

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA



REFLEXIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A
LA UNIVERSALIDAD DEL PENSAMIENTO Y LA DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA
EN EL MARCO DE
LA METALENGUA DE LA SEMÁNTICA NATURAL

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL TÍTULO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA
P R E S E N T A:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
EFRAIN CORONA MENDOZA

TUTOR: DR. MARIO ALBERTO CASTILLO HERNÁNDEZ



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al pueblo de México por haber financiado mis estudios de maestría a través de CONACYT. Sé que esta investigación no remedia en lo inmediato nuestra situación socioeconómica, pero pienso que el conocimiento generado en cualquier disciplina aporta algo en nuestra búsqueda por la verdadera libertad.

Doy gracias a mis profesores, en especial a la Dra. Yolanda Lastra y a Samuel Herrera, quienes con su conocimiento me han orientado e introducido en el extenso y apasionante campo de la investigación lingüística.

Agradezco la solidaridad y ayuda que en estos años me ha proporcionado el personal administrativo del Posgrado en Antropología, en especial Luz María Téllez y Verónica Mogollán.

Ante todo agradezco la tutoría y asesoría del Dr. Mario Alberto Castillo Hernández, quien me ha respaldado con su conocimiento, generosidad y paciencia. Sus valiosos comentarios me han resultado muy útiles para dar coherencia a esta investigación. En este mismo rubro agradezco a mis sinodales Dr. Guido Münch Galindo, Dra. Blanca Zoila Gonzáles Sobrino, Dra. Susana Cuevas Suárez y Mtro. Saúl Morales Lara, quienes hicieron valiosas sugerencias.

Para finalizar agradezco a los familiares y amigos que me han permitido sobrellevar el fatigante y desesperante trabajo de realizar y redactar la presente investigación. En este sentido agradezco especialmente a mis padres, Carlos Corona y María Guadalupe Mendoza, a mis hermanos Mirna y David, a mi novia Itzel Vargas, a Eira Atenea Mendoza, Jenny Suárez e Ivette Maya y a mis amigos Erick Enrique Romero y José de Jesús Landeros.

A todos ellos, muchas, muchas gracias.

INDICE

INTRODUCCION	4
PRIMERA PARTE	
LA REFLEXION FILOSOFICA EN TORNO AL FENOMENO DEL PENSAMIENTO	10
CAPITULO 1	
El debate filosófico griego y medieval	14
1.1 Platón, 14. 1.2 Aristóteles, 19. 1.3 Estoicos, 24. 1.4 Edad Media, 27. 1.5 Resumen, 34.	
CAPITULO 2	
El racionalismo del siglo XVII	35
2.1 René Descartes, 38. 2.2 El cartesianismo, 43. 2.3 Gottfried W. Leibniz, 45. 2.4 Resumen, 51.	
SEGUNDA PARTE	
LA PERSPECTIVA DE LA MSN EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD DEL PENSAMIENTO	53
CAPITULO 3	
Planteamiento general de la MSN	55
CAPITULO 4	
Diversidad cultural y universalidad semántica.....	62
4.1 Franz Boas, 63. 4.2 Anna Wierzbicka, 69. 4.3 Resumen, 75.	
CAPITULO 5	
Diversidad lingüística y universalidad semántica.....	76
5.1	
Relación lengua-pensamiento	78
5.1.1. Franz Boas, 79. 5.1.2. Edward Sapir, 81. 5.1.3. Benjamín Lee Whorf, 84. 5.1.7 Anna Wierzbicka, 86.	
5.2	
Observaciones sobre la perspectiva de la MSN respecto a la relación lengua-pensamiento y la búsqueda de los USP's	88
CONSIDERACIONES FINALES	101
BIBLIOGRAFIA	106

INTRODUCCION

Hace poco más de un año tuve la oportunidad de acceder al artículo *Semantic Universals and Primitive Thought: The Question of the Psychic Unity of Humankind* de Anna Wierzbicka. En dicho documento la autora explica que la ‘unidad psíquica de la humanidad’ fue propuesta por los antropólogos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Dicha ‘unidad psíquica de la humanidad’ sirvió de premisa para argumentar que todos los seres humanos psíquicamente somos iguales, es decir, que todos los humanos poseemos las mismas capacidades cognitivas y gnoseológicas sin importar la filiación étnica. Agrega Wierzbicka que si la creencia en la unidad psíquica de la humanidad no esta ligada a una investigación empírica que demuestre la existencia de dicha unidad, entonces la idea de la ‘unidad psíquica de la humanidad’ degenera en una simple postura retórica.

Respondiendo al problema anteriormente descrito, Anna Wierzbicka ha desarrollado la teoría de la Metalengua de la Semántica Natural (en adelante MSN), la cual postula la existencia de significados que universalmente subyacen a cualquier lengua y cultura particular. Dichos significados universales son llamados Universales Semánticos Primitivos (en adelante USP’s). Piensa Wierzbicka que dichos USP’s conforman la llamada ‘unidad psíquica de la humanidad’. Tomando en cuenta lo anterior, la búsqueda empírica de los USP’s constituye la testación de la idea de la ‘unidad psíquica de la humanidad’.

Por mi parte pienso que la MSN en su búsqueda de USP’s aborda dos temáticas principales, a saber, 1) la cuestión en torno a la naturaleza y universalidad de los significados y 2) la discusión en torno a la diversidad lingüística y su relación con los significados. La primera cuestión es un tema clásico de la filosofía y la segunda lo es de la lingüística, por lo cual ambas temáticas han sido exhaustivamente analizadas por

grandes pensadores. Muchas teorías y perspectivas proporcionan explicaciones y respuestas a las preguntas que los dos temas en cuestión despiertan. Dentro de aquella gama de perspectivas, la MSN ha hecho converger los principios de la filosofía racionalista del siglo XVII y los principios de la antropología cultural de Boas para ofrecer una respuesta a preguntas añejas como: ¿los seres humanos somos iguales o diferentes? ¿En qué radica nuestra igualdad? ¿En qué radica nuestra diferencia?

Las preguntas formuladas son de mi interés y me resultó atractivo conocer el punto de vista desde el cual la MSN las aborda. De igual forma, la inquietud de querer conocer el modo en que Wierzbicka ha hecho converger la filosofía racionalista del siglo XVII y la antropología cultural, me motivó a realizar la presente investigación.

La investigación que ahora presento es un análisis conceptual de la perspectiva de la MSN y las tres temáticas que considero centrales para dicha perspectiva, a saber: 1) la existencia y naturaleza de universales semánticos primitivos, 2) el fenómeno de la diversidad cultural y lingüística y 3) la relación entre los USP's y la diversidad cultural y lingüística.

Respecto al primer tema, la teoría desarrollada por Wierzbicka argumenta que los significados que son candidatos para ser USP's deben satisfacer tres características, a saber: 1) ser claros y distintos, 2) ser analíticos, es decir no poder ser definidos por algún otro concepto y 3) ser bloques de construcción, es decir, que a partir de ellos puedan construirse conceptos más complejos que puedan ser definidos en última instancia por los USP's.

Las características de un USP muestran con claridad que Anna Wierzbicka ha adoptado una perspectiva racionalista con relación a la naturaleza de los USP's. Sostengo lo anterior porque la obra de René Descartes se revela como un antecedente teórico de la propuesta de Wierzbicka, pues las características de un USP son idénticas a las características que Descartes propone para las ideas claras y distintas que han de ser descubiertas a través de su método racionalista.

