico es obra de un sujeto que busca un determinado fin. Cf. Martínez del Castillo 2004 y Martínez del Castillo 2013 §§ 12.1. a 12.3.

³ Ortega y Gasset O.C. IX, 758.

⁴ Cf. los tres niveles de la determinación lingüística en Coseriu 1992, 96.

⁵ Ortega y Gasset 1992b, 81.

⁶ Heidegger 2002, 37.

mostrando la verdad, ἀλήθεύειν, u ocultándola, ψεύδεσθαι. El logos nunca o casi nunca coincide con lo que el hablante dice, de aquí que para estudiar el lenguaje en el acto lingüístico tengamos que sorprender el lenguaje en su nacimiento¹. Decimos, por ejemplo, con Miguel Hernández,

*Corazón que en el tamaño
de un día se abre y se cierra.
La flor nunca cumple un año
y lo cumple bajo tierra.*

Considerando en sí mismos unos versos como estos, nunca llegaremos a saber a qué se refieren. Es el contexto el que determina la significación de las palabras que, por otro lado, están perfectamente definidas en la lengua española. Lo dicho en estos versos no está en las palabras sino en la circunstancia que afectaba al poeta y lo que este vivía cuando las creó. Se trata del lamento de un padre desgarrado por la tempranísima muerte de un hijo de diez meses. Se nos dirá que se trata de una metáfora. Pero es que la metáfora es verdad: expresa el logos más profundo de quien la dice y la crea². Así, pues, el hablante crea un conocer sobre la realidad de una flor a la que llama corazón y a la que asimila a una flor (*objeto del conocer*). Ahora bien, lo que el poeta quiere decir no está expreso: el desgarró interior que sufre un padre ante la muerte de un ser tan delicado como es un hijo de apenas diez meses (*el objeto del decir*). Y esto, en realidad, no puede ser de otra manera. No es noticia la afirmación de que una flor no viva un año. Sí es noticia lo que pasa dentro del alma del poeta, su logos, al cual se aproxima de forma tan original y bella. Esto pone de manifiesto la intención significativa del hablante, que es decisiva: determina todo el acto lingüístico y hace que el hablante salga garante de lo dicho³. Como garante de ese aserto (*decir*), el sujeto, Miguel Hernández, aparece como distinto de lo dicho: una cosa es el poeta y otra el momento desgarrador por el que pasa y otra su lamento. Esto nos lleva a considerar el origen interno del acto lingüístico, es decir, el conocer (=contenido-pensar-pensamiento-acto-del-decir=vivencia=logos) que lo ha hecho posible. El sujeto, que vive una situación dada envuelto en sus sentidos, se separa de esa situación por el acto del conocer, manifestándose como distinto de su propia vivencia. Por medio del acto

¹ Ortega y Gasset 2002a, 195.

² Ortega y Gasset 1996, 38; Ortega y Gasset 1999b, 40-41.

³ Ortega y Gasset 1992, 253. Cf. Martínez del Castillo 2004, § 9.

lingüístico el sujeto reduce sus sentidos a un mero medio para acercarse a aquello que lo rodea. De esta manera lo que rodea al sujeto es convertido en asuntos de su vida, asuntos pragmáticos, cosas (los momentos que vive el poeta, la pura y nuda *realidad*, a la que el propio yo se enfrenta superándola y alejándose de ella). La primera condición del decir es de tipo interno: tiene que ver con el sujeto y lo que constituye el sujeto. El sujeto vive una realidad interior y la manifiesta como realidad vivida.

7.3. La determinación del objeto del decir depende del contexto (*la circunstancia*) que no suele aparecer materialmente en la expresión o que aparece de forma muy sutil e indirecta¹. Para Ortega, el lenguaje es mucho más que lo que aparece en la expresión lingüística:

[...] el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por se dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. El hecho incuestionable es que resulta sorprendente cómo la palabra se integra como tal palabra —esto es, cumple la función de enunciar— en coalescencia súbita con las cosas y seres en torno que no son verbales. Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero es el fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás².

En el acto lingüístico encontramos todos aquellos elementos que constituyen la circunstancia del sujeto hablante. El acto lingüístico, no es nada objetivo sino algo *objetivado*, algo que, siendo sensible en sus inicios, percibido o concebido como sensible, algo vivido, es hecho mental tras una cuidada elaboración. El lenguaje es “la creación de significados”³, realidad mucho más amplia que la de la lengua; el decir es *logos*, realidad que no se

¹ El concepto de *contexto* está en relación directa con la concepción inicial que el estudioso del lenguaje tenga sobre lo que es el lenguaje y, en última instancia, su modo de pensar sobre las cosas. Si concebimos el lenguaje como algo en los seres humanos, el contexto estará determinado por la circunstancia en la que vive el sujeto hablante en cada momento. Si concebimos el lenguaje como actividad, el contexto será múltiple, dada la naturaleza de la actividad del hablar. En ambos casos el estudio del lenguaje es *hermenéutica*, es decir, interpretación de lo real en términos de lo humano. Ahora bien, si concebimos el lenguaje como algo objetivo, el contexto será igualmente algo objetivo; si concebimos el lenguaje como hecho natural, el contexto tiene que ser algo dado previamente; si concebimos el lenguaje como hecho social, será la sociedad la que determine el contexto; y si concebimos el lenguaje como un medio de comunicación, el contexto se reducirá a lo que es la comunicación. Cf. a este respecto y respectivamente Ortega y Gasset texto citado en este mismo apartado; Coseriu 1982, 290-319; Austin 1988; John R. Searle 1995; Eco 1972, 38.

² Ortega y Gasset 2001, 241.

³ Coseriu 1985, 26-27.

agota con su expresión en el lenguaje, sino realidad que está en la mente de quien la crea, de la que este muestra solamente una parte de lo que es.

7.4. El acto lingüístico como realidad que es ejecutada en cada momento por los hablantes constituye el origen y el fin de lo que llamamos lenguaje. Es el origen porque todo el lenguaje está comprendido en el acto lingüístico. El lenguaje nace y se da en toda su compleción cuando se habla. Y es también el fin propio del lenguaje, porque el acto lingüístico consiste en la creación del significado real, objetivado y concreto, el *sentido*, la *expresión de la intención significativa del hablante*.

8.1. El lenguaje se hace y rehace a sí mismo en el acto lingüístico, el cual no consiste más que en los elementos *a priori* que hacen que el acto lingüístico sea tal, que resumimos en dos:

a) El sujeto cognoscente que se enfrenta a la realidad con los únicos medios de que dispone, sus *sentidos*, razón (*intelecto*) e imaginación, en lo que llamamos la *intuición primera* o *aísthesis*, determinada por la *intención significativa del hablante* (el *yo actuante*) y materializada en el *contenido o logos* (=pensamiento vivido).

b) El *logos*, en el que hemos de separar el propio *decir* como cosa distinta de lo que no se puede decir (lo *inefable*) y lo que por sabido no se dice (lo *inefado*)¹; lo que se puede decir y se manifiesta o declara en su totalidad, lo *dicho* o *lektón*²; los medios de expresión (*lenguaje*), propios de una comunidad lingüística (*lengua*); lo que bajo la consideración del pensamiento ya creado y vigente en una comunidad de hablantes constituye lo significativo, el *logos semantikós*; y lo que se “declara” y manifiesta “partiendo de aquello mismo de que se habla” o logos ulteriormente determinado por un fin fantástico, lógico o pragmático, el *logos apophantikós*³. En cada caso y en cada acto lingüístico el acto de hablar, decir y conocer se muestra de manera distinta.

8.2. La distinción entre el logos semántico y el logos apofántico no es más que la distinción entre lo semántico, la función primera del lenguaje, y lo lógico, la expresión del pensamiento, que versa sobre las cosas, inventadas o no. Ambos se manifiestan a la vez y en el mismo acto en los tres niveles

¹ Ortega y Gasset OC, IX, 738-739.

² Coseriu 1985, 24.

³ Cf. Coseriu 1982, 246-247.

de la determinación lingüística¹. El logos semántico pertenece al lenguaje en cuanto que es *la función significativa* y tiene que ver con el conocer, constituyendo el primer universal del lenguaje, su *semanticidad*, su ser *significativo*². Por otro lado, al igual que el lenguaje, el logos semántico se da en las lenguas puesto que se manifiesta determinado en los elementos de una lengua, siendo así algo contingente y virtual. En este sentido funciona como común en una comunidad de hablantes libres representando la permanencia en el hablar dentro de una comunidad lingüística. Por último, el logos semántico se manifiesta individualmente en los textos, en cuanto que la función significativa es ejecutada mediante unos medios históricos, en un acto lingüístico, por un hablante individual, siempre de forma contextual y esporádica. Pongamos un ejemplo. Si yo digo, *la flor nunca cumple un año*, tengo una oración que significa algo y que es, por tanto, la utilización del lenguaje para significar o crear un significado, que en sí mismo es la actualización de la función significativa del lenguaje. Por otro lado, tengo la utilización de medios que son comunes, en sí mismos virtuales y contingentes, que están en vigor en una comunidad de hablantes o lengua: la función declarativa, el determinante artículo *la*, el sustantivo *flor*, los significados históricos de la lengua española “flor”, “cumplir” y “año”, y el adverbio temporal “nunca”. En este sentido es el logos semántico que pertenece a la lengua española y no a otra lengua. En sí mismo considerado el ejemplo es la función significativa utilizada con medios de la lengua española para referir un aserto hecho sobre una cosa relacionándola con otras relaciones de significación existentes en la lengua española. Dependiendo de cada hablante la realidad designada, tanto el aserto en sí como los significados históricos determinan una interpretación distinta de la expresión.

8.3. El logos apofántico por su parte se distingue del logos semántico en el nivel del lenguaje en cuanto que lo lingüístico se manifiesta como distinto de lo lógico, en cuanto que en sí mismo es conocimiento, y en cuanto que en las clasificaciones objetivas (científicas) se manifiesta más allá de las lenguas. Pongamos tres ejemplos. Si yo digo *no trajo nada* ningún hablante del español confundirá lo lingüístico con lo lógico. Lógicamente dos negaciones en español niegan, todo lo contrario que en la lógica: lo

¹ Cf. Martínez del Castillo 2009, 50-80.

² Coseriu 2006, 44-45.

lingüístico va por un lado y lo lógico por otro. Por otro lado, si yo digo, *en estos días el sol sale a las 8 de la mañana*, todo el mundo en español interpretará esta oración más allá de lo dicho. El sol no sale, sino que es la tierra la que gira sobre sí misma y da lugar a lo que llamamos, en español, la noche, la madrugada, la mañana, el mediodía, la tarde y el atardecer. Y, por último, si yo digo, *tiene tres décimas de fiebre*, todo el mundo igualmente comprenderá este aserto si tiene un conocimiento mínimo de lo que es la enfermedad y lo que es la fiebre aplicada a un ser viviente que depende de un cuerpo y una biología, y de lo que son los desequilibrios que causa o indica la fiebre sufridos en el cuerpo humano.

En este sentido el logos apofántico va más allá del lenguaje. Toda expresión lógica se vale de los medios de una lengua, sean estos los que sean, manifestándose como distinta de la lengua en sí. El pensamiento lógico se impone sobre la expresión lingüística. De esta manera llegamos a interpretar la expresión lingüística en términos de los principios generales del pensamiento y del conocimiento de las cosas. En cualquier caso, interpretamos correctamente la expresión lingüística según el conocimiento de las cosas.

8.4. En las clasificaciones de la realidad hechas por una ciencia, las llamadas, por Coseriu, *nomenclaturas*, los objetos se clasifican según criterios coordinables entre sí. En éstas hay una identidad entre la expresión lingüística y los objetos denotados, con lo que no cabe la interpretación lingüística. Veamos un ejemplo en contrario. Si yo digo *presunción de culpabilidad (el presunto culpable)*, expresiones muy frecuentes en los medios de comunicación, digo cosa muy distinta a la expresión técnica, *presunción de inocencia*. En la primera llego incluso a caer en una *contradictio in terminis*. La palabra *presunción* puede ser la misma pero técnicamente ambas expresiones no son coordinables entre sí. En el primer caso, es una expresión que hoy se acepta sin comentarios, por tanto, una expresión que funciona y si funciona significa, siendo, por tanto, una expresión lingüística. El lenguaje es delimitación de especies¹ y delimita, en este caso, una especie distinta y nueva que no tiene parangón con la otra con palabra homónima. En el segundo caso, como expresión técnica es inmutable y no se puede extrapolar fuera del lenguaje técnico. Presumir que alguien es culpable es todo lo contrario a lo que quiere la ley, justo lo que trata de evitar.

¹ Coseriu 2006, 73-74.

