



## **NOCIONES DEL LENGUAJE: ARGUMENTOS SOBRE EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO**

---

Julio Horta\*

**RESUMEN:** La noción “lenguaje” parece establecerse de manera problemática y confusa: si bien, ciertamente evidencia una realidad esencial del hombre, por otro lado, designa ámbitos diversos dentro de una misma realidad cultural. El presente ensayo de parte de un supuesto: sólo a través de los signos verbales (palabras) se puede realizar el conocimiento. Para mostrarlo, se expondrán los planteamientos de filósofos y estudiosos que, desde su propio escenario, consideran la palabra como el lenguaje, en tanto rasgo distintivo de lo humano, que manifiesta su propia condición racional. Y, en virtud de esto, se pretende establecer un espacio de reflexión acerca de la cualidad fundamental en el lenguaje humano, entendido no como depositario de conocimientos, sino como el conocimiento mismo, la expresión del espíritu de un pueblo, fiel a su propia imagen.

**ABSTRACT:** The notion “language” seems to be established in a problematic and confused way: although certainly it shows an essential reality of man, on the other hand it designates various areas within the same cultural reality. This essay parts from a supposition: only through verbal signs (words) we can reach Knowledge. To demonstrate the previous statement, we will show the approaches of philosophers and specialist, in their own scenario, consider the word as the language, like a distinctive characteristic of the human, that expresses its own rational condition. And by virtue of this, it is aimed at creating a space for reflection about the essential quality in human language, understood not as a repository of knowledge, but as the knowledge itself, the expression of the spirit of a people, loyal to its own image.

---

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

## PALABRAS CLAVE

Lengua, signos, funciones, pensamiento.

## KEY WORDS

Language, signs, functions, thought.

---

No es un nuevo mundo, sino un caos lo que crea en nosotros. ¡Palabras! ¡Simples palabras! ¡Qué terribles son! ¡Qué claras, qué límpidas y qué crueles! No se puede escapar a ellas. ¡Qué sutil magia hay en ellas! Parecen ser capaces de dar una forma plástica a las cosas informes y parecen tener una música propia tan dulce como la del violín o la del laúd. ¡Simples palabras! ¿Hay algo tan real como ellas?

Oscar Wilde

Desde una perspectiva contemporánea, la noción de lenguaje parece establecerse de manera problemática y confusa: si bien ciertamente evidencia una realidad esencial del hombre, por otro lado designa ámbitos diversos dentro de una misma realidad cultural. Así, el término se emplea de modo indistinto para referir manifestaciones artísticas, expresiones físicas y corporales, sonidos articulados —mas no palabras—, señales de la naturaleza, comportamientos animales...

Por supuesto, el estudio del signo (semiótica) ha generalizado y extendido el sentido de la noción de lenguaje, al grado de que incluso se piensa que la cultura por entero debe definirse como un sistema de signos; es decir, que se expresa a sí misma como lenguaje. En todo caso, la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure puso el acento en el estudio del signo al considerar la lengua (lenguaje articulado, palabras) como una parte del lenguaje (todos los signos que se usan para comunicar, expresar...) y, con ello, planteó un objeto de estudio que se distancia de las concepciones filosóficas anteriores acerca de la naturaleza del lenguaje humano.

Antes de Saussure, las corrientes filosóficas del lenguaje delimitaban el problema del signo a la noción de “concepto”, el cual consistía en la unión de la “cosa” (entendida como el objeto) con el “nombre” (designación del objeto) o como la relación de la “cosa” (como nombre de la cosa) con su “esencia” (el significado de la cosa). Desde estas perspectivas, se proponía en un sentido discutible que cada concepto se asociaba con un significado con determinado carácter inmaterial, “metafísico”. Así, al momento de

nombrar esta inmaterialidad y asociarla con un objeto (que a su vez tenía un nombre concreto), el concepto se “materializaba”.