Es importante resaltar que la MSN es una teoría de corte racionalista porque esto establece que dicha teoría argumenta la existencia de universales estrictamente

semánticos de naturaleza puramente racional. Lo anterior distingue a la MSN de otras teorías que también han planteado la universalidad de elementos lingüísticos. Por ejemplo: en el escrito *Tras la huella lingüística de la prehistoria*, Mauricio Swadesh sostiene que las palabras reflejan la vida de los pueblos, pues cada palabra refiere a un objeto conocido entre la gente. Agrega que al vislumbrar el origen común de todas las lenguas del mundo se debe intentar reconstruir las costumbres y conceptos que existían en épocas muy anteriores, pues si se encuentran palabras con igual o similar significado en dos o más lenguas congéneres, entonces se infiere que el objeto o concepto era ya conocido en el periodo prehistórico en que los antecesores de los actuales pueblos formaban una sola comunidad. A partir del planteamiento anterior Swadesh generó una lista de 100 palabras que son universales léxicos, y a partir de las cuales se puede reconstruir la red genealógica de todas las lenguas del mundo.

Como he comentado, Swadesh propone la existencia de 100 universales léxicos, los cuales –según Wierzbicka- no pueden ser USP’s porque no son universales semánticos. Para mostrar lo anterior Wierzbicka señala que el planteamiento de Swadesh toma como premisa la idea de que los universales léxicos probablemente son determinados por condiciones universales de la vida humana, por ejemplo: todos los seres humanos tenemos las experiencias del sol, la lluvia, el agua, el fuego y nuestro propio cuerpo, por lo cual todos los seres humanos tenemos conceptos y palabras relacionados a dichas experiencias.¹ Agrega Wierzbicka que la teoría de Swadesh es errónea si se pretende aplicar al terreno de los universales semánticos, pues si bien es cierto que todos los seres humanos tenemos experiencias comunes, también es cierto que todos los seres humanos pensamos de diferente forma esas experiencias comunes. Por ejemplo: algunas lenguas hacen la distinción entre brazo y mano mientras que otras lenguas no. Partiendo de ejemplos como los anteriores Wierzbicka concluye que para poder argumentar universales semánticos es necesario aludir a entidades que existan en el interior de nuestra mente, como las ideas claras y distintas que Descartes plantea en su obra.²

¹ WIERZBICKA, Anna. *Semantics, Culture, and Cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*. Nueva York. Oxford University Press. 1992. p. 7.

² Ídem.

El hecho de que la MSN esté influida por el racionalismo filosófico del siglo XVII me ha llevado a realizar una serie de consideraciones en torno al modo en el que la tradición filosófica ha abordado el tema de la naturaleza de los significados, pues pienso que un análisis profundo de la MSN debe abordar la discusión que se ha generado en la filosofía en torno a la postulación de la existencia de unidades semánticas de naturaleza exclusivamente racional.

Respondiendo a lo anterior, en el primer capítulo de la presente investigación ofrezco un análisis de las teorías gnoseológicas de Platón, Aristóteles, los estoicos, San Agustín, Santo Tomás, Guillermo de Ockham. En el segundo analizo las obras de René Descartes y Leibniz. Todos los pensadores anteriormente nombrados coinciden en el hecho de haber planteado la existencia de unidades semánticas de naturaleza no empírica. Dicho análisis aborda cuestiones particulares de la postura de cada autor en torno a la naturaleza de los significados pero también aborda una cuestión en común, a saber, la plausibilidad de plantear la existencia a priori de unidades semánticas innatas.

Los dos primeros capítulos son muy importantes porque su finalidad es la de poner en la mesa de discusión la plausibilidad teórica de postular elementos semánticos no empíricos. Además, también cumple la tarea de advertirnos sobre las probables dificultades a las que nos podemos enfrentar al argumentar la existencia de un grupo de significados innatos. En pocas palabras el primer capítulo muestra los pros y los contras de postular la existencia de unidades semánticas universales y primitivas.

Posteriormente ofrezco una exposición de los principios generales de la MSN. Dicha exposición tiene la finalidad de insertarnos en el conocimiento de la MSN y de introducirnos en la discusión de dos temas en específico, a saber: la universalidad de los USP's y su relación con la diversidad cultural y la diversidad lingüística.

Respecto a la relación entre los USP's y la diversidad cultural he elegido analizar la obra de Franz Boas, pues este pensador fue el primer antropólogo que puso especial atención en el fenómeno del pensamiento³ y sus vínculos con la diversidad cultural y lingüística. De acuerdo con lo anterior el análisis que presento en el tercer

³ Por pensamiento me refiero al conjunto y red de significados.

capítulo se enfoca en el modo en que Boas interpretó los fenómenos del pensamiento y la lengua. La perspectiva de Boas me resulta particularmente atractiva porque, mientras por un lado argumenta un relativismo cultural y lingüístico, por otro lado postula y defiende el principio de la ‘unidad psíquica de la humanidad’, el cual establece que todos los hombres son iguales en sus capacidades cognitivas. Como ya he comentado, Wierzbicka piensa que la ‘unidad psíquica de la humanidad’ consiste en el grupo de USP’s que ella propone. Partiendo de lo anterior he aprovechado el análisis de la obra de Franz Boas para responder una pregunta central de la presente tesis, a saber ¿en que sentido convergen las ideas claras y distintas de Descartes con los USP’s de Wierzbicka y la ‘unidad psíquica de la humanidad’ de Boas?

En relación con el segundo tema central del presente análisis de la MSN, a saber, la cuestión de la relación entre los USP’s y la diversidad lingüística, cabe señalar que dicha discusión se genera cuando Anna Wierzbicka sostiene que un USP además de ser una unidad semántica clara y distinta, analítica y pieza de construcción de otros significados, tiene que demostrar en un estudio extenso de lingüística comparativa ser un universal léxico, es decir, un significado para ser considerado un USP debe tener una forma lexicalizada en todas las lenguas.

Con lo anterior, Wierzbicka contextualiza el debate en torno a la existencia de USP’s en el tema de la diversidad lingüística. Dicha relación genera preguntas como ¿es plausible argumentar la existencia de unidades semánticas universales que subyazcan a la diversidad lingüística? ¿la diversidad estructural de las lenguas modifican o no modifican semánticamente al pensamiento? Si lo modifican ¿en qué sentido se puede hablar de universalidad semántica? y si no lo modifican ¿todos los hombres pensamos igual?

Para responder las preguntas anteriormente planteadas juzgo importante analizar en primer lugar el modo en que ha sido abordado el fenómeno de la lengua y su diversidad y la relación de ésta con el pensamiento. Consecuentemente con lo anterior, en la primera parte del quinto capítulo de la presente investigación ofrezco un análisis de las obras de varios filósofos que han dedicado tiempo a la reflexión del tema en cuestión.

Por otra parte -y siguiendo la reflexión sobre la relación USP's – lengua- considero que el análisis de los estudios de lenguas que han sido realizados para descubrir las formas lexicalizadas de los USP's muestran que la discusión sobre la relación pensamiento – lengua aun no ha sido agotada dentro de la MSN, pues en dichos estudios encontramos infinidad de casos que contradicen y falsean los postulados centrales de la MSN.

A partir de lo anterior, en la segunda parte del quinto y último capítulo de la presente investigación presento una serie de comentarios en torno a los obstáculos metodológicos que la MSN ha encontrado en su proceso de búsqueda de los USP's. Complemento dichos comentarios con un análisis previo del modo en que algunos pensadores de la tradición filosófica –que han propuesto la existencia de unidades semánticas no empíricas- han dilucidado la relación entre el pensamiento y la lengua.