Otro ejemplo en contrario igual es la oposición lingüística *a priori* / *a posteriori*. En su sentido técnico estas expresiones tienen un contenido adverbial que significa “(algo es) “necesario” o “necesariamente” y “(algo es) contingente” o “contingentemente”. La expresión lingüística, en la prensa, hace alusión a que (algo) sucede antes de, o (algo) sucede después de. Y otro ejemplo en contrario, por último, es la expresión *políticamente correcto*. Esta es un circunloquio que trata de aceptar y hacer válido lo que políticamente no es del todo cierto. La expresión lingüística siempre es delimitación de especies, creadora de contenidos nuevos. En cambio, la expresión técnica, la expresión apofántica siempre es fija e inmutable y no se puede extrapolar a lo lingüístico. El lenguaje sirve a la lógica con sus palabras, con lo que la lógica o la ciencia van más allá de las palabras que emplean y, aunque estas después de servir a lo apofántico, hayan sido retomadas por el lenguaje.

8.5. Por otro lado, desde el punto de vista de una teoría del conocimiento, el logos apofántico se manifiesta en los lenguajes técnicos, en las nomenclaturas, en los que las cosas existen antes que las palabras. En los lenguajes técnicos las palabras tratan de “definir” las cosas según son de forma autónoma de antes de ser nombradas. Es decir, en las palabras técnicas la designación coincide con el significado, con lo que lo lingüístico en ellas no aporta nada. En el conocer, por el contrario, y, por tanto, en el lenguaje, primero es la clase y después la cosa. Y este es el sentido del lenguaje como delimitación de especies: la palabra delimita la cosa referida como especie y, por tanto, como significado potencial.

8.6. El logos apofántico se manifiesta también en el nivel histórico en cuanto que la realidad y su conocimiento se imponen a la intuición lingüística y el significado. Las lenguas, en este sentido, están determinadas por la realidad, la cual se impone a las mismas. Si decimos, por ejemplo, los versos de Miguel Hernández:

*Umbrío por la pena casi bruno
 Porque la pena tizna cuando estalla,
 Donde yo me hallo no se halla
 Hombre más apenado que ninguno.
 (El rayo que no cesa),*

la intuición de la realidad y su conocimiento se impone a la intuición lingüística y el significado: todo el mundo interpreta “umbrío” y “bruno”

más allá de lo que denotan las palabras de la lengua, porque todo el mundo sabe que, en el mundo de lo fantástico las palabras delimitan especies que no tienen que ver con lo real. Cuando decimos “la pena tizna cuando estalla” no podemos de ninguna manera pensar en lo real ya que ni la pena tizna, ni la pena estalla. Lo que tizna no es más que un vulgar tizón, cosa que mancha al cogerlo, y lo que estalla es una bomba, cosa peligrosa en sí. Y si bien el vulgar tizón y la peligrosa bomba son cosas en sí mismas deleznales o peligrosas en el mundo de lo fantástico, puestas juntas de la manera que lo han sido constituyen uno de los versos más bellos, que sólo un gran poeta supo hacer.

8.7. Por último, el logos apofántico se manifiesta en el nivel individual como una modalidad textual, que es aquella en la que se dan las predicaciones de la realidad¹. Así, la forma de significar la realidad es distinta en un poema, una obra de teatro, una novela, un soneto, una disposición gubernativa, una ley, una sentencia, o un chiste, etc. El ejemplo aducido en el epígrafe anterior contrasta enormemente en términos de lo que constituye su verdad, su realidad y su sentido con, por ejemplo, una ley. Si el texto mencionado epígrafe anterior tiene un tipo de verdad, realidad y sentido muy determinados, otro texto, como puede ser la Constitución Española, tiene otro tipo de verdad, realidad y sentido. Veamos el preámbulo de este último texto: *Don Juan Carlos I, Rey de España, a todos los que la presente vieren y entendieren, sabed: que las Cortes han aprobado y el pueblo español ratificado la siguiente constitución*, etc. Si comparamos ambos textos veremos que desde su propia redacción y estilo el primer texto es un texto de diversión, relax, embelesamiento y ensoñación: pertenece al mundo de lo fantástico. Mas el segundo, por el contrario, es un texto de formalidad, autoridad y obligación (*auctoritas*>*obligatio*, obligación libremente aceptada), organización de lo social, aceptación de una relación cooperativa entre un rey, unas cortes y un pueblo, y de autenticidad. Sus grados de realidad, de verdad y de sentido son opuestos entre sí, y ambos textos son reales, son verdad y tienen su sentido único.

9. Todo esto se manifiesta en la expresión nacida en un contexto, con una *intención significativa*, convertida en un decir sobre las cosas de un

¹ Las descripciones de lo real se hacen de forma muy variada, lo cual permite hacer distinciones entre los textos. Toda expresión tiene que ver con lo real, es decir, con aquello que “nos-es” en algún sentido.

sujeto a otro, que en sí misma representa la traducción o transposición desde el “lenguaje del ser” al “lenguaje decidor del conocer”¹. Con esto el lenguaje nunca puede ser suficiente para lo que el ser hablante, dicente y cognoscente pretende decir. Cuando en los ejemplos de arriba hemos dicho “la pena tizna cuando estalla” no decimos nada de lo que las palabras significan semánticamente. Decimos mucho más que el oyente (el lector en este caso) imagina y suple. Y cuando decimos “a todos los que la presente vieren y entendieren, sabed” el texto apela a la autoridad que el legislador supone y el lector acata. En ambos casos se da el *διάλογος* del que hablaba Humboldt en el que la palabra reverbera del Yo al Tu y del Tu al Yo, es decir, en el que la palabra deja de ser semántica y se convierte en apofántica, es decir, la palabra que sirve a un sentido real y verdadero.

10. Para determinar *el grado de realidad, verdad y sentido* propio Coseriu, dentro de su teoría de la determinación, distingue lo que son los universos de conocimiento (llamados también universos de discurso) y los mundos conocidos. Las cosas que nos son dadas nos son dadas en cuanto que están enclavadas en *un universo de conocimiento* y en *un mundo conocido*. El hablante emplea las palabras y contenidos tradicionales, que en la misma tradición aparecen ya determinados. El hombre, sujeto hablante, dicente y cognoscente, da realidad, es decir, hace verdadero mediante su conocer y su decir aquello que lo rodea, aquello que le posibilita o le impide su vivir². De esta manera, el mundo no existe más que como creación cognoscitiva del hombre³. El valor de verdad de una proposición o enunciado es el que el hablante le da dentro del mundo en el que lo enclava y el universo de conocimiento al que pertenece.

¹ Ortega y Gasset 1989, 41-42.

² Ortega y Gasset 2002, 177.

³ “El hombre en su trato con las cosas sensibles que lo rodean está encadenado a ellas [...]. Mas [...] puede imaginar que está libre [...], por tanto, esta *imaginaria libertad* significa, *ipso facto*, una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles [...]. Las cosas sensibles en que el hombre está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino ‘asuntos de la vida’, articulando unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando las libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como *siendo en* un mundo, [...] que es ya pura fantasía [...]. Un mundo es, como tal, algo fantástico; quiero decir que no lo hay si no hay fantasía» (Ortega y Gasset 1992, 131-132. Y en otro lugar: “el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mi darme cuenta» (Ortega y Gasset 1994, 166).

Coseriu distingue cuatro *universos de conocimiento*. Se trata de “universos en los que el lenguaje se presenta cada vez como manifestación de un modo autónomo de conocer”¹, es decir, 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”². Para Coseriu, los *universos de conocimiento* son los siguientes:

- a. el universo de la experiencia común;
- b. el universo de la ciencia (y de la técnica científicamente fundada);
- c. el universo de la fantasía (y por lo tanto del arte); y
- d. el universo de la fe.

Y estos universos de conocimiento han de distinguirse de los *mundos conocidos* (o *ámbitos de conocimiento*), que son tres:

1) el mundo de la necesidad y de la causalidad (en el sentido kantiano), “el mundo de la experiencia sensible corriente, ‘ámbito de conocimiento’ propio de la ciencia empírica”;

2) el mundo de la libertad y de la finalidad (también en sentido kantiano), ‘el mundo de las creaciones humanas o de la cultura en general’;

3) y el mundo de la fe.

Los universos de conocimiento tienen que ver con las modalidades del conocer, mientras que los mundos conocidos o ámbitos del conocimiento tienen que ver con los “objetos del conocer y del saber”³.

11. 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 y dentro de un mundo conocido.

Conclusión

El acto lingüístico es el acto del hablar, decir y conocer. Todo lo real del acto lingüístico está basado en el conocer. El acto lingüístico parte de la conciencia humana y manifiesta mediante palabras el logos y la verdad que vive el sujeto. El sujeto vive su verdad, realidad y el sentido que quiere dar

¹ Coseriu 2006, 73.

² Coseriu 1982, 318.

³ Coseriu 2006, 72-76.

al acto lingüístico en el διάλογος, cuando la palabra reverbera y hace que el contorno muestre su fuerza cuasiverbal que determina el sentido.

La interpretación del acto lingüístico no puede ser más que hermenéutica, ya que no es más que la realidad que vive el sujeto tratando de superar su circunstancia.

(Revista de Estudios Orteguianos, nº 30 (2015), págs. 79-110. ISSN: 1577-0079)

Capítulo 7: La realidad absoluta de las categorías. El conocer humano¹.

Abstract

El problema de las categorías ha sido objeto de debate desde que Aristóteles formulara su *órganon* o método de estudio de las cosas. Tradicionalmente las categorías han suscitado los siguientes problemas: el problema de su naturaleza, con distintas soluciones; el problema de su número (hay quienes defienden que su número es indeterminado y quienes dicen que son sólo diez); su simetría (¿están hechas todas con el mismo criterio?); y el problema de si las categorías son elementos que responden a un determinado modo de conocer. En este artículo nos planteamos el *problema de la realidad de las categorías*, distinguiendo muchos aspectos, uno de los cuales es *la realidad absoluta de las mismas*. De esta manera hacemos una hermenéutica sobre las categorías, es decir, una interpretación de las categorías.

Palabras clave

categorías, determinación lingüística, nivel universal de la determinación lingüística, realidad, cosas, abstracto, creación cognoscitiva.

Abstract

The debate about categories has existed in the Western Civilization since Aristotle formulated his *organon* or set of procedures to study things. In the European tradition categories have prompted different problems: the problem of their nature, with different solutions; the problem of their number (some say it is indefinite and some say it is restricted to ten); the criterium in accordance with they were created; and finally, as the result of the different modes of knowing. In this article the problem of reality of categories is to be posed, separating in it many aspects, one of which constitute the absolute reality of categories. In this sense our study is hermeneutics, that is, the interpretation of categories.

Key words

categories, linguistic determination, universal level of linguistic determination, reality, things, abstract, cognizant creation.

¹ Artículo publicado en *Energeia, revista en línea de lingüística, filosofía del lenguaje e historia de la lingüística III* (2011), ISSN 1869-4233, págs. 70-94, basado en el libro *Sobre las categorías*, Buenos Aires: El Aleph, 2011.

1. La realidad de las categorías.

El problema de la realidad de las categorías tiene que ver con la función que las categorías desempeñan en un universo de conocimiento dado. Esto significa que determinar la realidad de las categorías en sí misma es una hermenéutica. La realidad de las categorías depende del punto de vista desde el que se consideren. Según la función que desempeñan, de antemano podemos ver las categorías:

- i. como elementos que van más allá de las lenguas siendo en sí mismos la manifestación del pensamiento, —nivel universal de la determinación lingüística. Determinada así la realidad absoluta o universal de las categorías, podremos preguntarnos
 - ii. si las categorías son categorías de la mente o categorías de las cosas;
 - iii. si las categorías se forman por lo que las cosas tienen en común, por la experiencia o por analogía;
 - iv. y si, con Aristóteles, necesitamos de algún tipo de conocimiento especial para concebir las categorías.
- B. Podremos también concebir las categorías como elementos que pertenecen a una lengua, —nivel histórico de la determinación lingüística;
- C. como elementos que son la manifestación del modo de pensar de su autor —nivel individual de la determinación lingüística;
- D. como elementos que constituyen un decir;
- E. nos podremos preguntar igualmente por la finalidad según la cual las categorías son concebidas;
- F. y, por último, nos podremos preguntar por la cohesión del criterio según el cual las categorías fueron concebidas.

A continuación, vamos a estudiar el problema de la realidad absoluta de las categorías, es decir, vamos a estudiar las categorías en el nivel universal de la determinación lingüística, nivel que tiene que ver con el hablar en sí y con las condiciones del hablar.

2. La realidad absoluta o universal de las categorías.

2.1. El problema de las categorías como realidad absoluta puede formularse así: ¿Cuál es la razón última de la existencia de las categorías? ¿Qué base real o cognoscitiva tienen las categorías? Se trata, como ya hemos dicho, del estudio de las categorías en el nivel universal de la determinación lingüística. En consecuencia, ya no hablamos de las categorías de Aristóteles o de cualquier otro sistema de categorías, sino de las categorías en cuanto que son tales y desempeñan una función, es decir, hablamos de la esencia de las categorías.

2.2.1. La argumentación de Aristóteles sobre las categorías gira en torno al concepto de lo que es la substancia. Como él mismo nos dice, “toda substancia parece significar un ‘esto’”¹, es decir, toda substancia siendo la pura condición de ser es, además, un algo, asimilándose a lo que son las cosas, las cuales se pueden tocar: un algo que es en sí como cosa objetiva. De esta manera la substancia es y, en virtud de que es, se objetiva como algo que es en sí, con lo que su condición de ser creada al decir se asimila a lo que es de manera física y concreta.