En cambio, el giro saussureano radicaba en establecer el fenómeno del lenguaje dentro de los mecanismos y categorías antiidealistas que comprenden al signo como una realidad psíquica concreta. En ese sentido y desechando las concepciones filosóficas anteriores, se propone el *signo lingüístico* como la relación (“significación”) de una imagen acústica (“significante”), entendida como referente concreto perceptible, con una imagen mental evocada o concepto (“significado”), que es el referente ausente.

No obstante, en el desarrollo post-saussureano se muestran cambios drásticos de perspectiva en cuanto al signo: por un lado, el lenguaje ya no se delimita como una facultad privativa del hombre; por otro, la palabra, otra sostenida como el lenguaje mismo, se plantea como uno de los diversos signos que componen la vasta esfera comunicativa del lenguaje.

Pero tal enfoque nos aventura hacia distintos problemas: si el lenguaje ya no es privativo del hombre, entonces ¿qué es lo que distingue al lenguaje humano del animal?; más aún, el humano, como sistema de signos verbales y no verbales, ¿aporta conocimiento?, y de ser negativa la respuesta, ¿qué parte de ese lenguaje logra transmitir conocimiento a los otros?

Para dar cuenta de este contenido problemático, el presente ensayo parte de un supuesto: el conocimiento sólo puede realizarse por medio de los signos verbales (palabras). Para demostrar esto, se expondrán los planteamientos de filósofos y estudiosos que, desde su propio escenario, consideran la palabra como el lenguaje, en tanto rasgo distintivo de lo humano, que manifiesta su propia condición racional. Y, en virtud de lo anterior, en este trabajo se pretende sentar un espacio de reflexión sobre la cualidad fundamental en el lenguaje humano.

### **El enfoque platónico: la teoría de las ideas**

En el discurrir del diálogo “Crátilo o del lenguaje”, se aborda el asunto de la designación desde dos perspectivas distintas. Desde un punto de vista, cada cosa tiene un nombre que le es naturalmente propio (naturalismo defendido por Crátilo); desde el otro, las cosas son nombradas por convención (convencionalismo defendido por Hermógenes). Dado que el problema es la denominación, Platón, en voz de Sócrates, define al “nombre” como el instrumento con el cual diferenciamos las maneras de ser de los objetos, y con ello deja en claro el papel del lenguaje y la palabra en el proceso de conocimiento.

Sin embargo, Platón busca dar cuenta del lenguaje como el medio que permite la comunicación entre los hombres y, para ello, resulta necesario esclarecer la naturaleza de éste. Por ende, se evalúan dos nociones del

lenguaje que advierten naturalezas heterogéneas: una lo precisa como algo convencional sujeto a cambios que surgen por el *uso* social; la otra, contraria a ésta, admite el lenguaje como algo (invariable en su esencia) según la naturaleza del hombre y la cosa.

Desde la postura convencionalista, se plantea que los nombres tienen su origen en la ley y el *uso* y, por lo tanto, son obras de quienes poseen el hábito de emplearlos. Por ello, en esta perspectiva se sostiene que “tan pronto como alguno ha dado un nombre a una cosa, me parece que tal nombre es la palabra propia y, si cesando de servirse de ella la reemplaza con otra, el nuevo nombre no me parece menos propio que el primero”.<sup>1</sup>

Para refutar esta postura, y con ello mostrar sus inconsistencias —por medio de la dialéctica—, Platón examina el proceso en la designación de los nombres: los hombres, para construir cualquier instrumento, tienen en cuenta la naturaleza de la actividad, de modo que el instrumento sea conveniente; de igual forma, el nombre, en tanto instrumento, debe ser conveniente a la naturaleza de cada cosa que nombra. Para reforzar esta tesis frente al convencionalismo, se recurre al posterior examen de las raíces de los nombres, en donde se comprueba que éstos revelan la cualidad natural propia de los objetos designados. Por ende, se propone que los nombres de héroes, dioses, esencias, sustancias eternas... si bien son resultado de los cambios culturales producidos por los *usos* y estilos, por las síntesis prosódicas y rasgos culturales, en realidad provienen de palabras y nombres originarios que designaban cualidades y condiciones naturales de los objetos nombrados.<sup>2</sup>