Continuando la especulación en torno a la relación entre los USP's y las lenguas, el último aspecto que analizo de la MSN es aquel en el que Wierzbicka diseña la búsqueda empírica de los USP's. Plantea Wierzbicka que dicha búsqueda demanda que los USP's sean visibles a los ojos de los investigadores, es decir, que los USP's tengan una forma lexicalizada en todas las lenguas. Lo anterior implica que un USP además de ser semánticamente universal también es un universal léxico. En relación con lo anterior me pregunto ¿la universalidad semántica presupone la universalidad léxica o la universalidad léxica presupone la universalidad semántica? En el tercer capítulo elaboro una respuesta para dicha pregunta.

Para finalizar y dar paso al desarrollo de las reflexiones anteriormente presentadas, deseo agregar que esta investigación es una invitación e introducción al reflexionar en torno a la naturaleza del pensamiento, la diversidad lingüística y la relación que las dos anteriores guardan entre sí y –en otro sentido- deseo enfatizar que esta investigación es un conjunto de reflexiones teóricas y filosóficas en torno a la universalidad del pensamiento y la diversidad lingüística, por lo cual no contiene estudio de campo ni resultados cuantitativos.

PRIMERA PARTE

LA REFLEXION FILOSOFICA EN TORNO A EL FENOMENO DEL PENSAMIENTO

Desde los orígenes de la tradición filosófica de Occidente hay una curiosidad insatisfecha por dar una explicación al fenómeno del pensamiento y aquello que lo compone, a saber, significados. Dicha curiosidad ha llevado a los filósofos a elaborar una variedad de argumentaciones respecto al origen y naturaleza de los significados.

Sobre la naturaleza de los significados hay un debate que fue extensamente trabajado por los filósofos de la Grecia Clásica, a saber ¿el significado es universal o convencional? En el presente capítulo ofrezco un análisis de los conceptos centrales respecto a dicho debate. Dicho análisis se concentra en la obra de los filósofos más importantes de la antigüedad que han teorizado respecto al fenómeno del significado. Esta revisión conceptual la he dividido en dos secciones. La primera está dedicada a tres propuestas de la filosofía griega, a saber: el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo. Incluyo también la filosofía del medioevo que aportó el esquema conceptual a partir del cual se desarrolló la filosofía racionalista del siglo XVII. La primera sección del presente capítulo es importante porque en ella podremos ver el origen y desarrollo de conceptos básicos de la semiótica y la gnoseología que constituyen la base conceptual de todo estudio gnoseológico, semiótico y semántico. La segunda sección está dedicada enteramente a la filosofía racionalista del siglo XVII que influye en gran medida en la MSN de Anna Wierzbicka.

Cabe señalar que en este capítulo no me pronuncio a favor o en contra de la universalidad o de la convención del significado. El objetivo del análisis no es el de argumentar una postura, sino la de analizar ambas propuestas para entender y explicar el por qué de los planteamientos racionalistas de filósofos como Descartes y Leibniz.

Como preámbulo al análisis de las reflexiones filosóficas sobre el debate acerca de la universalidad o convencionalidad del significado, cabe señalar que la tradición filosófica ha formulado dos preguntas centrales respecto al fenómeno del significado, a saber: ¿qué es el significado? y ¿cuál es el origen del significado? Respecto a la primera pregunta, en la introducción a su libro *Lenguaje, significado y contexto*, John Lyons enumera seis distintas teorías sobre el significado, a saber: 1) teoría referencia –el significado de una expresión es aquello a lo que refiere-, 2) teoría ideacional –el significado de una expresión es la idea asociada a ella-, 3) la teoría conductista –el significado de una expresión es el estímulo que lo evoca como la reacción evocada-, 4) teoría pragmatista –el significado de una expresión está determinado por el uso de la expresión-, 5) teoría verificacionista –el significado de una expresión está determinado por la verificabilidad de las oraciones que lo contienen-, 6) la teoría de condiciones de verdad –el significado de una expresión consiste en su contribución a las condiciones de verdad de las oraciones que lo contienen.⁴

Adelanto que, como podrá ser visto, las diferentes posturas que los filósofos clásicos han desarrollado sobre el significado es la ideacional, pues todos coinciden en que el significado es la idea asociada a las palabras.

Una cuestión asociada al tema del significado es la del pensamiento, pues por pensamiento entiendo una estructura de significados. Dado lo anterior, considero importante indagar aquello que sobre el pensamiento han dicho los pensadores. Sobre esta nueva cuestión en su *Diccionario de filosofía* Nicola Abbagnano dice que son cuatro los sentidos de pensamiento, a saber: 1) cualquier actividad mental o espiritual, 2) la actividad del entendimiento o la razón, 3) la actividad discursiva y 4) la actividad intuitiva.⁵

El primer sentido lo introdujo Descartes cuando dijo que por pensar entendía todo lo que sucede en nosotros de tal modo que lo percibimos inmediatamente por

⁴ LYONS, John. *Lenguaje, significado y contexto*. (Tr. Santiago Alcoba). Barcelona. Ediciones Paidós. 1981. p. 38.

⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. (Tr. Alfredo N. Galletti). México. Fondo de Cultura Económica. 1999.

nosotros mismos, por ejemplo: entender, querer, imaginar y sentir.⁶ Bajo esta definición el significado es una entidad mental. El segundo sentido de pensamiento designa la actividad de la razón diferenciándola primordialmente de la percepción, pues mientras la percepción capta hechos particulares como un árbol o dos árboles, el pensamiento capta hechos universales como la arboleda. Bajo este sentido el significado es una entidad mental separada de aquello que significa. Según Platón, Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín, etcétera, este significado abarca a los dos restantes sentidos de pensamiento, pues la actividad discursiva es aquella que a través de argumentaciones nos conduce a un conocimiento, y la actividad intuitiva es la visión directa de aquello que por sí es inteligible y universal.

A partir de lo que dice Abbagnano respecto al pensamiento concluyo que son dos los sentidos de pensamiento, a saber: el cartesiano y el que usan el resto de los filósofos. De acuerdo con lo anterior, cuando se analice la propuesta de Descartes deberá tenerse en cuenta que para él el pensamiento es toda actividad mental o espiritual, y cuando se analice la obra de otros pensadores deberá tenerse en cuenta que para ellos el pensamiento es el proceso de conocer a través de la argumentación o de la intuición.

Respecto al origen del pensamiento, la tradición filosófica ha elaborado tres posturas generales que proponen una explicación al fenómeno del pensamiento a partir de su origen, a saber: 1) innatismo -sostiene que el alma o la mente posee significados a priori que le permiten producir conocimiento a priori o a posteriori-, 2) empirismo -argumenta que todo significado es a posteriori- y 3) una postura intermedia que argumenta que a partir de que la sensación estimula a la facultad innata del pensar se generan en el alma o la mente significados básicos del entendimiento humano, los cuales ya estaban en él a modo de disposiciones. Cabe señalar que la diferencia entre 1 y 3 es que mientras 3 implica la necesidad de la experiencia para dar inicio al proceso de significar, 1 implica la posibilidad de significar sin la necesidad de tener percepciones sensibles.

⁶ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. (Tr. Francisco Larroyo). En DESCARTES, René. *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*. México. Editorial Porrúa. 1998. p. 60.

También es oportuno señalar que dentro de las tres posturas anteriores se encuentran subdivisiones como el realismo, el convencionalismo y el racionalismo. El realismo es toda aquella teoría donde se concede existencia real a los conceptos o ideas. El convencionalismo es aquella postura que sostiene que los términos universales son una convención humana sin existencia real. El racionalismo propone que las ideas son producto de la actividad pensante del cogito.