2.2.2. La substancia es la primera de las categorías y lo dicho se aplica de ella de manera privativa. Pero Aristóteles también trata de esta manera a las otras categorías (el *cuánto*, el *cuál*, el *relativamente a qué*, el *dónde*, el *cuándo*, el *estar en postura*, el *estar en un estado*, el *hacer*, y el *padecer*): son realidades objetivas que participan de la pura condición de ser siendo en otra cosa, en la que encontraremos la realidad y ser de la cosa además de la substancia que Aristóteles atribuye a todo lo que es. De esta manera la substancia es cosa objetiva, y las otras categorías son también cosas objetivas, con la particularidad de que son en otra cosa (en otra substancia).

2.3. Una vez que Aristóteles deja bien sentado que la substancia es, busca relaciones que se dan, no en la substancia, sino en las cosas a las que se aplica la substancia, relaciones que, en realidad, si bien parten de un concepto creado por analogía que conviene a las cosas materiales, no son más que consideraciones cognoscitivas que se añaden al compuesto de cosa objetiva más condición pura de ser (=substancia). El supuesto de que todo lo que es es substancia o participa de la substancia constituye la base para poder hablar de las categorías. El darse en otra cosa, aparte del darse en sí,

¹ Categorías 3b10.

constituye una nueva forma de ser que Aristóteles pone de manifiesto en las *Categorías*. Lo particular de la existencia de las categorías es que Aristóteles las concibe justamente como dándose en muchas cosas y en virtud de que se dan en esas muchas cosas Aristóteles las concibe como realidades objetivas de las cuales se puede decir o predicar. Pero constituyen en sí mismas una abstracción, por consiguiente, un objeto mental.

2.4. Aristóteles no se ha planteado nunca si las cosas reales existen, con lo cual tampoco tiene en cuenta la labor del sujeto cognoscente. Aristóteles siempre se pregunta por aquello que hay tras lo que hay. Tampoco se pregunta por el grado de realidad de aquello de que habla en las *Categorías*. Da por supuesto que las cosas con las que se encuentra son y, puesto que son, busca el fundamento de su ser en lo que él intuye como substancia. Ahora bien, si la substancia es un algo que Aristóteles intuye en las cosas y que va a buscarlo en las mismas, las otras categorías (el *cuánto*, el *cuál*, el *relativamente a qué*, el *dónde*, el *cuándo*, el *estar en postura*, el *estar en un estado*, el *hacer*, y el *padecer*), que no se pueden concebir sino en otra cosa, que a la vez constituye también una substancia, serán así mismo algo concebido como intuición del propio Aristóteles, es decir, serán algo que Aristóteles busca en las cosas o seres, a pesar de que las ha creado sobre la base de las cosas por intuición y analogía. Luego, tanto la substancia como las otras categorías tendrán el mismo grado de realidad: responden a lo que es el acto del conocer, el acto de aprehender la realidad mentalmente a partir de una sensación inicial o intuición primera o, como él mismo dice, una αἴσθησις, *aísthesis*¹. Las categorías en su realidad más radical son instrumentos *a priori* del conocer humano porque se dan y existen en el acto del conocer y gracias a las cuales, en sentido contrario, existe el propio conocer humano. Las categorías así son absolutas y se dan necesariamente. Sin categorías, sean del tipo que sea, no hay conocimiento propiamente humano. Puede haber, sí, una intuición o *aísthesis*, que se podrá desarrollar según su propia naturaleza, es decir, sensiblemente como un *saber*. La *aísthesis*, que es sensación, algo sensible y concreto, constituye también conocimiento en cuanto que es un saber de su sujeto cognoscente. Y ésta es la línea de demarcación que separa lo que es el conocimiento sensible, conocimiento que tienen tanto los humanos (=saber, competencia) como los animales, el moverse por impulsos sensibles, y el conocimiento propiamente

¹ De Anima III, 1, 425a14 ápod Ortega y Gasset 1992, 128.

humano, *conocimiento creativo* fruto de la libertad humana, que transforma lo sensible y concreto en abstracto, lo abstracto en idea, y la idea en contenido de conciencia¹. El conocimiento humano, que necesariamente parte de lo sensible y concreto, de una intuición o *aísthesis*, transforma lo que llega al sujeto a través de sus sentidos, y lo hace otra cosa de lo que es. Este hacer otra cosa de lo sensible y concreto es *la pura creación* y la pura abstracción (=transformación de la forma de ser de aquello que aprehendemos²), lo cual nos da el elemento manipulable y acomodaticio que distingue el conocer humano. Y este elemento manipulable y acomodaticio es lo que constituye *el ser* o *la substancia* o *la categoría*³. Lo abstraído, pura invención, es la categoría, instrumento *a priori* del conocimiento, es decir, instrumento sin el cual no se daría el conocimiento humano, ni la substancia, ni el ser.

2.5. Ahora bien, la realización de la categoría es ejecutada siempre por un sujeto individual creativo e inteligente incardinado en una circunstancia. Si bien el ser humano, allá donde se encuentre, conoce, es decir, transforma lo sensible y concreto en abstracto hasta llegar a constituir la categoría o clase de cosas que aplica libremente a lo que aprehende de forma individual, necesita de lo material para comunicarse con otro⁴, es decir, necesita de la

¹ Cf. Martínez del Castillo 1999, cap. 3.

² Recordemos que Ortega y Gasset llama a la abstracción “extracción” (cf. 1992, 64). Cuando abstraemos extraemos una cosa que está entre muchas otras, dejándola aislada (cf. Ortega y Gasset 1996, 107), con lo que esto que es abstraído no es en sí mismo, sino que es considerado como si fuera. Luego lo transformamos desde lo que es en algo que no es.

³ El ser, para Aristóteles, como veremos más abajo, es el ser que se ejecuta a sí mismo, ἐνέργεια ὄν. En este sentido la existencia del ser se identifica con su esencia. Esta no es más que lo que representa la categoría. El caballo es “el ser que caballea”. El ser del caballo está en la categoría que lo representa.

⁴ Coseriu distingue dos clases de comunicación: comunicar algo a alguien, cuyo contrario, el no comunicar, no llega a negar la naturaleza lingüística del hablar, y el comunicar con alguien, condición imprescindible del hablar o lenguaje. El comunicar con alguien constituye la segunda dimensión del lenguaje, la historicidad, que se basa en la *alteridad* del lenguaje, la cual se corresponde con la *alteridad* del ser humano. La dimensión de la *alteridad* –condición esencial del ser humano: “ese ‘ser-con-otro’– el reconocerse a sí mismo en otros, el reconocer en el ‘tú’ a otro ‘yo’ [...] coincide con la intersubjetividad originaria de la conciencia: con el hecho de que la conciencia humana es conciencia abierta hacia otras conciencias con las que establece comunicación, es decir, les reconoce las mismas facultades de sentir, pensar, juzgar, significar e interpretar. Y el lenguaje es la forma básica de este salir la conciencia de sí misma e ir al encuentro de otras conciencias” (cf. Coseriu 2006, 44).

objetivación del lenguaje en un algo material. Para que una conciencia humana se pueda comunicar con otra conciencia necesita medios concretos y materiales. Lo necesario no se da en sí mismo. Dada la limitación del sujeto creador las categorías, en sí mismas necesarias y *a priori*, se tienen que realizar en lo contingente, es decir, en formas de validez limitada, aunque en sus fundamentos sean de validez universal. Dada también la condición histórica del sujeto, las formas tienen que ser participadas y comunes dentro de una comunidad de hablantes, formas históricas. La realización de las categorías siempre se da en una lengua. De esta manera, la categoría se materializa en formas concretas e individuales que se han formado sobre la base de ser formas compartidas y comunes en una comunidad lingüística. Y dado también que el sujeto es un sujeto creador las categorías, cuando son realizadas, responden a la intención significativa de quien las crea, formas individuales y contextuales. Si bien en sí mismas las categorías son necesarias, en su realización siempre son algo contingente, e incluso, algo fugaz. La existencia necesaria de las categorías es cosa distinta de su realización histórica e individual.

2.6. El acto del conocer, que empieza con la *aísthesis*, es un acto de transformación en el que el sujeto fabrica, es decir, inventa constructos extraídos de la *aísthesis* que sólo tiene él como individuo, los modifica, les da un grado de realidad determinado, les atribuye una universalidad infinita de designación, los relaciona, les da un nombre, los determina para que se apliquen de las cosas reales, y los convierte en palabras y constructos de una lengua que pueden ser tanto individuales como comunes, o ambas cosas a la vez¹. Con esto el acto del conocer crea las categorías y éstas hacen posible el acto del conocer. El acto del conocer es un acto de creación individual, por un lado, y un acto absoluto, por otro, que pasa de lo necesario a lo contingente, de lo universal a lo histórico, y de lo histórico a lo individual y contextual, siendo de esta manera un acto de creación universal, histórica², e individual. El acto del conocer es un acto de traducción del lenguaje de los sentidos al lenguaje del ser —ese algo creado en virtud de la aplicación de la categoría al constructo inicialmente sensible y ahora transformado. La *aísthesis*, en virtud del acto del conocer, de ser concreta y sensible y como

¹ Cf. Martínez del Castillo 2004.

² Este acto de creación histórica podrá constituir un hecho de lengua o un hecho de discurso.

tal efímera, se hace otra cosa distinta de lo que es¹. De esta manera el lenguaje, mediador necesario en el conocer humano, se convierte en la posibilidad del ser. Dice Ortega y Gasset:

pertenece a la realidad que el hombre esté ante ella y la vea. Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento. [...] El conocimiento no es sólo un *modus cognoscentis* sino una positiva modificación de lo conocido. [...] El conocimiento [...] es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente [...], ni un estar la “cosa misma” en la mente *per modum cognoscentis* [...], ni es una copia de la cosa [...], ni una construcción de la cosa [...], sino una “interpretación” de la cosa misma sometiéndola a una traducción [...] del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido es, ni más ni menos, *el* lenguaje, el *lógos*. Conocer en su postrera y radical concreción, es dialéctica – *διαλέγειν*– *ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la realidad*².

2.7. Las categorías son, pues, instrumentos *a priori* del conocer, por un lado, instrumentos contingentes del conocer, es decir, históricos, por otro, e incluso, instrumentos individuales de conocer, por consiguiente, efímeros. Estos tres aspectos se dan siempre juntos y en el mismo acto del conocer. Ahora bien, todo acto del conocer humano es un acto complejo que es también un decir y un hablar. En este sentido, las categorías son siempre categorías lingüísticas: las categorías son hechas según los parámetros de la lengua y son, por tanto, formas comunes y participadas o formas individuales hechas sobre bases comunes y participadas, categorías que, por encima de su individualidad concreta, están vigentes de una forma u otra en una comunidad de hablantes y que, como tal, no existen más que virtualmente en la forma de ver y concebir la realidad de los hablantes de una lengua.

2.8.1. Los cognitivistas interpretan las categorías únicamente como universales, es decir, como cosas que se dan siempre independientemente de su valor como elementos desgajados de una lengua y creados por un sujeto individual. Para los cognitivistas, esta universalidad es de tipo estructural, tanto biológica, como genética, o culturalmente. Es decir, los cognitivistas atribuyen dicha universalidad a causas somáticas, psicológicas, sociológicas e, incluso, genéticas³. En consonancia, las categorías son consideradas como

¹ Cf. Ortega y Gasset 1992; cf. Martínez del Castillo 2004.

² Ortega y Gasset 1989, 41-42.

³ Lakoff 1990, 266.

cosas concretas y objetivas que se dan en todos los individuos pertenecientes al género humano. La prueba que aducen para defender esta concepción es que las categorías son el resultado de la comprobación empírica. Apoyan la universalidad de las categorías en lo que llaman la categorización, un proceso que se da en el hombre¹, y en la estructura de la mente que, por otro lado, defienden, está “corporeizada”².

2.8.2. El recurso de los cognitivistas a la experimentación de las categorías se basa en la confusión de los conceptos de lo “histórico”, lo que es común y participado entre los hablantes de una lengua, y lo “natural”. Los cognitivistas, que no conocen el concepto de historicidad ni, por consiguiente, el de alteridad, asimilan lo universal a lo biológico y genético. Un hablante que nace en una historicidad dada aprende lo que está en vigor en su comunidad lingüística como único instrumento en su relacionarse con el mundo. Para el hablante ‘naif’ no existe más realidad que la que ha aprendido por primera y, a veces, definitiva vez. Los conocimientos así adquiridos constituyen *creencias*, instrumentos del conocer que se desarrollan en los individuos sin que estos lleguen a darse cuenta. Esto es así por dos razones:

- a) porque son conocimientos que se aprenden sin que los individuos que los aprenden lleguen a conocer ni plantearse el problema que llevan consigo, y
- b) porque, para los individuos que así los aprenden, problema y solución, constituyen la misma cosa.