Por otra parte, la postura naturalista sostiene que los nombres cuentan con una propiedad natural y que, por tanto, todos los nombres son igualmente propios. Ante esta posición, Sócrates refuta advirtiendo que, pese a que los nombres imitan a las cosas, tal imitación no siempre es conveniente con la naturaleza de lo nombrado, en tanto se asemeja a la cosa. No obstante, puesto que en la imitación no se utilizan todas las cualidades del objeto para nombrarlo, luego entonces existen letras o sílabas que no convienen a la naturaleza de la cosa nombrada; además, de ser una imitación completa de la cosa, dejaría al mismo tiempo de ser imitación y se constituiría en la cosa misma.

En efecto, se crea un carácter esencial del lenguaje: éste representa las cosas mediante la imitación; sin embargo, como las palabras no representan las semejanzas de lo que se piensa cuando se habla —ni de los pensamientos de quien escucha—, por tanto resultan necesarias las convenciones y

<sup>1</sup> Platón, “Crátilo o del lenguaje”, en *Diálogos*, vol. I, México, Porrúa, 1962, p. 350.

<sup>2</sup> De hecho, las palabras y nombres relativos a la virtud provienen, según el examen socrático, de una misma raíz que designaba la cualidad de movimiento y cambio, con lo cual se fijaba una propiedad natural de su procedencia.

usos con el fin de que contribuyan a la representación de los pensamientos que se expresan.

Ante la posibilidad de ambas posturas, Platón percibe que la significación de las ideas en el lenguaje ha de poseer, al mismo tiempo, cierto carácter social y permanente, pues es esta naturaleza (social/permanente) la que hace posible la comunicación de los pensamientos entre los hombres. Esta conciliación supone, por un lado, que los nombres cambian socialmente por los usos y estilos, por las leyes y costumbres; pero, por otro, que se relacionan con una esencia fija de las cosas, lo cual permite que se extienda y comunique el significado hacia los otros.

Puesto que Platón conviene en que “los seres tienen en sí mismos una esencia fija y estable... que no varía a placer de nuestra manera de ver, sino que existe en sí mismos según la esencia que les es natural”;<sup>3</sup> de ello se desprende la teoría de las ideas, dentro de la cual el nombre, por sus características, se asocia con la idea esencial del objeto. Por consiguiente, si en la materia ocurre el cambio, el lenguaje está en relación con la esencia ideal de las cosas, lo cual representa su verdad. Por ello, el nombre, aun cuando modifique su forma por el uso, debe expresar de modo conveniente el *carácter propio (distintivo)* de la cosa nombrada, pues, en este sentido, estará designando una propiedad que le sea natural a su esencia.

De esta suerte, la relación del lenguaje con el conocimiento queda apenas resuelta. Ciertamente una virtud del lenguaje es la de poder enseñar, ya que las palabras son semejantes a las cosas y, desde esta perspectiva, tiene el poder de comunicar conocimiento; a pesar de ello, como los nombres son cambiantes, y no siempre convenientes con lo nombrado, al tiempo que la esencia es permanente, la verdad en realidad no está en el nombre, sino en el conocimiento que subsiste y permanece de la cosa. Pero el problema queda lejos de concluirse, porque: ¿acaso se puede conocer sin nombres?

### **Enfoque agustiniano: la dualidad del lenguaje**

Si se parte de una mirada amplia, el trabajo de san Agustín de Hipona continúa en gran medida sobre las líneas ya marcadas por el enfoque platónico. Así, su disertación acerca del lenguaje inicia exactamente en uno de los puntos finales establecido, pero no resuelto, en el diálogo “Crátilo o del lenguaje”: la palabra tiene como virtud enseñar.