Por último cabe agregar que la discusión en torno al fenómeno del pensamiento puede tener consecuencias en otras disciplinas filosóficas o, en el caso contrario, problemas generados en otras disciplinas filosóficas pueden tener consecuencias al interior de la discusión en torno al fenómeno del pensamiento.

Una vez aclaradas las anteriores cuestiones propedéuticas, puedo iniciar el análisis de lo que los filósofos y antropólogos han reflexionado respecto al fenómeno del pensamiento.

CAPITULO 1

EL DEBATE FILOSOFICO GRIEGO Y MEDIEVAL

Una de las preguntas fundamentales que inauguró la especulación filosófica del fenómeno del pensamiento y el significado fue ¿cómo es que nuestros pensamientos corresponden a la realidad? Algunos pensadores consideraron que la relación entre el objeto, nuestra idea del objeto y los signos con que lo representamos es natural, es decir, que el significado y la palabra reflejan al propio objeto. Un ejemplo de lo anterior es la magia, pues en dicho arte se piensa que si se posee la palabra adecuada de una cosa se obtiene poder sobre la cosa misma.

Otros pensadores como los sofistas se inclinaron a cavilar que la relación entre los objetos, nuestras ideas de ellos y las palabras con las que los representamos es arbitraria, es decir, no es necesaria sino convencional. Esto último envuelve –como lo hace notar Mauricio Beuchot- que el significado y la lengua no implican una relación entre las cosas y el hablante, sino entre el locutor y el interlocutor.⁷ Partiendo de lo anterior es entendible que el estudio de la retórica fructificara entre los sofistas, pues el hombre no domina las cosas mediante las palabras, pero sí influye y domina en el ánimo de sus escuchas.

Las dos posturas anteriores han sido estudiadas en extenso a lo largo de la historia de la filosofía. Uno de los primeros filósofos en abordar la oposición entre los naturalistas y los convencionalistas fue Platón, de quien hablaré a continuación.

1.1

PLATON

Platón (428-348 a. C.) en su obra *Crátilo* expone dos posturas destinadas a explicar la naturaleza de los nombres, a saber: el naturalismo y el convencionalismo.

⁷ BEUCHOT, Mauricio. *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*. México. UNAM. 1987. p. 14.

Sobre la postura naturalista del origen de los nombres propone Platón que los nombres naturalmente le corresponden a las cosas que denominan porque –siempre que son bien empleados- hacen referencia a su esencia formal.

Por ejemplo, dice el alumno de Sócrates que *soma* ‘cuerpo’ está bien empleado para nombrar al {CUERPO} porque la palabra muestra las características esenciales del cuerpo, pues etimológicamente la palabra *soma* está emparentada con *sema* ‘tumba’ –la relación etimológica que Platón propone entre *soma* y *sema* manifiesta el hecho que para la filosofía griega el cuerpo es considerado la tumba y prisión del alma-. También agrega que *sema* ‘signo’ etimológicamente subyace a *soma* ‘cuerpo’ en el sentido de que el cuerpo es aquello a través de lo cual se manifiesta el alma⁸ -esta relación etimológica manifiesta que dentro de la filosofía griega el movimiento del cuerpo y algunas de sus afecciones son signos de la actividad del alma, es decir, el cuerpo es el signo del alma-.

Agrega el filósofo de espalda ancha que cuando un nombre está mal empleado no hace referencia a la esencia formal de aquello que nombra. Nuestro autor ejemplifica lo anterior con el caso de su interlocutor Hermógenes, al cual no le corresponde naturalmente su nombre porque etimológicamente Hermógenes deriva de Hermes, quien fue el inventor de la lengua, y el mal nombrado Hermógenes no es diestro en la palabra.⁹

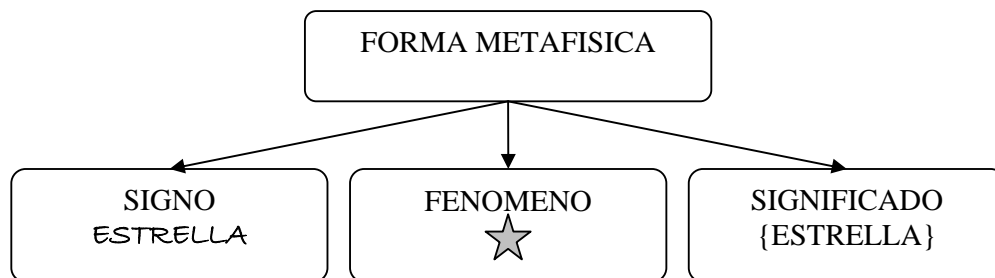
Respecto a la teoría naturalista de los nombres cabe preguntar lo siguiente: ¿qué significa que el nombre se corresponda naturalmente con el objeto? Para responder a la pregunta señalada hay que indicar dos cuestiones. En primer lugar hay que recordar que Platón considera que hay dos dimensiones ontológicas, a saber: el mundo de las formas y el mundo fenoménico. Las formas son entidades metafísicas, eternas e inmutables y constituyen la esencia formal de todo cuanto fenoménicamente existe. De acuerdo con lo anterior Platón dice que el mundo que percibimos a través de los sentidos es una manifestación de las formas.

⁸ Platón. *Crátilo* 400c. En *Platón: diálogos*, Vol. 2. (Tr. J. Calogne Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo). España. Editorial Gredos. 2000.

⁹ *Ibíd.* 408^a.

En segundo lugar y regresando a la teoría naturalista del origen de los nombres, en la argumentación del *Crátilo* puede notarse una extensión de la teoría de las formas al terreno de las teorías del signo y del significado, pues los nombres son signos que no hacen referencia a los objetos del mundo fenoménico, sino que hacen referencia directa a las formas. Es decir, así como un árbol fenoménico es una manifestación de la forma {ARBOL}, también el lexema *árbol* es una manifestación de la misma forma. La relación entre objeto y nombre está posibilitada porque ambos son manifestaciones de una misma entidad formal y en este sentido se dice que el nombre se corresponde naturalmente con el objeto nombrado. Por otra parte, la idea mental que nosotros tenemos del objeto –aquella a la que hace referencia el signo- también es una representación de la forma, y la relación semiótica con los signos y los objetos está posibilitada por que los tres elementos -idea mental, signo y objeto- son representaciones de la misma forma.

En el terreno de la gnoseología también puede notarse la influencia de la ontología platónica, pues el filósofo de espalda ancha supone que el pensamiento no se origina con la experiencia de lo fenoménico, sino de la experiencia de captar las formas con la razón. En otras palabras, nuestra idea del mundo fenoménico en realidad es una manifestación de las formas, pues lo que se significa son las formas y no los fenómenos. El esquema de mi interpretación de la propuesta platónica es:



Para terminar de exponer la teoría naturalista del origen de los nombres deseo resaltar que en dicha postura es muy importante el buen uso de los nombres, pues en dicho buen uso estriba la verdad del discurso y del conocimiento que se manifiesta a través del primero, ya que la palabra y el conocimiento deben reflejar la esencia formal de las formas. A partir de esto último Platón hace hincapié en que la tarea de poner nombres

no debe ser dada a cualquiera, sino a aquellos individuos con la disposición y el entrenamiento para contemplar las formas, a saber, los nomotetes.¹⁰

La otra propuesta que en torno a la naturaleza de los nombres expone Platón en el *Crátilo*, a saber, el convencionalismo, propone que los nombres son simples convenciones humanas hechas para poder hablar de las cosas y entendernos entre nosotros¹¹. El convencionalismo niega la creencia de que los nombres sean manifestaciones de entidades metafísicas que constituyan la causa formal de las cosas nombradas, los nombres y los significados. Dicha doctrina fue defendida por los sofistas. Basta citar como ejemplo la célebre frase de Protágoras (480-410 a. C.) ‘el hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existían como no existentes’.¹² Dentro del mismo rubro cabe señalar que Gorgias (480-375 a. C.) en su obra *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* argumenta que: 1) nada existe, 2) aun en el caso de existir algo ese algo es inaprensible por el hombre y 3) aun en el caso de existir algo aprensible es incomunicable e inexplicable.¹³ Cabe agregar que esta postura implica consecuentemente un relativismo respecto a la verdad del discurso y el conocimiento que se manifiesta a través de él.