De esta forma las creencias llegan a ser consideradas como hechos incontrovertibles, hechos que son así “porque son naturales”. La constatación de la existencia de las creencias como hecho que se da en los humanos se ha descrito desde muy antiguo. Ya en el siglo XIII decía Santo Tomás de Aquino:

¹ Dice Lakoff (1990, 8): “human categorization is essentially a matter of both human experience and imagination –of perception, motor activity, and culture, on the one hand, and of metaphor, metonymy, and mental imagery on the other. As a consequence human reason crucially depends on the same factors, and therefore cannot be characterized merely in terms of the manipulation of abstract symbols”.

² Cf. Lakoff 1990, xvi; Lakoff y Johnson 1999, 7. Para una crítica sobre la lingüística cognitiva cf. Martínez del Castillo 2008.

Ea quibus a pueritia animus imbuitor, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter et per se nota¹.

Para Ortega y Gasset, las creencias son una realidad en las que el hombre no ejerce su libertad, ya que aquéllas llegan a constituir una fe:

En la creencia, el hombre no elige su modo de creer ni de pensar, sino que, por el contrario, está desde luego sumergido en su fe, sin que sepa por dónde ha entrado en ella ni ocurrírsele querer salir de ella. Su creencia ni siquiera le parece creencia, sino que le parece la realidad misma².

Humboldt por su parte describe este hecho en términos de la lengua:

Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la red de la lengua se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra³.

De aquí que podamos decir que el lenguaje forma el pensamiento⁴.

2.8.3. Ahora bien, dada la existencia de las categorías como creencias entre los hablantes de una lengua, puedo yo muy bien “experimentar”, es decir, comprobar empíricamente cuáles son las categorías según las cuales este y este hablante se relaciona con el mundo. Se puede muy bien comprobar que los hablantes de una lengua utilizan las categorías de su lengua de forma espontánea y sobre todo de forma irreflexiva⁵. Es decir, que las categorías de una lengua constituyen un hecho que el hablante, como dice Humboldt, no puede abandonar si no es entrando en el mundo que describe no su lengua sino otra lengua. La comprobación empírica, pues, no conduce a nada nuevo:

¹ Summa contra gentiles I c, XI.

² Ortega y Gasset 1989, 173

³ 1990, 83. Por otro lado, dice Humboldt (1990, 32): “[el lenguaje] es indispensable [...] para acceder a una concepción del mundo a la que el hombre sólo puede llegar en la medida en que va llevando su pensamiento hacia una mayor claridad y determinación, lo que es fruto del pensar en comunidad con los demás”.

⁴ Dice Humboldt (Humboldt 1990, 37): “El lenguaje no es un instrumento para designar objetos ya pensados, sino que es más bien el ‘órgano formador del pensamiento’”.

⁵ Los cognitivistas dirían de forma inconsciente (cf. Lakoff 1990, 6). Son dos cosas muy distintas. Decir conocimiento inconsciente es una contradicción. Dice Coseriu: “La afirmación de que un saber [=competencia] es inconsciente es una *contradictio in adiecto*. La idea de situar el saber lingüístico no en el individuo, sino en la conciencia colectiva es simplemente una solución de compromiso. Se reconoce que el saber lingüístico es un saber (bastante) seguro y que el individuo no puede justificar ese saber, pero se extraen conclusiones falsas” (Coseriu 1992, 215-16). Por otro lado, el conocimiento irreflexivo es consciente porque el sujeto es libre al decir.

sólo conduce a lo que ya previamente sabíamos por razonamientos *a priori*, o por intuición, o analogía, a saber: que las creencias se dan entre los hablantes, que los hablantes identifican las categorías de su lengua con la realidad misma, y que todos los hablantes tienen sus propias creencias, muchas de ellas de tipo individual. Con esto se podrá concluir que las categorías son “naturales”, que se dan en todos los seres humanos salvo determinados detalles propios de la lengua en cuestión, que son “inconscientes”, que responden a la estructura de la mente la cual está “corporeizada”, que esta es igual para todo el género humano, y que las categorías revelan la forma como los humanos conceptualizan. ¿Es suficiente, pues, el método empírico para saber asuntos que tienen que ver con la mente y con el conocimiento humano? ¿No sabíamos de antemano y *a priori*¹ que las categorías forman parte del conocer y que entre estas se cuelean las creencias?

2.8.4. Para resolver este problema, tenemos que plantearnos, primero, el siguiente problema: ¿son las categorías las mismas para todos los seres humanos?

Todas las categorías y todos los significados son lingüísticos. En este sentido la respuesta es no. Por tanto, para saber sobre las categorías tenemos que aplicar los mismos métodos de investigación que se aplican al lenguaje. La razón dada por Lakoff de que las categorías de la teoría clásica no eran el resultado de la investigación empírica² no se aplica en toda su extensión. La comprobación empírica se ha de aplicar sólo al aspecto histórico de las categorías. Y si comprobamos el aspecto histórico de una categoría es que sabemos previamente que existe la categoría en sí.

2.8.5. Por otro lado, Lakoff atribuye a Aristóteles lo que llama la teoría clásica de las categorías. En contra de ésta, Lakoff asegura que la interpretación de las categorías se ha de hacer conjugando la experimentación y ejerciendo la imaginación: “human categorization is essentially a matter of both human experience and imagination”³. Es decir que, interpretando estas palabras podemos decir que sabremos lo que son las

¹ No obstante, el saber *a priori* que las categorías se dan necesariamente, no es óbice para que efectivamente comprobemos cuáles son las creencias de la “gente”. Esta labor sí que es productiva por parte de la lingüística cognitiva.

² Lakoff 1990, 6.

³ Lakoff 1990, 8.

categorías si combinamos la inducción (=método empírico) y la analogía, método, por otro lado, que usa Aristóteles cuando define sus principios y hace sus definiciones¹.

2.8.6.1. Para los cognitivistas, la prueba suprema de la efectividad de la comprobación empírica y de la existencia natural de las categorías nos la da Lakoff en el hecho que toma de la lengua dyirbal, lengua aborigen australiana. Hablando de la categorización, Lakoff resalta el funcionamiento de la categoría *balan* del dyirbal como forma genuina y prototípica de categorizar de los humanos. Citando a R. M. W. Dixon, Lakoff dice que la lengua dyirbal hace una “excelente clasificación de las cosas”. Cada vez que un hablante dyirbal utiliza una palabra que designe una cosa del mundo en una oración tiene que marcar de alguna forma la clase a la que pertenece². De esta manera hay cuatro clases en dyirbal: *bayi*, *balan*, *balam* y *bala*. Pues bien, de la clase segunda, *balan*, forman parte las hembras, el fuego, el agua, y la lucha, interpretando Lakoff a los primeros objetos semánticos como “las mujeres” y a los tres últimos como “cosas peligrosas”. De esta categoría, Lakoff toma el título de su libro: *Women, Fire and Dangerous Things*, uno de los libros fundacionales de la lingüística cognitiva. Y concluye Lakoff:

Dixon has provided a superb example of how human cognition works. Though the details of categorization may be unique to Dyirbal, the general principles at work in the Dyirbal system show up again and again in systems of human categorization³.

Y en la página siguiente corrobora:

Dixon’s analysis explains why the Dyirbal system is the kind of system that human beings can function with.

Es decir, que, según estas palabras, *the kind of system* (con el determinante artículo), quiere decir que no hay otro sistema “con el que los seres humanos puedan funcionar”. En consecuencia, Lakoff considera la categorización del dyirbal como el tipo de categorización universal, prototípico y genuino.

2.8.6.2. Pero en esta interpretación de Lakoff tenemos un triple plano en el que Lakoff no repara. Una cosa es lo que la lengua dyirbal establece para

¹ Cf. Ortega y Gasset 1992, 115-16 y 1992, 226.

² “Whenever a Dyirbal speaker uses a noun in a sentence, the noun must be preceded by a variant of one of four words: *bayi*, *balan*, *balam*, *bala*” (Lakoff 1990, 92).

³ Lakoff 1990, 95.

su uso, lo cual deriva en una función gramatical dada, otra distinta es el significado que las palabras tienen en dyirbal, significado que necesariamente pertenece al universo de conocimiento dyirbal —por consiguiente, significado histórico—, y otra distinta, aquello que es motivo de connotación en la categoría gramatical referida. Ahora bien, ¿para quién o quiénes los objetos semánticos que forman la categoría *balan* constituyen motivo de connotación? La clase *balan* causa connotación precisamente en personas que no pertenecen al universo de conocimiento dyirbal: en Lakoff y sus seguidores. Para estos, el “fuego”, el “agua”, y la “lucha” constituyen cosas “peligrosas”, por lo que “las mujeres” [en vez de las hembras], insinúan, aparecen también como cosas peligrosas. Pero este tipo de connotación —que no significado— es externo a la lengua dyirbal, puesto que la función que desempeña la clase *balan* es meramente gramatical, función que se manifiesta en el uso de la lengua. Al igual que en otras lenguas hay que marcar el género y el número (el *maestro*-la *maestra*, un *maestro*, *los* *maestros*), en dyirbal hay que marcar el tipo de clase gramatical cuando se usan las palabras, que no los conceptos. En dyirbal el hecho de que aparezcan las hembras junto al fuego y la lucha no encierra más valor que el de ser un requisito del uso, por tanto, un valor gramatical convencional e histórico, que no tiene nada que ver con los objetos semánticos en los que se aplica ni con el significado que llevan consigo.

2.8.6.3. Clases de palabras semejantes a la clase *balan* del dyirbal se pueden encontrar, por ejemplo, en inglés, la lengua de Lakoff. Cuando estudiamos la sintagmática¹ de los adjetivos *young*, *new* y *old*, podremos ver que *young* y *new*, denotando el mismo significado léxico [edad: corta], se reparten en su combinación la oposición entre “lo vivo” (fundamentalmente lo humano) frente a lo “inerte”, mientras que *old*, en sentido opuesto del significado léxico de los anteriores adjetivos [edad: avanzada], se combina tanto con lo humano como con lo inerte. Es decir, *young* y *new* crean dos clases que se oponen entre sí separando “lo vivo (humano)” frente a “la cosa”: *a young woman* frente a *a new house*. Pero *old* no hace esa distinción. Si hiciéramos consideraciones semejantes a las que hace Lakoff respecto a la clase *balan* del dyirbal, podríamos decir que *old* crea, connotativamente, una realidad que no es lo más conveniente a lo que denota lo humano, puesto que si aparece junto a lo inerte algo tendrá en común, —aparte, claro está,

¹ La forma como se combinan las palabras entre sí dentro de un enunciado.

del contenido semántico—, en virtud de lo cual llegan a constituir la misma clase. Y lo vivo y lo inerte se oponen polarmente entre sí: una cosa no puede ser a la vez viva e inerte. Podemos decir, pues, que el inglés tiene, por lo menos, una clase muy semejante a la del *balan* del dyirbal. Las palabras que pertenecen a ambas clases tienen su sintagmática propia, aparte de su contenido semántico y designación. El contenido semántico de las palabras, en el que se encuentra el clasema¹ que condiciona la sintagmática de las mismas, de las que componen la clase *balan* puede ser dispar entre sí —de hecho, lo es—, como lo es el contenido semántico de ‘young’ y ‘new’ frente a ‘old’.

2.8.6.4. Pero Lakoff explica esto que he llamado connotación basándose en el supuesto que él considera universalmente aceptado por quienes defienden la “teoría clásica de las categorías”. Lakoff dice: “things are categorized together on the base of what they have in common”. Como consecuencia de este principio añade:

The idea that categories are defined by common properties is not only our everyday folk theory of what a category is, it is also the principal technical theory—one that has been with us for more than two thousand years².

Pero si el principio señalado arriba es falso, como defiende por todo su libro, no tiene ningún sentido buscar elementos que los miembros de la clase *balan* tienen en común. Es decir, que en la interpretación de este hecho de lengua Lakoff se apoya en el principio que niega. Justifica esta interpretación diciendo que “the chain of inference—from conjunction to categorization to commonality—is the norm”. Aun siendo la norma, si el principio es falso no tiene sentido utilizarlo.

2.8.6.5. De cualquier forma, Lakoff debería haber dicho quiénes son los que defienden el principio de que las categorías se forman por lo que las cosas tienen en común. Para Lakoff, el principio referido es un hecho que no explica, sino que meramente lo rechaza, atribuyéndolo a la teoría clásica de las teorías. Lakoff sugiere que las categorías de lo que llama la teoría clásica de las categorías están formadas por este principio que, insinúa igualmente, nos viene directamente de Aristóteles. Pero este principio ya en su propia formulación es contradictorio.

¹ Cf. Coseriu 1981, 135 y 146-147; y Pottier 1976, 24.

² Lakoff 1990, 5.

2.8.6.5.1. Lo primero que Lakoff debería haber hecho con este principio es analizar si existen categorías que se han formado según este principio. Lakoff en su estudio incluye incluso las categorías de las ciencias naturales, es decir, las “nomenclaturas”¹, a las que considera como THE CATEGORIES OF THE WORLD, que añade como sugerencia, [they PSYCHOLOGICALLY] FIT THE CATEGORIES OF THE MIND².