A la luz de su perspectiva cristiana, san Agustín halla que la palabra posee como fines primordiales enseñar y recordar. Pero la palabra no es sólo la expresión verbal externa, sino que también está en el solipsismo de

---

<sup>3</sup> Platón, *op. cit.*, p. 352.

la oración. Por eso, cuando se refiere a la palabra hablada, la finalidad de la expresión es enseñar/recordar aquello que se desea que el otro aprenda; en cambio, cuando la palabra se liga con el pensamiento interno en la oración, el fin es recordar a nosotros mismos, es buscar a Dios en lo íntimo del alma racional; o bien, es instruir a los demás a través del ministerio para que se eleven hacia Dios por el recuerdo.

Por consiguiente, el habla interior recuerda (pensamiento sin locución), mientras que el habla exterior (sonidos articulados) expresa lo que está en el interior, en tanto signo de la voluntad del hombre. Con ello se enlaza la palabra con la memoria, pues “por tanto, con la locución no hacemos otra cosa que recordar, cuando la memoria, dando vueltas a las palabras, que en ella están grabadas, hace venir a la mente las cosas mismas, de las que ellas son signos”.<sup>4</sup>

En principio, esto último supone una definición de palabra; a saber, que es signo en tanto representa algo, en tanto hay una cosa significada de la cual es signo. Sin embargo, en forma complementaria, se añade que las palabras no sólo representan cosas, sino que hay aquellas que no significan<sup>5</sup> algo: de ese modo, al usar la noción “nada”, san Agustín demuestra que las palabras, además de cosas, representan afecciones del alma.

A partir de esto, se establece una definición de lenguaje con base en la relación entre palabra y nombre y, con ello, da un paso adelante en la concepción platónica del lenguaje. Desde un punto de vista etimológico, salta una distinción entre ambos términos: la palabra (de *verbum*, *verberare*, herir) se dirige al oído, a los sentidos; el nombre (de *nomen*, *noscere*, conocer) se orienta al espíritu.

Pese a lo anterior, el análisis posterior demostrará que, en realidad, nombre y palabra son *signos mutuos* (recíprocos), ya que todas las partes que componen una proposición<sup>6</sup> son nombres en tanto significan; es decir, en tanto refieren algo que es nombrado por un signo/palabra; pero, desde un punto de vista sintáctico, a las palabras se les puede asociar como “pronombres” que, al añadirles un verbo, completan una oración. Luego, las palabras y nombres son signos recíprocos, tanto porque cumplen con una función sintáctica similar, cuanto que refieren de igual forma significados susceptibles de ser nombrados; siendo el criterio de sonido y pronunciación el rasgo que distinguiría a ambas nociones.

<sup>4</sup> San Agustín, *El maestro o sobre el lenguaje* [trad. de Antilano Domínguez], Madrid, Trotta, 2003, p. 64.

<sup>5</sup> Para este filósofo, “significar” es hacer signos con el habla. *Vid. Del maestro o sobre el Lenguaje*, cap. IV.

<sup>6</sup> Entendiendo por proposición aquella noción que los estudiosos del lenguaje han determinado como una oración perfecta, que consta de nombre/verbo, y que puede ser afirmativa o negativa.

De ello resulta que, la relación recíproca entre los signos supone diferentes grados de valor. Por un lado, se establecen aquellos que tienen el mismo valor (nombre/palabra); por otro, los que contienen un grado distinto de significado (como signo/palabra, donde el signo tiene más extensión de significado que palabra, pues esta última sólo se refiere a la articulación de la voz); y, por último, los términos que cuentan con el mismo significado (como la noción nombre, que en latín y griego remiten al mismo contenido).

Ahora bien, en lo que respecta al conocimiento, la doctrina agustiniana cae inevitablemente en una antinomia: nada se aprende sin signos y nada se aprende a través de los signos. Acerca de ello, san Agustín observa dos niveles de significación<sup>7</sup> del lenguaje: uno, el sintáctico (abordado unas líneas antes), explica la relación del signo con otros signos considerándolos como parte de una oración; otro, el semántico, alude a lo que propiamente el signo significa.