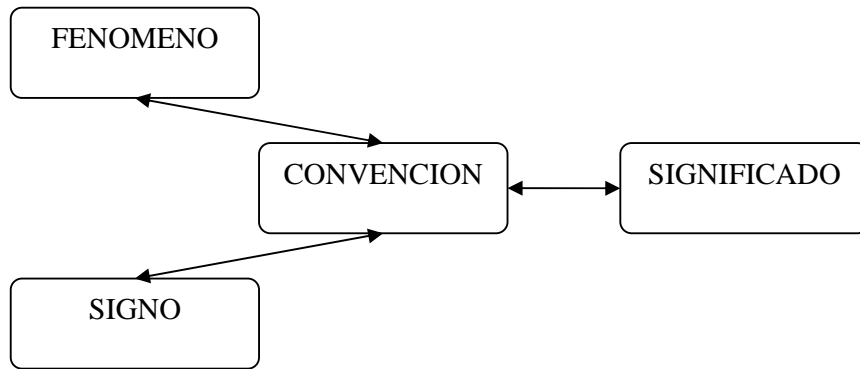
Acerca de la propuesta convencionalista de los sofistas hay que hacer hincapié en el hecho que los nombres no significan a los entes fenoménicos por tener un vínculo natural con ellos. El único vínculo entre los signos y los entes fenoménicos es la convención humana, la cual varía y cambia según acuerdan las diferentes asociaciones de seres humanos. El esquema de la relación semántica del objeto y el signo establecida por los sofistas es:

¹⁰ *Ibíd.* 385^a – 391^e.

¹¹ Platón. *Crátilo*, 384^d.

¹² Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos más ilustres*. (Tr. José Ortiz y Zanz y José M. Riaño). México. Editorial Porrúa. 1998. p. 236.

¹³ *Sofistas: testimonios y fragmentos*. (Tr. Antonio Melero Bellido). Barcelona. Editorial Gredos. 2002. p. 89.



Para finalizar deseo señalar que Platón elabora una postura que intenta conciliar al naturalismo con el convencionalismo, pues el alumno de Sócrates señala:

Sóc. – Entonces el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido.

...

Sóc. - ¿Entonces, excelente amigo, también nuestro legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto? ¿Tiene que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres? Y si cada legislador no opera sobre las mismas sílabas, no hay que ignorar esto: tampoco todos los herreros operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin; sin embargo, mientras apliquen la misma forma, aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara. ¿No es así?

Herm. – Desde luego.

Sóc. – Pensarás, entonces, que tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras apliquen la forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas..., pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio?

Herm. – Desde luego.¹⁴

De acuerdo con lo anterior es necesario concluir que Platón elabora una postura que busca mediar entre el naturalismo y el convencionalismo, pues –como señala Beuchot– la parte de naturalidad que les corresponde a los nombres es la de ser imágenes de las formas, y su parte de convencionalidad reside en estar sujetos a la institución y al uso.¹⁵

Cabe precisar que la alternativa que Platón elabora muestra una mayor convergencia con el naturalismo, pues los significados y las palabras son

¹⁴ Platón. Crátilo, 388c, 389d.

¹⁵ BEUCHOT, Mauricio. Op. Cit. p. 19.

semánticamente universales porque a dicha universalidad le subyace una universalidad ontológica –a saber, la de las formas metafísicas- que excluye la diversidad y particularidad semántica que pudiera ser resultado de la diversidad lingüística.

En conclusión, Platón nos presenta dos posturas respecto a la cuestión de la naturaleza del significado, a saber: 1) los significados son construcciones sociales y 2) los significados no son construcciones sociales, sino representaciones de entidades reales. Platón toma partido por la segunda postura, pero, por otra parte, el filósofo de espalda ancha argumenta que la universalidad semántica de los significados no excluye ni es excluida por la diversidad lingüística, pues la lengua sólo es un instrumento pasivo para la transmisión de significados.

Las palabras expresadas por la voz no son más que la imagen de las modificaciones del alma.... Y así como la escritura no es idéntica en todos los hombres, tampoco las lenguas son semejantes. Pero las modificaciones del alma, de las que son las palabras signos inmediatos, son idénticas para todos los hombres.¹⁶

1.2

ARISTÓTELES

Dentro del círculo intelectual de Platón se desarrolló el pensamiento de Aristóteles (384-322 a. C.). Este último ingresó a la Academia cuando se realizaba una intensa discusión crítica en torno a la teoría de las formas, en la cual el joven Aristóteles participó como crítico de dicha teoría. Respecto a la naturaleza de los nombres y el significado de estos, en su obra *Peri Hermeneias*, el Filósofo expone un modelo artificialista del lenguaje que toma elementos tanto de la propuesta de Platón como de las perspectivas naturalista y convencionalista:

Las palabras expresadas por la voz no son más que la imagen de las modificaciones del alma; y la escritura no es otra cosa que la imagen de las palabras que la voz expresa. Y así como la escritura no es idéntica en todos los hombres, tampoco las lenguas son semejantes. Pero las modificaciones del alma, de las que son las palabras signos

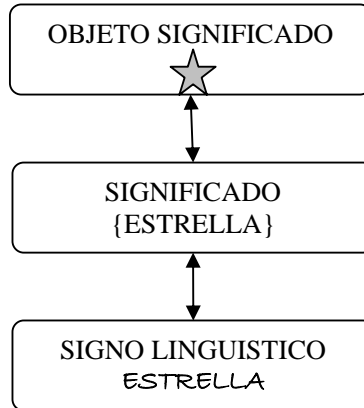
¹⁶ Aristóteles. *Peri Hermeneias*. En *Aristóteles: tratados de lógica*. p. 389.

inmediatos, son idénticas para todos los hombres, lo mismo que las cosas, de que son una fiel representación estas modificaciones, son también las mismas para todos.¹⁷

El texto anterior nos señala cuatro cosas importantes respecto a los signos y el significado de estos, a saber: 1) el signo lingüístico es arbitrario, cultural y no natural, 2) el signo lingüístico mantiene una relación mediada con el objeto significado, es decir: el signo lingüístico no significa inmediatamente al objeto significado -cabe señalar que cuando Aristóteles dice signo lingüístico no está pensando en la unidad indivisible saussureana que forman el significado y el significante, sino que se refiere únicamente al símbolo fonético o gráfico que hace referencia mediada a un objeto significado. El objeto significado no es el significado de la teoría del signo de Saussure, sino que es un objeto material constituyente del mundo fenoménico-, 3) el signo lingüístico es representación inmediata de ideas mentales o significados –Aristóteles las llama modificaciones del alma-, 4) Las ideas mentales o significados son representaciones mentales de los objetos significados.