2.8.6.5.2. Pero tenemos que aclarar todo esto:

a) Las categorías de Aristóteles no tienen nada que ver con ese tipo de categorías de la teoría clásica. Las categorías de Aristóteles están estructuradas en torno al concepto de substancia, que es la primera de las categorías. Las otras categorías (el *cuánto*, el *cuál*, el *relativo a*, el *dónde*, el *cuándo*, el *estar en una posición*, el *tener o estado*, el *hacer* y el *padecer*) se han de entender en términos de la substancia, puesto que la forma de ser de estas es ser en otra cosa, ser en una substancia.

b) Cuando Lakoff habla del tipo de categorías de la teoría clásica formula la idea de que estas categorías han permanecido en la tradición durante el largo período de dos mil años. Además de en la cita de arriba, esta idea aparece en distintas ocasiones en su libro³. Esto quiere decir, que, para Lakoff, las categorías de la teoría clásica son las que están en la tradición en la técnica del hablar, sin decirnos de qué técnica del hablar (=lengua) se trata, ni de qué estado de la lengua se trata. De hecho, en la tradición de una lengua hay muchas creencias, muchas categorías y muchos significados. Pero las categorías de la tradición ni son ni pueden ser de Aristóteles. Las categorías de la tradición son fundamentalmente los significados (de una lengua) y las que podemos llamar las *categorías del conocer*, conjunto de creencias comunes y participadas por los hablantes de una lengua. Si analizamos estas categorías veremos que en estas no se aplica el principio de lo que las cosas tienen en común. Las categorías del conocer son necesarias para conocer y no se pueden formar por inducción (=método experimental=abstracción comunista, que dice Aristóteles), sino por *creación*. Las categorías del

¹ Coseriu llama a las clasificaciones objetivas, que no son lingüísticas sino científicas, “nomenclaturas”, cf. Coseriu 1981, 95-107.

² Lakoff 1990, 34.

³ Cf. Lakoff 1990, 5. La idea referida aparece también en la página 6: “From the time of Aristotle to the later work of Wittgenstein”; en la página 9: “These ideas have been part of the superstructure of Western intellectual life for two thousand years”; y en algunos otros lugares del libro.

conocer están formadas de la misma manera como se forman los conceptos: por *intuición* y *analogía*.

Cuando conocemos por primera vez un objeto que no conocíamos, por ejemplo, un animal de otro continente, seleccionamos las características de este que en el momento de conocerlo por primera vez podemos juzgar esenciales y definitorias de forma intuitiva. Nos formamos así un concepto de lo que es ese animal y le atribuimos capacidad infinita de designación: todos los animales de su clase o especie serán de la misma forma que este que vemos por primera vez (analogía). Ahora bien, cuando vemos un segundo ejemplar de esa clase comprobamos si ese nuevo ejemplar se acomoda o no a la definición inicial que nos habíamos formado. Si no se acomoda, corregimos entonces el concepto que inicialmente nos habíamos formado¹. Por tanto, en la formación del concepto o la categoría no hay posibilidad alguna de desarrollar un proceso inductivo (=método experimental) ni mucho menos de ver qué propiedades tienen en común las cosas que forman el concepto.

Por otro lado, el principio de formar las categorías por lo que las cosas tienen en común se revela en sí mismo imposible, porque antes de que exista la categoría no es posible aplicar el concepto que la define, ya que las cosas no existen como tales cosas más que cuando les aplicamos una categoría. La formación de una categoría, pues, es un acto de creación.

c) Las únicas categorías que han sido formadas o que son formadas por lo que las cosas tienen en común son aquellas de los lenguajes específicos (el lenguaje de los médicos, los biólogos, los arquitectos, de la física, química, informática, etc., es decir, lenguajes específicos definidos por diferencias diastráticas). Pero estas categorías son científicas, no lingüísticas. Responden a clasificaciones objetivas de las cosas, en las que las cosas existían (lingüísticamente) antes de formar la categoría científica. En estas una vez formada la categoría las palabras lingüísticas que contribuyeron a su formación siguen siendo lingüísticas diferenciándose de la palabra técnica. Con las categorías del conocer ocurre todo lo contrario: la cosa existe como tal cosa después de que sea creada la categoría y después

¹ Cf. Coseriu 1992, 226. En la página siguiente Coseriu dice: “El aprendizaje de la lengua por el niño, una permanente actividad creativa y un sacrificio: El niño sacrifica lo que ha creado él mismo cuando comprueba que no es eficaz en la comunicación con los adultos o con otros niños”.

de ser la cosa creada por la categoría. Es decir, tanto la categoría como las cosas se forman a la vez en el mismo acto del conocer. Es pues imposible que las categorías del conocer —y todas las categorías lingüísticas— se hayan formado por lo que las cosas tienen en común.

d) Por otro lado, las categorías que se transmiten en la tradición no pueden haber estado entre nosotros durante ese período de tiempo tan largo (dos mil trescientos años). Todo esto depende de lo que entendamos por lengua y estado de la lengua, conceptos que llevan consigo el problema del cambio lingüístico, la sincronía y la evolución de las lenguas. Los conjuntos de formas, contenidos, reglas, procedimientos, actitudes, y creencias comunes y participados de una lengua constituyen en sí mismos y con relación a los demás *sistemas de isoglosas*. El eje sincrónico en el hablar, distinto del eje de la evolución o diacrónico, mantiene una doble relación de solidaridad: de los hablantes entre sí y de los medios de expresión utilizados con sus hablantes. La primera es la solidaridad con el interlocutor, *solidaridad horizontal*, es decir, solidaridad con los que (hoy) hablan la misma lengua, y la segunda, solidaridad con la tradición, *solidaridad vertical*, es decir, solidaridad con los hablaron antes que yo la lengua. La solidaridad horizontal da lugar en lo que llamamos el *estado de la lengua*, serie de sistemas de isoglosas que están en vigor en el hablar de una comunidad. La solidaridad vertical, para los hablantes de una lengua, significa permanencia de la tradición, por tanto, serie de formas, contenidos, reglas, procedimientos, actitudes y creencias comunes y participados que los hablantes tienen como contenidos virtuales, según los cuales y en aproximación a los cuales crean a diario su hablar. Ahora bien, en el hablar de una comunidad de hablantes (=lengua) participan todos los hablantes, incluso aquellos que pertenecientes a otras lenguas hablan la lengua de la comunidad en la que están. Dada la naturaleza libre e histórica de los sujetos hablantes, el hablar nunca es igual: siempre es creativo, tanto en las formas materiales (palabras y contenidos) como en las formas propiamente virtuales (las reglas, procedimientos, actitudes y creencias participados). La lengua como objeto histórico, objeto que manifiesta la historicidad de sus hablantes, cambia y se renueva en cada estado de la lengua. De esta manera una *lengua histórica* no es más que la *sucesión de estados de la lengua* que se reconstituyen ininterrumpidamente desde el estado de lengua anterior¹.

¹ Cf. Coseriu 1988.

Según esto no es cierto que las categorías hayan estado entre nosotros desde los tiempos de Aristóteles. Si alguna categoría queda, esa habrá evolucionado tanto que ya estará totalmente desfigurada. Pongamos un ejemplo. *Infantil* existe en las lenguas occidentales como palabra del presente estado de la lengua. Ahora bien, esta palabra tiene su origen en el indoeuropeo (conjunto de lenguas de las que proceden la gran mayoría de las lenguas occidentales y las lenguas indo-iránias), ya que viene de la misma raíz que el verbo griego *femi* φῆμι, hablar, precedido del prefijo negativo in-. La combinación inicial era una metonimia, “el que no habla”. Hoy día en algunas lenguas, por ejemplo, en el español, ya no existe como sustantivo¹, pero sí existió así en el latín y hoy sigue existiendo de esa forma en el inglés (*an infant*). El significado que hoy denota esa palabra ya no tiene nada que ver con hablar o no hablar, sino que es un significado nuevo, “relativo al niño o al bebé”. Es decir, que como categoría ha desaparecido dando lugar a una nueva. Pero hay un hecho que es digno de mención en este caso: la palabra material ha sobrevivido a su contenido. Como categoría desapareció hace ya muchos años. Como palabra material es de plena vigencia.

2.8.6.5.3. Pero en el caso de las categorías de Aristóteles, los hechos contradicen ese aserto de la pervivencia de las categorías durante dos mil años. Cuando los comentaristas de Aristóteles (Porfirio, Ammonio Hermeiou, siglos III y VI después de Cristo) quisieron interpretar las categorías de Aristóteles ya no entendían la lengua de Aristóteles: habían pasado, cuando menos, unos seiscientos cincuenta años. Sólo cuando en el siglo XX (dos mil trescientos años después) Émile Benveniste nos dice que las categorías de Aristóteles no son lo que significan en su expresión literal, sino que hacen alusión a determinados recursos expresivos propios de la lengua griega, la lengua de Aristóteles (el valor del verbo medio, la diátesis del perfecto, la correlación del adjetivo, etc.), fue entonces cuando las categorías de Aristóteles empiezan a tener sentido. De ninguna manera se puede defender que esas categorías u otras cualesquiera pueden haber pervivido durante tanto tiempo. Pero si alguna categoría ha pervivido durante ese largo período de tiempo este hecho hay que demostrarlo.

2.8.6.6. En el rechazo del principio de que las categorías se forman por lo que las cosas tienen en común por Lakoff tenemos cuatro cosas:

¹ *Infante* en español es hoy una palabra técnica, no de la lengua común.

- a) lo que es la categoría en sí (realidad universal de las categorías),
- b) lo que es una categoría de una lengua (realidad histórica de las categorías),
- c) lo que es una categoría del discurso (realidad individual, esporádica y contextual, de las categorías), y
- d) lo que es el estudio de las categorías.

Lo que es la categoría en sí es una cosa absoluta: son instrumentos *a priori* del conocer; lo que es una categoría de una lengua es una realidad histórica, participada o contingente, que va ligada a la significación y medios de expresión propios de la lengua; lo que es una categoría individual es una realidad contextual y esporádica; y lo que es el estudio de una categoría es un algo que pertenece a la teoría de las categorías. Las categorías históricas son por definición realidades contingentes y convencionales. Las únicas categorías formadas según el principio de lo que las cosas tienen en común son, como hemos dicho, las categorías que se dan o se pueden dar en los lenguajes específicos. Pero éstas no son lingüísticas, sino clasificaciones objetivas o “nomenclaturas”. Volveremos sobre esto¹.

2.9.1. Resumiendo lo dicho hasta ahora, las relaciones de significación que define Aristóteles en las *Categorías* son creaciones cognoscitivas fruto de un acto del conocer. En este sentido la realidad de las categorías es absoluta: son algo necesario para que se dé el acto del conocer, es decir, son instrumentos *a priori* del conocer. Y lo mismo podemos decir de la categoría *balan* y todas las categorías del *dyirbal* que, como categorías de una lengua, son categorías históricas, pero en sí mismas son absolutas. Y esto mismo vale para aquellas categorías que he llamado categorías del conocer: son realidades absolutas, algunas de las cuales se han hecho históricas pasando a la tradición. Las categorías que pueden estar formadas por el principio de lo que las cosas tienen en común son también absolutas cuando se emplean en el conocer, pero, al no ser lingüísticas, no son históricas ni pueden ser individuales. Éstas no responden a la sistematización de los hechos de la experiencia hecha por una lengua. Son distintas a todas las demás puesto que en su formación las cosas ya existían antes que la categoría: las cosas no

¹ Cf. § 3.1 a 3.4.

necesitaban de la categoría para existir. En este sentido estas categorías no son delimitadoras de especies, no son lenguaje¹ sino nomenclaturas.

2.9.2. Lo dicho en este apartado nos suscita el siguiente problema: ¿Son las categorías categorías de la mente o categorías de las cosas?

3. Corolario al conocimiento de las categorías.

A. ¿Categorías de la mente o categorías de las cosas?

Como corolario al problema de la realidad absoluta de las categorías, nos queda por ver si las categorías son categorías de la mente o, por el contrario, como defiende Lakoff², son categorías de las cosas. Dicho sea de paso: decir categorías de la mente es redundante. Toda categoría es un concepto y todo concepto no puede ser más que mental. Es una fabricación de la mente.

Los cognitivistas dan por supuesto que las categorías son resultado de la categorización. Conciben la categorización como un mecanismo biológico que ha creado todas las categorías, con lo que lo absoluto de las categorías sería en sentido de natural³. Para los cognitivistas, la finalidad de las categorías es clasificar las cosas de la realidad, por lo que la base de la universalidad de las categorías son las cosas, concluyendo, por tanto, que las categorías son categorías de las cosas. Por otro lado, como hemos visto, atribuyen a Aristóteles lo que llaman la teoría clásica de las categorías⁴. Ésta

¹ Dice Coseriu: “el lenguaje ciertamente no crea los entes, las ‘cosas’ naturales o de otra manera objetivas a las que atribuye un determinado modo de ser [...] [ni] el ser que se atribuye a las ‘cosas’: antes bien, reconoce y delimita modalidades del ser en las ‘cosas’ mismas y por eso es delimitación de especies o, [...] de ‘clases’ de entes (clases que, naturalmente, desde el punto de vista de su objetividad, pueden también ser clases de un solo miembro e incluso clases vacías)” (Coseriu 2006, 73-74).

² Lakoff 1990, 9.