En relación con el nivel semántico, se plantea una regla del lenguaje en la cual el espíritu, frente a los signos pronunciados, se dirige en forma inevitable hacia las cosas significadas. No obstante, ello no implica que la cosa misma procede de la boca y, desde ese punto de vista, se aclara: “Porque todo lo que hablamos lo significamos; y no procede de la boca del que habla la cosa que se significa, sino el signo con que se significa, a no ser cuando se significan los mismos signos”.<sup>8</sup> En razón de esta cualidad del lenguaje, se muestra el carácter ambiguo de la palabra, ya que un mismo término significa, en tanto signo, un nombre; pero en tanto significado, una cosa. Por tanto, se deduce tajantemente que las cosas significadas deben estimarse más que los signos “porque todo lo que es por otra cosa, preciso es que sea de más bajo valor que aquello por lo que es”.<sup>9</sup>

De donde se sigue que, la antinomia agustiniana del lenguaje se sustenta en los dos niveles de significación, puesto que, de la relación *sintáctica* entre los signos, se concluye que sólo se puede conocer por medio de los signos; de la relación *semántica* de los signos con los significados, se determina que se necesita de la cosa misma para poder conocer. De donde se continúa una síntesis interesante entre conocimiento y lenguaje: el signo, por sí mismo, no enseña si, en cualquier caso, no se tiene el conocimiento

---

<sup>7</sup> Sobre la dualidad del lenguaje, que se corresponde asimismo con la del hombre, san Agustín, en *De la cantidad del alma*, señala un argumento que influirá en sus trabajos acerca del signo: “Puesto que el mismo nombre (sol) consta de sonido y de significado, y el sonido pertenece al oído y el significado a la mente, ¿no considerarás que en el nombre, como un ser animado, el sonido es el cuerpo y el significado, en cambio, es como el alma?” Para ampliar al respecto, cf. san Agustín, *De la cantidad del alma*, en *El maestro o sobre el lenguaje*, Madrid, Trotta, 2003, p. 147.

<sup>8</sup> San Agustín, *op. cit.*, pp. 102-103.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 105.



de la cosa misma que se significa; mas este conocimiento se obtiene, no del significado, sino por la experiencia en la cosa.

De esto último se destaca el carácter útil del lenguaje, ya que el “uso”,<sup>10</sup> que es enseñar, vale más que las palabras mismas. Pero aquí se subraya un uso más importante, en tanto las palabras incitan a buscar la verdad. Así, aunque el conocimiento de la verdad no está en la palabra misma, su utilización nos invita a buscar y conocer la verdad que se encuentra en alguna medida “reverberada” en el lenguaje.

### **Postura leibniziana: sobre la naturaleza del lenguaje**

En *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, G. Leibniz busca dar cuenta, desde la perspectiva racionalista, de los temas y objetos vertidos en la filosofía empirista. El texto discurre en un diálogo entre dos interlocutores (Filaletes, que representa la opinión de Locke; y Teófilo, que expone la postura de Leibniz), los cuales buscan defender una y otra perspectiva filosófica.

El enfoque del empirismo acerca del lenguaje resulta evidente: éste se inclina por un nominalismo, en virtud del cual las palabras (nombres) no representan la realidad de los objetos significados. Como consecuencia, se deduce que aquello denominado como general y universal, ciertamente no pertenece a la existencia real de las cosas, sino que son “artificios” del entendimiento, que, por sí mismo, éste construye en aras de su propio uso. En cambio, la esencia de los objetos es sólo nominal, porque los términos y palabras que los conforman como ideas abstractas no aluden más que a los signos mismos y no a la existencia real de los objetos.