A partir de las palabras de Aristóteles pienso que: 1) ningún signo lingüístico manifiesta natural y directamente a alguna entidad metafísica, pues lo que manifiestan los signos son significados mentales. 2) Ningún signo lingüístico es un referente directo de los entes fenoménicos del mundo, es decir los signos no manifiestan a los objetos del mundo, sino a representaciones mentales de estos. 3) Los signos lingüísticos únicamente son un instrumento para comunicar ideas mentales o significados y son productos de convenciones humanas. 4) Las ideas mentales o significados que los signos lingüísticos comunican no son entidades metafísicas existentes, inmutables e independientes de quien las nombra como las que propone Platón, sino que dichas ideas mentales o significados son producto del entendimiento humano y son aquellas que permiten relacionar a los signos con los objetos significados. Esto último es muy importante porque establece que el modelo semiótico de Aristóteles –en comparación al de Platón- no es realista. El esquema del modelo semiótico anteriormente descrito es:

¹⁷ Aristóteles. *Peri Hermeneias*, Cap. I. En *Aristóteles: tratados de lógica*. (Tr. Francisco Larroyo). México. Editorial Porrúa. 1969. pp 389.



Si bien el Filósofo considera que la naturaleza de la lengua es convencional, particular y arbitraria en su relación con los objetos significados, respecto a la naturaleza del significado el Estagirita promueve una postura universalista, pues dice que las ideas mentales o significados son los mismos para todos los hombres, es decir, son universales semánticos. Al respecto, cabe hacer la pregunta ¿porqué esas ideas mentales o significados son universales semánticos?

Parece que Aristóteles nos da la respuesta al decir que esas ideas mentales o significados son fieles representaciones de los objetos significados, los cuales también son universales. Cabe aclarar que los objetos significados son universales porque todos los humanos con pleno goce de sus sentidos perciben los mismos objetos. Sin embargo la respuesta no me satisface del todo pues, del hecho que los objetos significados sean universales no se sigue necesariamente que los significados que de ellos tenemos también sean universales. Además, la respuesta de Aristóteles no explica la existencia y la universalidad semántica de significados abstractos como de línea, círculo, cuatro, tres, etcétera.

Pienso que una respuesta más completa a mi pregunta se encuentra en la teoría del entendimiento desarrollada por El Estagirita en su obra *De Anima*. En dicho libro dice nuestro autor que el pensar y el sentir no son lo mismo, pues no todos los seres sensibles participan del pensar.¹⁸ Sin embargo, el mismo Aristóteles dice en la

¹⁸ Aristóteles. *Acerca del alma*, 427^a. (Tr. Tomás Calvo Martínez). España. Editorial Gredos. 2000. pp. 168.

Metafísica que el pensar se ve estimulado por la sensación para generar conocimiento.¹⁹ De lo anterior me viene a la mente la pregunta por la forma en que el pensamiento produce significados a partir de la sensación.

Encuentro la respuesta a mi pregunta en el mismo desarrollo de la teoría del entendimiento que Aristóteles formula en su obra *De Anima*, en la cual señala que entre la sensación y el pensar se encuentra como mediadora la imaginación. Dice el Filósofo que la imaginación es una facultad intelectual, con la cual se originan imágenes mentales de lo percibido con los sentidos. Dichas imágenes mentales constituyen la memoria, sin la cual no es posible generar algún conocimiento.²⁰ La imaginación no es conocimiento porque ella depende de nosotros, es decir, podemos imaginar libremente y crear ficciones, mientras que el conocimiento no depende de nosotros.²¹ Para que de la memoria podamos deducir o intuir conocimiento es necesaria la intervención del entendimiento. Dice nuestro autor que el entendimiento es una facultad que permanece en potencia en el alma racional, que al ser estimulado por las imágenes de la memoria, el primero entiende a partir de la memoria principios y conocimientos universales.²² De acuerdo con lo anterior el entendimiento es anterior al conocimiento, pues el conocimiento presupone al entendimiento como facultad de entender principios y conocimientos.

El Estagirita agrega que el entendimiento es una especie de tablilla en la que nada está escrito²³ con lo que da a entender que no hay ideas o significados innatos en las mentes de los hombres. A pesar de lo anterior, como todo pensamiento presupone al entendimiento -el cual es una facultad del alma racional-, entonces todo lo que emane del entendimiento es lo mismo para todos. Resumiendo lo dicho por Aristóteles, las ideas o significados son los mismos para todos no sólo por la universalidad de los objetos significados, sino también por la universalidad del entendimiento que es una facultad del alma racional, de la cual participan todos los hombres. El esquema de la propuesta anterior es:

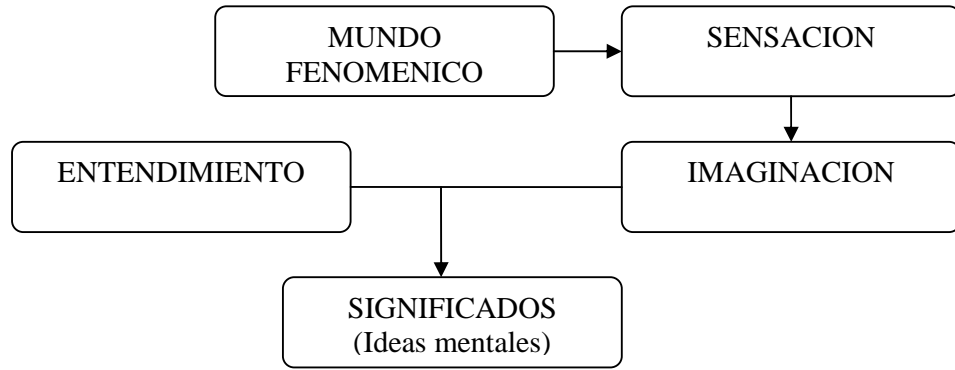
¹⁹ Aristóteles. *Metafísica*, 980^a. (Tr. Tomás Calvo Martínez). España. Editorial Gredos. 2000. pp. 567.

²⁰ Aristóteles. *Acercas del alma*, 427b.

²¹ *Ibíd.* 427b.

²² *Ibíd.* 429^a.

²³ *Ibíd.* 430^a.



Después de analizar la propuesta de Aristóteles, la respuesta que encuentro para la pregunta ¿cuál es el origen de las ideas mentales y su universalidad? es: el entendimiento es el origen de las ideas mentales o significados y de su universalidad, pues al ser una facultad del alma racional que posibilita la generación de determinadas ideas mentales fija que todos los seres racionales posean un mismo grupo de significados similares.

Para finalizar deseo comentar que la teoría aristotélica del pensamiento es del tipo que postula una postura intermedia entre el innatismo y el empirismo, pues sostiene que las condiciones necesarias para el pensar son la experiencia de lo fenoménico y la posesión de una capacidad de intelegir que es innata. También cabe señalar que el entendimiento nos determina a representarnos las cosas de un modo, por ello es que las ideas mentales son universales semánticos. Respecto a lo anterior me surge una duda, a saber ¿por qué el entendimiento nos determina a representarnos las cosas de un modo y no de otro? Platón con su teoría de las formas responde a la pregunta anterior, al decir que los nombres son manifestaciones de formas universales y existentes, pero Aristóteles al negar la existencia de las formas no puede responder lo mismo. Pienso que El Filósofo trata de responder a la pregunta que ahora nos ocupa argumentando que el entendimiento posee las ideas mentales como disposiciones, pero siento que esta respuesta deja un velo de misterio.

LOS ESTOICOS

A pesar de estar centrada en temas éticos, la escuela estoica –una de las cuatro corrientes filosóficas post-aristotélicas- fundada por Zenón de Citio (340-265 a. C.), desarrolló una teoría gnoseológica de carácter empirista que está acompañada por una teoría general del signo –de corte convencionalista- que algunos estudiosos señalan como la primera de su tipo.