³ Cf. § 2.8.1 y ss.

⁴ En realidad, Lakoff nunca llega a decir “directamente” que la teoría clásica de las categorías es de Aristóteles; meramente lo deja entrever con expresiones como “the principal technical theory [...] that has been with us for more than two thousand years” (1990, 5), “from the time of Aristotle [...] categories were thought to be well understood and unproblematic” (1990, 6), “These ideas have been part of the superstructure of Western intellectual life for two thousand years” (1990, 9), “They work by classical Aristotelian principles” (1990, 88), “linguists have simply taken for granted the classical theory of categorization, which has been with us since the time of Aristotle” (1990, 180).

está constituida por las categorías formadas por lo que las cosas tienen en común. Según esto su propósito es corregir la concepción sobre las categorías que se basan en este criterio. Pero este tipo de teoría y el criterio en que se basa no responde a las categorías de Aristóteles. Sin embargo, Lakoff insiste en que las categorías son categorías de las cosas. Lakoff quiere crear un nuevo concepto de categoría basado en las cosas tal y como son. Y en este aserto tenemos una contradicción:

- a) las categorías son abstractas por necesidad. Son elaboraciones mentales, es decir, conceptos, y estos no pueden ser más que abstractos;
- b) las cosas no existen lingüísticamente antes de las categorías. Una cosa es tal cuando a un “algo” se le aplica una abstracción creada (por analogía o creación pura), es decir, cuando se le aplica una categoría. Por consiguiente, esta pretensión de Lakoff de crear un concepto de categoría sobre la base de las cosas es una contradicción en sí misma. Las categorías son nocionales y las cosas se crean en el mismo acto en que se crean las categorías.

B. Categorías del conocer.

Puesto que Lakoff insiste en que las categorías de la teoría clásica “have been with us for more than two thousand years”, podemos interpretar estas categorías como las *categorías del conocer*, creadas al hablar. Estas categorías se pueden poner de manifiesto, aunque no necesariamente ni todas, en el significado de una lengua. Las categorías del conocer, en contra de lo que dice Lakoff, no son categorías de Aristóteles ni tampoco están formadas por lo que las cosas tienen en común, ni llevan en la tradición tan largo período de tiempo. Podríamos referir estas categorías a Aristóteles si consideráramos los géneros y especies como categorías. En este caso podríamos ver una cierta relación entre esas categorías de Aristóteles (los géneros y las especies) y las categorías que refiere Lakoff que, para nosotros, son las categorías del conocer. Pero en este caso iríamos en contra la propia opinión de Aristóteles:

- a. Aristóteles no considera a los géneros y especies como el tipo de categorías necesario para estudiar las cosas y hacer ciencia de ellas. Para Aristóteles, la *substancia* es la *primera* de las categorías, y él

mismo la compara a la *substancia segunda* (los géneros y las especies). Dice que la verdadera es la substancia, no la substancia segunda. La substancia tiene un valor absoluto y admite contrarios¹. Aristóteles no estaba interesado en los géneros y las especies, sino en individualizar las cosas para estudiarlas en sí mismas, haciendo con ello ciencia, cosa nueva en su tiempo frente a la filosofía de las ideas de su maestro Platón.

- b. Los géneros y las especies, por otro lado, como categorías, están hechos por analogía, como hemos visto, lo mismo que las categorías del conocer.
- c. Las categorías del conocer pueden pertenecer a la tradición, pero básicamente se crean en el mismo acto del conocer. Por otro lado, las que han pasado a la tradición no pueden haber durado tanto tiempo. Nunca una lengua ha durado en el mismo estado de lengua tanto tiempo.

Las categorías a las que se refiere Lakoff, que se conservan en la tradición, a las que he llamado las categorías del conocer, en cuanto tales categorías del conocer son absolutas e individuales, es decir, son creación esporádica y efímera. Sólo algunas de ellas han pasado a la tradición y hoy aparecen como históricas. Como realidades que se dan en el propio acto del conocer son creaciones esporádicas y efímeras que se dan de forma siempre nueva en el acto del conocer. Atribuir las categorías del conocer a Aristóteles equivale a decir que Aristóteles fue la primera persona sobre la faz de la tierra que llegó a conocer, o que todos los humanos tras Aristóteles no han llegado aún a conocer.

C. Lo que las cosas tienen en común y la experiencia.

Veamos la crítica que hace Lakoff a las categorías de la teoría clásica, crítica que nos permite ver la atribución cognitiva de dicha teoría a Aristóteles:

From the time of Aristotle to the later work of Wittgenstein, categories were thought be well understood and unproblematic. They were assumed to be abstract containers, with things either inside or outside the category. Things

¹ Cf. *Categorías* 3b33-4a9.

were assumed to be in the same category if and only if they had certain properties in common. And the properties they had in common were taken as defining the category.

This classical theory was not the result of empirical study. It was not even a subject of major debate. It was a philosophical position arrived at on the basis of *a priori* speculation. Over the centuries it simply became part of the background assumptions taken for granted in most scholarly disciplines. In fact, until very recently, the classical theory of categories was not even thought of as a *theory*. It was taught in most disciplines not as an empirical hypothesis but as an unquestionable, definitional truth.

In a remarkably short time, all that has changed. Categorization has moved from the background to center stage because of empirical studies in a wide range of disciplines¹.

3.2.1. Aquí nos interesa discutir únicamente si la base de los cognitivistas para referir las categorías de Aristóteles como categorías formadas por lo que las cosas tienen en común es cierta, por un lado, y si, por otro lado, lo que dice Lakoff se aplica de las categorías de Aristóteles.

3.2.2. Las categorías de Aristóteles son *predicables*, es decir, relaciones que son creadas por Aristóteles en el mero acto de decir de ellas con la pretensión de decir algo sobre el objeto al que se aplican. Naturalmente las categorías de Aristóteles son abstractas: son relaciones cognoscitivas, es decir, conceptos, y como tales no pueden ser más que abstractas, al igual que los prototipos y categorías de los cognitivistas: estos son también conceptos abstractos. Aristóteles, a pesar de dar por supuesto que las cosas son como se les considera que son, nunca trató de hacer una clasificación de las cosas, más bien, y como hemos visto, quiso hacer una propedéutica para estudiar las cosas².

3.2.3. Los cognitivistas dicen que las categorías de Aristóteles no eran el resultado de la investigación empírica. Pero el modo de pensar de Aristóteles estaba basado precisamente en la experiencia: fundaba el ser de las cosas en la acreditación de los sentidos. Para Aristóteles, las cosas son y son por la experiencia. Su modo de pensar era un modo sensual, es decir, Aristóteles tenía que asegurarse en los sentidos para dar algo por verdadero. Y el método experimental, del cual hacen bandera los cognitivistas en contra

¹ Lakoff 1990, 6-7

² Cf. § 4.2.

de Aristóteles, no era tan extraño a Aristóteles como los cognitivistas presumen. Ortega y Gasset destaca la “abstracción comunista” como la forma de proceder de Aristóteles en su búsqueda del Saber¹. A pesar de esto las categorías de Aristóteles no eran categorías de las cosas, porque Aristóteles no utilizó la inducción, es decir, el partir de los individuales para su definición, sino por reflexión, basándose en el saber originario que como hablante tenía sobre su propia lengua (el griego de su época) y los elementos de significación de esta, como veremos más adelante (§§ 5 y 6).

D. Categorías abstractas y conceptos físicos.

3.4.1. Por otro lado, postular, como Lakoff, que tenemos categorías tanto concretas como abstractas: “Any adequate account of human thought must provide an accurate theory for all our categories, both concrete and abstract”², es una cosa mucho más sorprendente que el famoso título del libro de Lakoff. ¿Puede haber categorías concretas? Lo concreto y lo abstracto son términos incompatibles entre sí, términos absolutos en el que el uno excluye al otro. Aceptar que hay categorías concretas y categorías abstractas, quiere decir que en el concepto de categoría se da a la vez lo abstracto y lo concreto, con lo que es contradictorio consigo mismo. El conocer es una actividad mental que parte de lo concreto y lo transforma en algo que no es ni existe con existencia concreta.

3.4.2. Por otro lado, las sustancias segundas, es decir, los géneros y las especies tienen una designación. Los géneros y las especies son consideraciones cognoscitivas, es decir, conceptos, con designación en las cosas reales. El contenido de un concepto es una cosa y la designación de mismo, otra muy distinta. Así, podremos hablar del *hombre*, y podremos buscar el concepto *hombre* en los individuales. Pero esto no será una categoría formal de Aristóteles, será un acto mental elaborado por alguien que signifique, por un lado, y que designe, por otro. La designación, sí, trata de las cosas reales, en donde se dan las cosas concretas. Lo que tenemos que hacer es no confundir planos. Pero lo que en Aristóteles no se aplica de ninguna manera es que haya conceptos físicos: “It is obvious that not all of our concepts are physical concepts. Many of them are abstract. Reason is

¹ Ortega y Gasset 1992, 115-16.

² Lakoff 1990, 6.

abstract¹“.

E. Las categorías, creación cognoscitiva.

Pero tenemos que buscar la realidad de las categorías allá en donde se dé. Cuando hablamos, hablamos utilizando las categorías que nos inventamos en el mismo acto del hablar, que es un acto de hablar, decir y conocer. En este sentido cada hablante, en cada acto del habla crea una categoría nueva. Pretender ver una identidad entre lo concebido y lo dicho con las cosas del mundo real, no tiene sentido. El lenguaje es la creación de significados que emplea signos. Lo creado es mental, es decir, abstracto por naturaleza. En su realidad universal y absoluta las categorías son instrumentos *a priori* del conocer, es decir, instrumentos necesarios del conocer sin los cuales no se daría el conocer y, al contrario: no se darían las categorías si no existiera el conocer (humano), pues el conocer consiste precisamente en eso: en crear y separar, es decir, en crear categorías para separar aspectos que creamos sobre lo que percibimos, lo que nos rodea, a lo cual llamamos la realidad.

F. Las categorías y el pensamiento.

5.1. Aristóteles no llegó a plantearse el problema de las relaciones lenguaje-pensamiento. Este problema no tenía cabida dentro del modo de pensar de Aristóteles pues Aristóteles identificaba lo real con lo conocido². No obstante, Aristóteles no es ajeno a separar lo que da el lenguaje en contraposición a aquello para lo que sirve el lenguaje: los distintos usos. En *De interpretatione* defiende la función significativa del lenguaje frente al uso de este. Para Aristóteles, no existe la realidad como distinta del pensamiento, con lo que el lenguaje necesariamente tenía que acomodarse a esa doble realidad. El lenguaje, para Aristóteles, es una cosa dada sin posibilidad de que no reflejara la mente. Pero cuando Aristóteles hace la distinción entre lenguaje como significativo (*λόγος σημαντικός*) y el lenguaje como uso (*λόγος αποφαντικός*) habla del lenguaje ulteriormente determinado, lo cual nos dice lo siguiente: el lenguaje es una realidad determinable, es decir, una actividad libre.

¹ Lakoff 1990, 267.

² Cf. Ortega y Gasset 1992, 29.

5.2. Para Aristóteles, en consecuencia, el lenguaje es un fiel reflejo de la mente y de la realidad. No obstante, en *De interpretatione* Aristóteles define el lenguaje como lo meramente significativo separándolo de lo lógico. El procedimiento de esta separación está en la combinación o no de las palabras entre sí. Esta concatenación de realidades (casi identidad de la mente y la realidad, y casi identidad del lenguaje y la mente) lleva a Aristóteles a fijarse en aquellas matizaciones o relaciones que constituyen como previas el estudio de las cosas tal y como se dan en sí mismas. Las relaciones que encuentra, las categorías, son relaciones de significación que están en todas las cosas. La razón de este estar en todas las cosas está en lo que Aristóteles es capaz de distinguir según los parámetros de la lengua griega sin que Aristóteles se diera cuenta de que tales relaciones de significación eran propias de la lengua griega y no de otra lengua. No olvidemos que, para los griegos, la única lengua conocida (lengua de cultura que diríamos hoy) era su propia lengua. Aristóteles, como griego, no se había parado nunca a considerar cómo se decían las cosas en otra lengua distinta de la griega. Esto lleva consigo una identificación entre la mente que es capaz de identificar esa relación significativa y su lengua. Para Aristóteles, lo hablado se identifica con lo pensado y lo pensado con la realidad: describir esas relaciones significativas era descubrir lo que se daba en el pensamiento y por tanto en las cosas. El estudio individual de las cosas comenzaba con el descubrimiento de la *substancia*, el *cuánto*, el *cuál*, el *dónde*, etc.

G. El ser griego y la substancia de Aristóteles.

6.1. Por otro lado, Aristóteles acepta la existencia de las cosas. Estas son algo objetivo y concreto, la viva representación de la substancia. La prueba de la existencia de las cosas era la acreditación de los sentidos¹. Percibimos las cosas sensorialmente. Por otro lado, la gente acepta igualmente las cosas en sí mismas. Por tanto, son. Aristóteles concibe lo que es doblemente: como ente en sí mismo (algo que es) y como algo objetivo (lo que es es cosa). La base de esta concepción es el concepto de ser de la tradición griega, el ser sustantivo. Para Párménides, el ser es uno, eterno, inmóvil, indiviso, no tiene principio ni fin². Aristóteles busca el ser en las cosas y atribuye a cada una el concepto de ser como condición de su

¹ Ortega y Gasset 1992, 254.