Frente a esta orientación, el racionalismo leibniziano aporta distintos elementos acerca de la naturaleza del lenguaje. Sobre el origen, aunque se acepta la existencia de disposiciones orgánicas y naturales que permiten la generación del lenguaje articulado, en realidad esto no resulta suficiente, dado que es el “propósito” o “deseo” de hacerse entender lo que posibilita la formación de un lenguaje humano. Por ende, aun cuando se admite la idea del lenguaje como facultad humana y como instrumento de unidad social entre los hombres, en tanto sirve para representar y explicar, en realidad es este “deseo” inherente lo que constituye la condición de formación.

Posteriormente, una vez formado el lenguaje, “el hombre se sirve de él para razonar a solas, tanto por el medio que las palabras le proporcionan para acordarse de los pensamientos abstractos como por la utili-

---

<sup>10</sup> De nuevo, al parecer un rasgo fundamental en la noción del lenguaje es el “uso”; pues éste no sólo modifica las formas del lenguaje, sino que replantea sus significados y fines.

dad al servirse de los caracteres y pensamientos”.<sup>11</sup> Empero, esta utilidad en el lenguaje radica en la posibilidad de servirse de las palabras, como medios que permiten recordar pensamientos abstractos. No obstante, se muestra una utilidad más importante: la razón se sirve de los caracteres y pensamientos que no requieren de una explicación para señalar una idea.

Así pues, para superar la dificultad de la multiplicidad de nombres y definiciones propios —lo cual supone un lenguaje individual—, los “términos generales” se erigen como una parte esencial del lenguaje humano. Puesto que la individualidad no puede conocerse por su carácter sensible y accidental, y más aún aparecen individuos y acciones nuevas (es decir, que lo individual se reproduce hasta lo infinito), resultaría imposible establecer, de las designaciones sobre cada particularidad, un lenguaje socialmente utilizable. Por ello, los “términos generales” son útiles, porque señalan las *semejanzas* más extendidas, las semejanzas generales, que subyacen en los objetos (por ejemplo, los términos generales cosa, animal, planta).

De donde se sigue, en su origen, que todas las palabras son “términos generales” debido a que la utilidad y fin del lenguaje radica en la posibilidad de excitar en el espíritu del otro una idea que resulte semejante a la propia. De ahí que, si el lenguaje no implicara el empleo de términos generales como su esencia constitutiva, luego no podrían los hombres comunicar entre sí sus ideas y pensamientos. Por ello, se entiende el carácter “apelativo” de estos “términos” —y finalmente de todo el lenguaje—, pues supone la referencia hacia objetos y cosas en sentido general.

En contra de la doctrina cristiana (san Agustín) y del empirismo inglés (J. Locke), que apuntan el predominio del conocimiento experiencial de la cosa, Leibniz nota que las palabras (verbos, sustantivos), e incluso las partículas (preposiciones, conectores, conjunciones), evidencian la relación del hombre con los objetos y con las cosas sensibles; en otras palabras, se muestran como operaciones del espíritu. De manera que el estudio de las lenguas antiguas muestra las raíces léxicas que justifican el origen del lenguaje a partir de una estrecha relación con el mundo físico y natural. Con este planteamiento, Leibniz reivindica el papel del lenguaje como portador de la esencia de las cosas.

Asimismo, en esa reivindicación señala que las significaciones de la palabras están determinadas unas veces por razones naturales (azar); otras, por argumentos morales (elección).<sup>12</sup> Sin embargo, hasta aquí lo antes expuesto

---

<sup>11</sup> G. Leibniz, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa, 1977, p. 250.