La perspectiva estoica se caracteriza por rechazar la doctrina platónica de las formas tanto en su extensión ontológica como gnoseológica y semiótica. En el terreno ontológico los estoicos consideraban que lo único que existe son seres individuales. Algunos comentaristas ven en la anterior propuesta estoica un eco de las palabras de Antístenes (444-368 a. C.): ‘veo un caballo pero no la caballeidad’. El hecho que los estoicos piensen que lo único existente son los entes particulares es de suma importancia, pues aquella afirmación implica una negativa a la creencia en la existencia de formas metafísicas o mentales que funcionen a modo de fundamento ontológico de los entes fenoménicos, es decir, los estoicos rechazan en su totalidad cualquier teoría realista.

En el plano gnoseológico la proposición ontológica de los filósofos del pórtico tiene la consecuencia de que el único origen de los significados y todos los elementos que constituyen al pensamiento es la sensación. Dicen los estoicos: la sensación produce impresiones en el alma y a partir de ellas se genera el resto del pensamiento. Apoyándose en lo anterior, algunos estudiosos de la historia de la filosofía califican la teoría gnoseológica y semiótica estoica no sólo de empirista, sino también de sensista. Cleantes (310-230 a. C.) proponía que la mente humana es una especie de superficie de cera en donde la sensación deja huellas que quedan impresas en la mente. Esta opinión fue duramente atacada por Crisipo (280-209 a. C.) y otros estoicos que argumentaban que las impresiones no pueden permanecer en la mente de la misma forma en que un sello permanece en una superficie de cera, pues si la mente es concebida como pneuma o algo más liviano ¿cómo podría grabarse algo en ella?

Si bien los estoicos piensan que los significados y el pensamiento se inician con la sensación y que sin ella es imposible la elaboración en la mente de cualquier significado, no por eso opinan que la mente humana tiene un papel meramente pasiva en la producción de los significados. Según los intelectuales del pórtico, a partir de las sensaciones la parte racional del alma es capaz de construir imágenes nuevas, a saber: los llamados significados o conceptos. Los significados son representaciones generales producidas por la mente a partir de las impresiones individuales producidas por la sensación. Agregan los estoicos que los significados no tienen existencia real, sino que son representaciones en el alma, en cuya producción participamos nosotros.

Zenón [y sus seguidores] dicen que los conceptos no son cosas ni cualidades, sino representaciones del alma al modo de cosas y cualidades. Ellos eran denominados ideas por los antiguos. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas no tienen existencia real y que nosotros participamos [en la producción] de los conceptos y encontramos los casos de los llamados nombres comunes.²⁴

De acuerdo con el párrafo antes citado, la filosofía estoica por un lado se aparta del pensamiento platónico que postula la existencia de entidades metafísicas que son la esencia formal de todo cuanto existe, y por otro lado se agrupa con la propuesta de Aristóteles que afirma que los conceptos son entidades mentales producidas por una facultad del alma, la cual podemos llamar entendimiento.

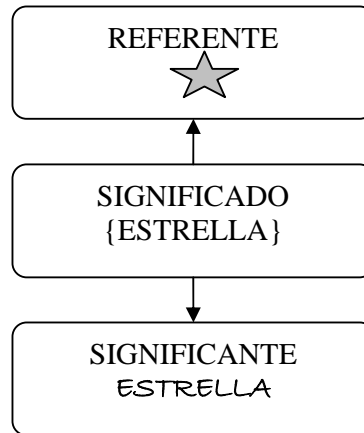
Regresando al tema de la producción de los significados, el entendimiento forma los significados utilizando una serie de criterios con los cuales la mente subsume las diferentes impresiones sensibles bajo una representación general o concepto. Los criterios para subsumir las diversas impresiones son: semejanza, analogía, transposición, composición y contraposición. Respecto a lo anterior cabe señalar que para los estoicos los significados no son innatos, pues son construcciones de la mente humana. Por otra parte, agregan que la facultad de generar los conceptos a partir de la agrupación de las impresiones con los criterios de semejanza, analogía, transposición, composición y contraposición sí es innata. Lo anterior me lleva a pensar a la mente humana como un programa que está diseñado para procesar la información que recibe a través de la sensación bajo los criterios de semejanza, analogía, transposición,

²⁴ *Los estoicos antiguos: fragmentos*. (Tr. Ángel J. Cappelletti). Barcelona. Editorial Gredos. 2002. p. 35.

composición y contraposición, lo cual hace que todos los seres humanos piensen las cosas de un mismo modo. Pienso que lo anterior echa luz en el problema que Aristóteles no logró resolver, a saber, el por qué el entendimiento representa las cosas de un modo y no de otro. Los estoicos dicen que el entendimiento forma los significados a partir de la sensación y de cinco principios, los cuales determinan al pensamiento a representarse las cosas de un modo y no de otro.

Los estoicos también consideraban que existen significados comunes que son universales, los cuales se diferencian de significados especializados que se derivan de experiencias que no todos los seres humanos experimentan. Los significados comunes se originan a partir de impresiones que todos los seres humanos experimentan como el sol, el cielo, etcétera. Cabe señalar que los significados comunes no son innatos, pues los estoicos niegan la existencia de significados innatos. Los significados comunes son universales y esta característica la poseen por ser producto del entendimiento y de la universalidad de ciertas experiencias.

La teoría gnoseológica de los estoicos se completa con una teoría de los signos, en la cual el signo es considerado como una unidad de tres elementos, a saber: significante, significado y referencia. De los tres elementos constituyentes del signo dos son materiales y uno inmaterial. Los constituyentes materiales son el significante y el referente. El primero es la marca visual o sonora y el segundo es el objeto material al cual hace referencia el primero. El significante alude al referente gracias a la mediación del significado. El significado son los conceptos que son generados por la facultad de significar y es el elemento inmaterial del signo. El esquema de la relación semiótica entre referente, significado y significante es:



Quisiera finalizar esta sección dedicada al estoicismo respondiendo la pregunta ¿cuál es la naturaleza del significado? Los estoicos sostienen que el significado es una idea mental producida por la interrelación de dos facultades del espíritu humano, a saber: el intelecto y la sensación. Dentro de los significados algunos son comunes y otros no. Los significados comunes tienen la cualidad de ser universales. La universalidad de los significados comunes no se debe a que ellos existan a priori en la mente humana, sino a la interrelación entre el intelecto y experiencias comunes.

1.4.

EDAD MEDIA

La filosofía medieval se caracteriza por ser un esfuerzo de los pensadores cristianos para hacer compatibles las teorías paganas de la filosofía griega con la doctrina cristiana. La reflexión medieval respecto a los fenómenos del significado y el pensamiento es un claro ejemplo de la forma en que los filósofos medievales contextualizaron la filosofía griega dentro del cristianismo.

En la edad media la reflexión en torno a las preguntas sobre la naturaleza, origen y constitución del pensamiento y de los significados fue llamada ‘el problema de los universales’. El problema de los universales se resume en la siguiente fórmula: ¿los significados son entidades existentes o sólo son convenciones? En el caso de que sean entidades existentes ¿son materiales o inmateriales? Y finalmente ¿están separados o no

de los objetos sensibles? Los pensadores medievales desarrollaron tres propuestas respecto al problema de los universales, a saber: 1) realismo exagerado, 2) realismo moderado y 3) nominalismo.