² Cf. Ferrater Mora, Diccionario de filosofía.

existencia, creando así el ser como substancia: “el verdadero o más auténtico Ente es la substancia, y la substancia es ‘este hombre’, ‘este caballo’ que veo. Nada más”¹. Aristóteles añade al ser de Parménides el que el ser sea por sí mismo y no necesite de otro ser para ser, es decir, que Aristóteles transforma el ser de Parménides, ser absoluto, uno, eterno, inmóvil, indiviso, que no tiene principio ni fin, en substancia, es decir, ser individual. De aquí, que el primer predicable sea el que una cosa sea por sí misma y como cosa objetiva, es decir, que la cosa sea una substancia. Las cosas, que para Aristóteles están ahí, lo primero que necesitan no es su esencia (categoría) sino su individuación como entes, es decir, como substancia. A partir de la concepción de las cosas como substancia, la cosa entra en el campo del Saber y podemos ver en ella los otros predicables. Para Aristóteles, el ser es el *primum cogitabile*². Pero el ser, para Aristóteles, es algo que está ejecutando su propia esencia, algo que es siendo: es el ser en acto, ἐνέργεια ὄν. Ortega resume el concepto de ser de Aristóteles frente al concepto de ser de la tradición griega de la siguiente manera:

La concepción griega del ser [lo que hay tras lo que hay, lo que tras-hay] posee, ciertamente un lado estático que le viene no tanto de que se orienta en los objetos según están ante él y le son meros aspectos o espectáculos, sino a causa de la fijación “cristalización” que en ellos pone el concepto. El concepto es inmóvil (idéntico a sí mismo); no varía, no se esfuerza, no vive. Es lo que ya es, y nada más. Pero el Ser en los griegos, aun poseyendo esa fijeza y parálisis que del concepto le sobreviene —cuya proyección en el plano de “la existencia fuera” (τό ἐκτός, τό ektós) es— consiste en, permítaseme la expresión, en estar *haciendo* su esencia, en estarla ejecutando. Este lado del ser —frente al del estatismo— aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser *como* actualidad: ἐνέργεια ὄν, (*energeia ón*), el Ente como operante. “Ser” es la primordial y más auténtica operación. “Ser caballo” no es sólo presentar al hombre la forma visible “caballo”, sino *estarla siendo desde dentro*, estar haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su “cabalidad”; en suma, ser caballo es “caballear”, como ser flor es “florear” y ser color, “colorear”. El Ser en Aristóteles tiene valencia de verbo activo³.

¹ Ortega y Gasset 1992, 239.

² Ortega y Gasset 1992, 216.

³ Ortega y Gasset 1992, 277-78.

El ser de Aristóteles es el ser en el que el sujeto que lo concibe implica lo real. El *ἐνέργεια ὅν* es un concepto de ser que se ejecuta en lo que es. De aquí que Aristóteles, que era más científico que filósofo¹, intuyera la necesidad de estudiar las cosas una por una, es decir, individualmente, frente a las Ideas de su maestro Platón. Con el esquema de relaciones descritas en las *Categorías* Aristóteles abría la puerta a lo que todavía no se había hecho: la ciencia, algo nuevo frente a la filosofía, algo que habría de esperar la aparición de Galileo (1564-1642).

6.2. Esta concepción sobre el ser que es siendo lo que es invita a Aristóteles a analizar todo cuanto es predicable del ser. Las cosas habían pasado de estar estáticamente en el mundo a presentarse ante el observador. Para Aristóteles, la substancia es un algo que está ahí y se presenta ante nosotros, porque es siendo. Este algo objetivo y dinámico a la vez es un algo que es preciso definir antes de hacer una ciencia particular. Antes que considerar si un caballo “caballea” es necesario poner de manifiesto todas las relaciones que se predicán de él en cuanto ser que es en sí (substancia), y si es substancia es uno. Los demás predicables tienen que ver con la substancia, precisamente, por el modo de ser de los mismos. Pero todos los predicables participan del ser substancia de un modo u otro. El *cuánto* y el *cuál* es un algo que necesita apoyarse en la substancia para ser. El *relativo a* establece una relación entre dos substancias, pero de tal forma que la relación está ahí y se nos presenta ante nosotros. El *dónde* y el *cuándo* definen la relación del ente con el espacio y el tiempo porque el problema fundamental del Ente es su existir. No se da el Ente sino los entes. El Ente así es el Existente. Las cosas se diferencian entre sí no sólo por lo que son (por pertenecer a una especie, que las diferencia de las demás de cosas de otras especies, es decir, por ser definidas por una categoría), sino también por el modo de ser eso que son, con lo que las cosas, además de su esencia, tienen existencia individual. Por ello se diferencian entre sí como seres individuales². Y este descubrimiento, el Ser en cuanto el Existente, es, para

¹ “Aristóteles era un hombre de ciencia, y fue filósofo en tanto que hombre de ciencia. Su reforma del platonismo consistió en declarar urgente el conocimiento de las cosas concretas que ‘están ahí’ y nos rodean por todas partes” (Ortega y Gasset 1992, 126).

² No obstante, Aristóteles nos dirá que la relación del Ente con las cosas en donde se da el Ente es analógica, con lo que crea un pseudogénero (el género que incluiría al ser en cuanto ser, en donde ningún ente se diferenciaría de los demás). Cf. Ortega y Gasset 1992, 219-221.

Ortega, una de las tres máximas “averiguaciones” de la filosofía griega. Dice Ortega al respecto:

Con ejemplar agudeza [Aristóteles] había descubierto que, si repartimos las cosas todas en grandes clases, hallaremos que aquellas no se diferencian entre sí sólo por *lo que* son –por tanto, como una especie de otra–, sino también por el modo de ser eso que son. La blancura no sólo se diferencia del caballo en que aquella es un color y éste un animal, etcétera, sino en que el existir de la blancura es apoyarse en otra cosa sin la cual no puede ser, mientras que para el caballo existir es estar atenido a sí propio y no en apoyarse en otra cosa. Esta advertencia perspicacísima hubiera sido imposible si antes no hubiera hecho su máximo descubrimiento, que él solo compensa sus otras deficiencias, y que con el descubrimiento de Ente en Parménides y el descubrimiento del *lógos* o Razón en Platón, constituyen las tres máximas averiguaciones que debemos a la filosofía griega. Me refiero al descubrimiento de que el problema radical del Ente es su existir, o, dicho en la terminología moderna [...]: que el problema radical de lo Real es su realidad¹.

6.3. Categorías tales como el *dónde* y el *cuál* no están relacionadas con el Ente, sino con el Existente, es decir, no hablan de lo real de la substancia de la que se predicán sino de lo real de lo que se aplican, el Existente. Tampoco el *dónde* y el *cuándo* hablan de la substancia sino del Existente, por tanto, refieren algo que es susceptible de definición individual.

H. Simetría de las categorías.

Simetría de las categorías de Aristóteles.

Un último problema sobre la realidad de las categorías. ¿Son las categorías de Aristóteles intercambiables entre sí? ¿Son las categorías de Aristóteles simétricas? Las categorías de Aristóteles no son simétricas, es decir, no son intercambiables entre sí: designan realidades que sólo se pueden explicar en términos de lo que es la primera de ellas, la substancia. Dicho de otro modo: Aristóteles emplea un doble criterio para la creación de las categorías: el modo de ser en sí (la substancia) y el modo de ser en otra cosa (las restantes categorías).

¹ Ortega y Gasset 1992, 220-21.

Simetría de las categorías de los cognitivistas.

La misma pregunta tenemos que hacérsela respecto a las categorías de Lakoff. Estas en mucho mayor grado no son simétricas. En cuanto a la formación de las categorías por Lakoff, este, al igual que Aristóteles concibiera en su *Saber*, sigue el mismo método: partir de principios que no se discuten. Así, Lakoff crea lo que es su teoría sobre las categorías basándose en las objeciones que él hace a las que considera las “categorías de la teoría clásica”. Estas objeciones son principios sobre los que fundamenta su “nuevo” concepto de categoría, a saber: “*family resemblances*”, “*centrality*”, “*polysemy as categorization*”, “*generality as a prototype phenomenon*”, “*membership gradience*”, “*centrality gradience*”, “*conceptual embodiment*”, “*functional embodiment*”, “*basic-level categorization*”, “*basic-level primacy*”, “*reference-point or ‘metonymic’ reasoning*”. El criterio de formación de las categorías de Lakoff es múltiple y sin cohesión entre los distintos elementos que lo componen.

(Energeia revista en línea de lingüística, filosofía del lenguaje e historia de la lingüística III (2011), ISSN 1869-4233, págs. 70-94)

Bibliografía utilizada

- ADORNO, Theodor W.
1986 (1956), *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona.
- ARISTÓTELES.
Física.
1967, *Obras*, trad. Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar.
2008, *Metafísica*, Alianza Editorial: Clásicos de Grecia y Roma.
2009, *Categorías, Sobre la interpretación, Introducción, traducción y notas*: Jorge Mittelman 2009, Editorial Losada.
- ANTTILLA, R.
1977, "Analogy", *Trends in Linguistics*, W. Winter, ed., La Haya: Mouton Publishers.
- AUSTIN, J. L.
1988, *Cómo hacer cosas con palabras*, tr. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Ediciones Paidós.
- BRIZ, Antonio
1996, *El español coloquial: Situación y uso*, Madrid: Arco/Libros.
2005, *El español coloquial: Situación y uso*, Madrid: Arco/Libros.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón; e Iñaki GABARÁIN GAZTELUMENDI,
2005, "Lingüística, semántica y semiótica", en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ, eds., *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Tébar, 2005, pp. 311-339.
- CARRIÓ Genaro R. & RABOSSI Eduardo A. en
1988, J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Ediciones Paidós
- CHOMSKY, Noam
1965, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA: The Press.
1975, *Reflections on Language* Traducción española, *Reflexiones sobre el lenguaje*, 1984, Barcelona: Planeta-Agostini.
1968, *Language and Mind*, Traducción española, *El lenguaje y el entendimiento*, 1992, Barcelona: Planeta-Agostini.
2000, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge University Press <http://dx.doi.org/10.1017/cbo9780511811937>
2002, *On Nature and Language*, Cambridge University Press <http://dx.doi.org/10.1017/cbo9780511613876>
- COSERIU, Eugeniu
1952, *Sistema, norma y habla*, Montevideo, Publicada en Coseriu 1982, 11-113.
1974, "Linguistics and Semantics", en: Sebeok, A. T., ed., *Current Trends in Linguistics*, La Haya, 103-73.

- 1977, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje: estudios de historia de la lingüística*, Madrid: Gredos.
- 1978, *Humanwissenschaften und Geschichte. Der Gesichtspunkt eines Linguisten*, Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi-Årbok, 111-20.
- 1979, "Streitgespräch zur Historizität von Sprechakten", en: Schlieben-Lange, Brigitte/Weyldt, Harald.
- 1981 (1977), 2ª edic. *Principios de semántica structural*, Madrid: Gredos.
- 1982 (1962), 3ª edic. *Teoría del lenguaje y lingüística general: cinco estudios*, Madrid: Gredos.
- 1985 (1977), *El hombre y su lenguaje: estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid: Gredos.
- 1985b, "Linguistic Competence: What is it Really?", en: *The Modern Language Review*, 80, 4. 25-35.
- 1986a, (1951), 2ª edic. *Introducción a la lingüística*, Madrid: Gredos.
- 1986b, (1981), *Lecciones de lingüística general*, Madrid: Gredos
- 1987 (1978), 2ª edic., *Gramática, semántica, universales: estudios de lingüística funcional*, Madrid: Gredos.
- 1988 (1978), 3ª edic. *Sincronía, diacronía e historia: el problema del cambio lingüístico*, Madrid: Gredos.
- 1990, "Semántica estructural y semántica cognitiva", *Homenaje al Profesor Francisco Marsá / Jornadas de Filología*, Colección homenajes, Universidad de Barcelona: 239-282.
- 1990b, "Entrevista a Eugenio Coseriu", en: *Cuadernos de Investigación Filológica*, t. XVI, 159-70.
- 1992, *Competencia lingüística: elementos de la teoría del hablar*, Madrid: Gredos.
- 1993, *Discursos pronunciados en el acto de investidura de 'Doctor Honoris Causa' del Excelentísimo Sr. Eugenio Coseriu*, Granada: Universidad de Granada.
- 1999, *Acto de Investidura del Dr. Eugenio Coseriu*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- 2003, "Los procedimientos semánticos en la formación de palabras", en: *Odisea 3, Eugenio Coseriu in memoriam*, Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 179-89.
- 2006, *Lenguaje y discurso*, Pamplona: Eunsu.
- 2007, *La lingüística del texto: Introducción a la hermenéutica del sentido*, Arco/Libros.
- COSERIU, E./GECKELER H.
1974, *Structural Semantics*, Tübingen: Narr.
- CUENCA, María Joseph & Joseph HILFERTY

- 1999, *Introducción a la lingüística cognitiva*, Barcelona: Ariel Lingüística, S. A.
- D'OLHABERRIAGUE Ruiz de Aguirre, Concha
2009, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*, Spiralía.
- DOMINGUEZ REY, Antonio
2000, *El decir de lo dicho*, AEE Heraclea, Madrid.
2003, *El drama del lenguaje*, Madrid: Editorial Verbum, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- DI CESARE, Donatella
1999, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropolos.
- DIRVEN, René & Marjolijn VERSPOOR
1998, *Cognitive Exploration of Language and Linguistics*, John Benjamins Publishing Company.
- DIXON, R M W.
1982, *Where Have All the Adjectives Gone? and Other Essays in Semantics and Syntax*, Berlin, New York, Amsterdam: Mouton Publishers.
1992 (1991), *A New Approach to English Grammar, on Semantic Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- ECO, Umberto:
1972 (1968): *La estructura ausente: introducción a la semiótica*, Barcelona: Lumen.
- ELUERD, R.
2000, *La Lexicologie*. Paris: Presses Universitaires de France: Que sais je?
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, 5 volúmenes, RBA: Grandes Obras de la Cultura.
- GARCÍA AGUSTÍN, Óscar
2000, «La teoría del decir: la nueva lingüística según Ortega y Gasset», C.I.F. XXVI: 69-80.
Gran Enciclopedia Larousse.
- FREUD, Sigmund.
La interpretación de los sueños, Alianza Editorial.
- FODOR, Jerry A.
1985 (1975), *El lenguaje del pensamiento*, Alianza Psicología.
- HEIDEGGER, M.
1970 [1950], *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Cuadernos Taurus.
2002 [1944], *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, RBA, Madrid: Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- HIRSCHBERGER, J.
1968 (1963), *Historia de la Filosofía*. Tomo II. Barcelona: Herder.