<sup>12</sup> Pero, como el principio racional del mundo indica que todas las ideas son en Dios y Dios es un ser que necesariamente existe, luego entonces las elecciones morales también están en Dios; en este sentido, todas las significaciones aluden a una esencia verdadera de su propia naturaleza, en tanto han sido puestas por Dios en el hombre.

no es suficiente para abordar el uso del lenguaje en la expresión de pensamientos, puesto que “es lo cierto que muy frecuentemente se pretende expresar más bien lo que otros piensan que lo que piensa el que habla... Así pues, algunas veces no somos más los *trujimanes* de los pensamientos o los portadores de la palabra ajena”.<sup>13</sup>

Luego entonces, para dar paso a la teoría racionalista del conocimiento, Leibniz construye un esquema que define los elementos que intervienen en el proceso de pensar; de tal forma que las *ideas* representan sustancias y modos; las *palabras* significan ideas y cosas; las ideas y los *pensamientos* son la materia de los discursos y, en este sentido, integran la cosa que se pretende significar. De esto último, se instituye un argumento racionalista acerca del lenguaje y el conocimiento: los conceptos están formados por nociones reflexivas y esto supone que la materia de los conceptos es la reflexión, más que el vínculo del nombre con la cosa nombrada.

Por lo que respecta a los objetos, éstos pueden designarse en dos clases: *especies*, un término general que denomina las semejanzas generales entre los individuos; y *géneros*, un término más general para designar las especies, que son más particulares. En consecuencia, las palabras se hacen más generales cuando son signos de ideas generales; ello ocurre mediante la “abstracción”, a través de la cual se separa de las ideas las variables de tiempo/espacio que las delimitan a circunstancias particulares. En todo caso, esto sucede, según lo apunta Leibniz, de las especies a los géneros, y no de los individuos a las especies, porque, como ya se ha apuntado, lo individual no puede conocerse, ya que contiene en sí mismo lo infinito.

La crítica nominalista del empirismo especifica que estas clases de objetos (especie/género) son obras del entendimiento y, por eso, las supone como esencias nominales. Para contraargumentar este planteamiento, Leibniz adopta una postura realista, en la cual determina que hay sólo una *esencia real* (Dios), que integra las cosas y les otorga sus cualidades sensibles. Reconoce, por tanto, que a partir de esta única esencia la razón puede definir, tan sólo, posibilidades para el pensamiento; es decir, las definiciones, las cuales presentan una posibilidad de la infinidad de perspectivas que la esencia real posee.

Entonces, hay *definiciones reales*, que manifiestan tanto las cualidades de la cosa, como su posibilidad (causalidad); y *definiciones nominales*, aquellas que no expresan la posibilidad debido a que no refieren nada real en tanto su contenido se comprueba con la experiencia. Por ende, las definiciones nominales surgen de las cualidades sensibles que se les reconoce a las cosas; mientras que la definición real (causa) se obtendría a partir de la

---

<sup>13</sup> G. Leibniz, *op. cit.*, p. 259.

explicación de la constitución de la cosa, a saber, si se expresa aquello que hace posible a lo definido.

Por último, si bien no todo el conocimiento proviene de la experiencia, ya que éste procede de las generalidades, no de las particularidades (y de ahí la abstracción como el proceso por medio del cual las particularidades se reúnen en una noción general), entonces el realismo de Leibniz se manifiesta integrador: el conocimiento de la esencia proviene, por un lado de la definición real y, por otro, de la experimentación sobre los objetos. No obstante, puesto que la “arbitrariedad” está en la palabra, no en la idea (la idea está en Dios eternamente), resulta que el lenguaje es sólo una posibilidad imperfecta que depende del grado de conocimiento en que el hombre se halla con respecto a las cosas.<sup>14</sup>

### **La postura de Hockett: una visión lingüístico-antropológica**

Desde una disciplina joven, como es la antropología, Hockett aporta elementos que explican, con las nuevas herramientas interpretativas, el problema del surgimiento del lenguaje y la cultura, y su distancia frente a la diversidad de “lenguajes”, los cuales se exhiben, durante el siglo xx, como formas justificables dentro del ámbito comunicativo.

Así pues, Charles Hockett resulta imperativo en el planteamiento del problema y supone una hipótesis igualmente excluyente: “Lo cierto es que el hombre es actualmente la única especie que posee esa facultad, y que a ninguna otra especie viviente se le puede atribuir razonablemente haber tenido esa facultad antes y haberla perdido después”.<sup>15</sup> Partiendo de esto, se asienta una diferencia terminológica en la cual el lenguaje es una facultad privativa de lo humano, y es diferente del comportamiento comunicativo, que no sólo es propio del hombre, sino de los animales en general.

En efecto, este autor determina, partiendo del método comparativo de la lingüística, transferido al campo del enfoque evolucionista, que el lenguaje es el resultado de un largo proceso de desarrollo evolutivo, en donde las condiciones geográficas, ambientales y orgánicas influyeron de manera tal que una especie (protohomínidos) se vio obligada a generarlo para poder sobrevivir. Luego, el lenguaje emerge de la *adaptación* frente a las condiciones adversas.

---

<sup>14</sup> Por lo tanto, dice Leibniz, todas nuestras definiciones que provienen empíricamente son provisionales, pues sirven de momento, en el estado en que se encuentra el conocimiento. El planteamiento de Leibniz supone la construcción de una gramática universal, bajo el supuesto de un estado universal del conocimiento.

<sup>15</sup> Ch. Hockett, “Capítulo LXIV. El puesto del hombre en la naturaleza”, en *Curso de lingüística moderna* [trad. de Emma Gregores], Buenos Aires, Eudeba, 1979, p. 20.

Desde esta perspectiva, la comunicación se define como “todos aquellos (hechos) por medio de los cuales un organismo estimula a otro”.<sup>16</sup> Ello entraña el uso de cualquier medio que permita esta estimulación y, en virtud de esto, la comunicación plantea la posibilidad de una relación indirecta entre los participantes. Asimismo, puede inferirse, a partir de lo anterior, que la transmisión de estímulos se dirige a la facultad sensible y sensoria motriz y que, por lo tanto, la comunicación no requiere la presencia de un lenguaje.

Para abonar esta distinción, Hockett refiere 15 propiedades del lenguaje (vía vocal-auditiva, transmisión irradiada y recepción dirigida, *fánding* rápido, intercambiabilidad, retroalimentación, especialización, semanticidad, arbitrariedad, carácter discreto, desplazamiento, dualidad, productividad, transmisión de tradiciones, prevaricación y reflexividad). De donde se sigue: si sólo el lenguaje humano cuenta con estas propiedades, las demás manifestaciones expresivas del hombre refieren comportamientos comunicativos, mas no lenguajes, puesto que la ausencia de ciertas cualidades presume la imposibilidad del conocimiento.

Por último, en relación con el conocimiento, las propiedades del lenguaje que específicamente se identifican con la posibilidad real de conocer son: *semanticidad*, cuando los elementos de un sistema de comunicación tienen denotaciones (lazos asociativos entre cosas y situaciones o signos y cosas); *arbitrariedad*, cualidad en la cual los símbolos refieren objetos no presentes; *desplazamiento*, en tiempo y espacio; *dualidad*, por excelencia la palabra, en tanto unidad con contenido que se articula a partir de unidades sin contenido.

Pero, por encima de estas propiedades, el lenguaje permite el conocimiento a causa de ser *reflexivo* y posibilitar la *transmisión cultural*. Acerca del primero, se alude a la cualidad de poder referirse hacia sí mismo, hacia sus contenidos y signos, y reflexionar en la interioridad del propio lenguaje. Sobre el segundo, se apela al carácter del lenguaje de poder transmitir conocimientos culturales; es decir, contenidos morales, estéticos, científicos, estableciendo, con ello, un proceso de enseñanza-aprendizaje.

### **A manera de conclusión**

Resulta importante traer las reflexiones que W. von Humboldt sostiene en lo tocante al lenguaje y el conocimiento. Frente al panorama contemporáneo, en donde el lenguaje ha perdido su esencia como portador del conocimiento, este filósofo se pronuncia: “La lengua no es un simple medio de comunicación, sino la expresión del espíritu y la concepción del mundo de los sujetos

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 3.