HJELMSLEV, Louis.

1984, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos.

HUMBOLDT, Wilhelm von

1990 (1836), *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.

JACKENDOFF, Ray.

1986, *Semantics and Cognition*, Cambridge: Mass.

1998 (1987), *La conciencia y la mente computacional*, Visor: Lingüística y Conocimiento.

KANT, Immanuel

2004, *Crítica de la razón pura*, RBA: Grandes Obras de la Cultura.

LAKOFF, George.

1990 (1987), *Women Fire, and Dangerous Things: What categories reveal about the mind*, Chicago y London: The University of Chicago Press.

2000, "Steps toward a neurocognitive self: conceptual system research in the 21st century and its role in rethinking what a person is", *AEDEAN: Select Papers in Language, Literature and Culture, Proceedings of the 17th International Conference*, AEDEAN, Vigo: 47-47.

LAKOFF, George & Mark JOHNSON.

1980, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.

1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books.

LANGACKER, Ronald.

1986, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol I: *Theoretical Prerequisites*, Stanford: Stanford University Press.

1991, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol II: *Descriptive Application*, Stanford: Stanford University Press.

LEE, Penny.

1996, "The Whorf Theory Complex: A critical reconstruction", E. F. Konrad Koerner, general editor, *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, Series III - Studies in the History of the Language Sciences, Amsterdam /Philadelphia: John Benjamins Publishing Company

LUCY, John Arthur.

1992, *Language Diversity and thought: A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*, Cambridge University Press.

MARTÍ SÁNCHEZ, Manuel.

1998, *En torno a la cientificidad de la lingüística: aspectos diacrónicos y sincrónicos*, Universidad de Alcalá: Servicio de Publicaciones.

- 2001, "Escrutando los signos de los tiempos (sobre la lingüística a finales del siglo XX)", *Revista Española de Lingüística*, 2001, 31, 1: 179-194.
- MARTÍNEZ DEL CASTILLO, Jesús Gerardo.
- 1999, *La intelección, el significado, los adjetivos*, Almería: Universidad de Almería.
- 2001a, *Benjamin Lee Whorf y el problema de la intelección*, Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería.
- 2001b, "El estudio de las estructuras mentales", *Odisea 1: Revista de Estudios Ingleses*, Universidad de Almería.
- 2002, *Significado y conocimiento: la significación de los adjetivos subjetivos*, Granada: Granada Lingvistica.
- 2003, "La teoría del hablar, una teoría del conocimiento", en: *Odisea 3 Eugenio Coseriu in memoriam*, Almería: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Almería, 131-54.
- 2004, *La lingüística del decir: el logos semántico y el logos apofántico*, Granada: Granada Lingvistica.
- 2004b, "La lingüística, ciencia del hombre", *Language Design, Journal of Theoretical and Experimental Linguistics*, 6 (2004), ISSN 1139-4218. págs. 103-138.
- 2006, *Los fundamentos de la teoría de Chomsky: revisión crítica*, Madrid: Biblioteca Nueva, S. A.
- 2008, *La lingüística cognitiva: análisis y revisión*, Madrid: Biblioteca Nueva, S. A.
- 2009, "El logos semántico y el logos apofántico", *Enérgeia I, Revista en línea de lingüística, filosofía del lenguaje e historia de la lingüística*, 50-80, ISSN 1869-4233, <http://www.romling.uni-tuebingen.de/energeia/es/indice-2009.html>
- 2010, *Las relaciones lenguaje-pensamiento o el problema del logos*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- 2011a, *Sobre las categorías*, Buenos Aires, Deauno.com, 2011.
- 2011b, *Lingvistica rostirii: logosul semantic și logosul apofantic*. Argonaut & Scriptor. ISBN 978-973-109-267-6 (Argonaut) 978-606-92173-8-2 (Scriptor), ediție, traducere și cuvânt înainte de Cristian Pașcalau.
- 2011c, "La realidad absoluta de las categorías", *Energeia, revista en línea de lingüística, filosofía del lenguaje e historia de la lingüística III* (2011), ISSN 1869-4233, págs. 70-94
- 2012a, *Psicología, lenguaje y libertad*, en *Analecta Malacitana, Anejos/89*, Universidad de Málaga.
- 2012b, "La lingüística del decir, hermenéutica del acto lingüístico", *Analecta Malacitana, Anejo LXXXVI, Eugenio Coseriu (1921-2002, lingüista*

- entre dos siglos*, coordinación de Jesús Martínez del Castillo, vol. II, 2012, págs. 117-133.
- 2013, *Modes of Thinking, Language and Linguistics*, en *Analecta Malacitana, Anejos/94*, Universidad de Málaga.
- 2014, *Semnificat si cunoastere, Semnificantia adjectivilor subiective*, Traducere de Andreea Nora Pop, Deauno.com, ISBN978-987-680-087-7; 287, pags. 287. DOI 10.13140/RG.2.1.1591.3044
- 2015a “The Meaningful Intentional Purpose of the Individual Speaker”, *International Journal of Language and Linguistics*, Special Issue, Linguistics of Saying, Volume 3, Issue 6-1: pp. 5-10, DOI: 10.11648/j.ijll.s.2015030601.12
- 2015b “Acto lingüístico, significado e intención significativa en Coseriu y Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 30 (2015): 79-110.
- 2015c “Linguistics as a Theory of Knowledge”, *Education and Linguistics Research*, Vol. 1, No. 2: 62-84, doi:10.5296/elr.v1i2.8093
- 2016 “Real Language”, *Education and Linguistics Research*, Vol 2, no. 1: 40-53, doi <http://dx.doi.org/10.5296/elr.v2i1.8832>
- 2017a, *Modos de pensar y ontología lingüística, La lengua española vista, en su historia, desde el acto del conocer*, Editorial Académica Española.
- 2017b, *La lingüística del decir, el logos semántico y el logos apofántico*, Editorial Académica Española, segunda edición aumentada y corregida.
- MARTÍNEZ DEL CASTILLO, Jesús, coordinador.
- 2012, *Eugenio Coseriu (1921-2002) en los comienzos del siglo XXI*, 2 vols. en *Analecta Malacitana, Anejos/86*.
- MILLER, George
- 2003, «The cognitive revolution: a historical perspective», *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 7 No. 3, March 2003.
- MITTELMANN, Jorge
- 2009, “Introducción” en *Aristóteles* (2009).
- MUNDLE, C.W.K.
- 1970, *A Critique of Linguistic Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- RÁBADE, S.
1995. *Teoría del Conocimiento*. Madrid: Akal.
- ORTEGA Y GASSET, José
- 1965, *El espíritu de la letra*, Madrid: Austral.
- 1966 (1937), *La rebelión de las masas*, Madrid: Austral.
- 1966a, *El espectador, Tomos III y IV*, Madrid: Austral.

- 1966b, *El espectador, Tomos V y VI*, Madrid: Austral.
- 1966c, *El espectador, Tomos VII y VIII*, Madrid: Austral.
- 1971 (1935), *Historia como sistema*, Madrid: Austral.
- 1983a (1958), *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza Editorial.
- 1983b (1958), *Goethe, Dilthey*, Alianza Editorial
- 1985 (1925), *La deshumanización del arte*, Barcelona: Planeta-Agostini.
- 1986 (1974), *Mirabeau, Contreras, Vives*, Alianza Editorial.
- 1987 (1981), *El tema de nuestro tiempo*, Alianza Editorial.
- 1989 (1960), *Origen y epílogo de la filosofía*, Alianza Editorial.
- 1992a [1958] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Alianza Editorial.
- 1992b [1930], *¿Qué es conocimiento?* Alianza Editorial.
- 1994 (1957), *¿Qué es filosofía?* Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- 1996, *Sobre la razón histórica*, Alianza Editorial.
- 1997 [1940], *Ideas y creencias*, Alianza Editorial.
- 1999a, (1982), *Ideas sobre el teatro y la novela*, Alianza Editorial
- 1999b, *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial.
- 2001 [1957], *El hombre y la gente*, Alianza Editorial.
- 2002a (1930), *Misión de la Universidad*, Alianza Editorial.
- 2002b (1982), *Meditación de la técnica y otros ensayos de ciencia y tecnología*, Alianza Editorial
- 2003 (1996), *Europa y la idea de nación*, Alianza Editorial.
- 2004-2010, *Obras completas, OC*, 10 volúmenes, Taurus.
- 2009, “Apuntes para un comentario al Banquete de Platón”, *Obras Completas IX*, pp. 729-758.
- POPPER, Karl
- 2002, *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York: Routledge.
- POTTIER, Bernard
- 1976 [1974], *Lingüística general: teoría y descripción*, Madrid: Editorial Gredos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, ²¹2001.
- ROSCH, Eleanor/LLOYD, B. B. (eds)
- 1978, *Cognition and Categorization*, Hillsdale: N. H. Lawrence Erlbaum Associates.
- ROSCH, Eleanor/MERVIS, Carolyn
- 1975, “Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories”, en: *Cognitive Psychology* 7, 573-605.
- ROSCH, Eleanor /MERVIS, Carolyn /GRAY, Wayne/ JOHNSON, David/ BOYES-BRAEM, Penny

- 1976, "Basic Objects in Natural Categories", en: *Cognitive Psychology* 8, 382-439.
- ROSCH, Eleanor /SIMPSON, C. /MILLER, R. S.
 1976, "Structural Bases of Typicality Effects", en: *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 2, 491-502.
- SCHLIEBEN-LANGE Brigitte /WEYLDT, Harald
 1979, "Streitgespräch zur Historizität von Sprechakten", en: *Linguistische Berichte* 60, 65–78.
- SEARLE, John R.
 1995 [1969], *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAUSSURE, Ferdinand
 1974: (1916), *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada.
- SPERBER, Dan/Wilson, Deidre
 1986, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Basil Blackwell.
- SWADESH, Morris
 1955, "Towards greater accuracy towards lexicostatistic dating", en: *International Journal of American Linguistics*, 21, 131-37.
- VÁZQUEZ, J.
 1986, *Lenguaje, Verdad y Mundo: Modelo Fenomenológico de Análisis Semántico*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre.
- VILARNOVO Caamaño, Antonio
 1993, *Lógica y lenguaje en Eugenio Coseriu*, Madrid: Gredos.
- WHORF, B. L.
 1956, *Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, Mass: The MIT Press.
- WHORF, Benjamin Lee & G. L. TRAGER.
 1996 (1937), "Report on linguistic research in the Department of Anthropology of Yale University for the term sept. 1937-June 1938", Penny Lee, *The Whorf Theory Complex: A critical reconstruction*, Amsterdam /Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 251-280.
- WIERZBICKA, Anna
 1972, *Semantic Primitives*, Frankfurt: Athenäum.
 1980, *Lingua Mentalis: the Semantics of Natural Language*, Sydney: Academic Press.
 1992, *Semantics, Culture and Cognition*, New York: Academic Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig
 1992, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres: Kega-Paul.
 2010, *Philosophical Investigations*, Wiley Blackwell, 2010.

ZUBIRI, Xavier

1966, *Sobre la realidad*, Madrid: Alianza Editorial.

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

SIA OmniScriptum Publishing
Brīvības gatve 197
LV-103 9 Rīga, Latvia
Telefax: +371 68620455

info@omniscrptum.com
www.omniscrptum.com

OMNIScriptum