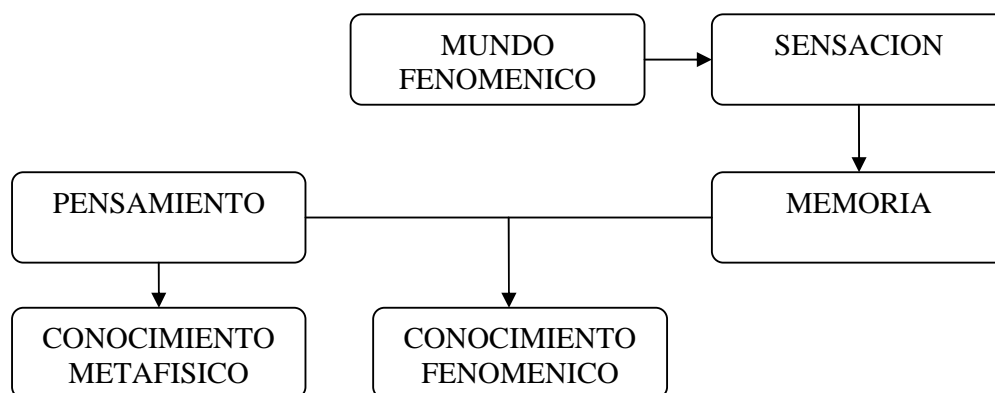
El realismo exagerado argumenta que los significados corresponden a una realidad que existe por sí y que se localiza en la mente de Dios. También argumenta que la única forma de sostener la objetividad y certeza del conocimiento humano es proponiendo una correspondencia exacta entre el pensamiento y las formas, las cuales están contenidas en la mente de Dios. Cabe añadir que el realismo exagerado está basado en las doctrinas platónicas de la reminiscencia y de las formas. Por lo mismo, los defensores del realismo exagerado consideran que las cosas que los significados significan no son entes fenoménicos, sino realidades metafísicas. Los exponentes más representativos de esta postura son: los neoplatónicos, San Agustín (354-430) y Guillermo de Champeaux (1070-1120).

En la teoría gnoseológica de San Agustín puede notarse un desdén por la sensación; pues el Obispo de Hipona dice que el grado más bajo de conocimiento es el obtenido a través de la sensación. Agrega nuestro pensador que el conocimiento de los entes fenoménicos está posibilitado por la facultad del recuerdo que permite evocar algo estando ese algo ausente.²⁵ Pero el conocimiento humano no se limita a los hechos del mundo fenoménico, sino que abarca también hechos que nunca percibimos por los sentidos, a saber: los números, la bondad, Dios mismo, etcétera. Los hechos que no percibimos a través de los sentidos nacen del interior del hombre y el conocimiento de dichos hechos se da por el proceso de la reflexión; la cual recoge, distingue y ordena lo que ya contenía la memoria de manera indistinta y confusa.²⁶

De lo anterior deduzco que San Agustín establece la existencia de dos conocimientos, a saber: el conocimiento de los hechos fenoménicos y el conocimiento de los hechos no fenoménicos. El primero lo llamaré conocimiento fenoménico y al segundo lo llamaré conocimiento metafísico. Lo anterior se puede representar gráficamente de la siguiente forma:

²⁵ San Agustín. *Confesiones*. (Tr. Pedro Rodríguez de Santidrián). Madrid. Alianza Editorial. 1999. p. 249.

²⁶ Ídem. p. 253.



Cabe agregar que el conocimiento metafísico no se adquiere a través de la experiencia sino de la reflexión, por lo cual San Agustín considera que para que el hombre encuentre el conocimiento divino o metafísico en su interior es necesaria la intervención de Dios.

Dice el Obispo de Hipona que Dios tiene en su mente ideas divinas; las cuales son los modelos racionales y esenciales de todo cuanto fenoménica y no fenoménicamente existe. Agrega nuestro pensador que el hombre conoce dichas ideas divinas por la gracia e iluminación de Dios.²⁷ En resumen, la gnoseología agustina es realista porque concede existencia real a las ideas divinas; las cuales al emanar directamente de Dios son inmutables, eternas y universales. Para finalizar cabe indicar que el conocimiento metafísico es semánticamente universal porque es la imagen de las ideas divinas de Dios.

Además de lo expuesto anteriormente sobre la gnoseología realista de San Agustín, el realismo exagerado tiene implicaciones ontológicas, pues no sólo argumenta la universalidad del conocimiento metafísico, sino que también supone que el mundo fenoménico tiene como sustento formal a entidades metafísicas existentes en la mente de Dios. Guillermo de Champeaux decía que la misma esencia formal está presente en cada uno de los miembros individuales de una misma especie y dichos miembros difieren entre ellos no sustancialmente sino accidentalmente. Abelardo

²⁷ Ídem. p. 269.

(1079-1142) mostró las contradicciones de dicha teoría al decir que, si la especie humana está substancialmente presente al mismo tiempo tanto en Sócrates como en Platón entonces Sócrates es Platón y está en dos lugares al mismo tiempo, de tal forma que viola el principio de no contradicción.²⁸ También dice que el realismo exagerado a un nivel ontológico conduce al panteísmo, pues al ser Dios la substancia divina, entonces todas las demás substancias serían idénticas a ella. Dichos problemas –añadidos a otros- conducirían a los pensadores medievales a alejarse del realismo exagerado y proponer en su lugar un realismo moderado.

Mientras el realismo exagerado está basado en el pensamiento platónico, el realismo moderado sigue la propuesta aristotélica que he expuesto algunos párrafos atrás. Abelardo –el mismo que mostró las contradicciones del realismo exagerado de Guillermo de Champeaux- afirmó que los significados son nombres y no cosas; es decir, separa el plano ontológico del lógico y sostiene que la universalidad sólo debe predicarse de los significados y no de los individuos. Santo Tomás (1224-1274) recupera la propuesta de Abelardo y dice que sólo existen individuos particulares y que los significados son abstracciones hechas a partir de la experiencia que el hombre ha tenido de los seres particulares, por ejemplo: existen individuos humanos y la universalidad del concepto humanidad es resultado de una abstracción mental.

Es preciso, por tanto, afirmaré que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.²⁹

Dice Santo Tomás que el proceso de construcción de significados inicia cronológicamente cuando los objetos actúan sobre los sentidos. La sensación es un acto conjunto del alma y el cuerpo y no sólo del alma como piensa Platón. La sensación es la aprehensión de objetos particulares y no puede obtenerse un significado general únicamente a partir de la experiencia particular, por lo que es necesario que el entendimiento humano realice una abstracción.³⁰ El significar inicia cronológicamente

²⁸ Principio de no contradicción: 1) una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias.

²⁹ Santo Tomás. *Suma Teológica*. (Tr. Manuel Ubeda Purkiss). Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1959. 1 q-85 a-1.

³⁰ *Ibíd.* 1 q-86 a-1.

en la sensación, pero su posibilidad es debida a la presencia del entendimiento como una facultad del alma humana. Cabe aclarar que un significado general no es una imagen de lo percibido, pues tanto la imagen de lo percibido como lo percibido es particular. Agrega nuestro autor que:

Mientras que el entendimiento humano, que es el ínfimo en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, se halla en potencia respecto a sus inteligibles, y al principio es 'como una tabla raza en la cual no hay nada escrito', según se expresa el Filósofo.³¹

De acuerdo con lo anterior podemos anticipar que Santo Tomás no piensa que el pensamiento humano incluya significados innatos, lo cual se confirma en el siguiente párrafo:

En segundo lugar, pone de manifiesto la falsedad de esta explicación el hecho de que, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de las cosas que ese sentido percibe; y así, el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores. Cosa que no sucedería si en el alma hubiesen sido influidas naturalmente las razones de todas las cosas inteligibles.- Por consiguiente, se ha de decir que el alma no conoce las cosas corporales mediante especies naturalmente infusas.³²

En el párrafo anterior Santo Tomás sostiene que no hay ideas o significados innatos, sino una facultad innata de significar, a saber, el intelecto, el cual al ser estimulado por la percepción produce significados. Lo anterior el Aquinense lo recupera de la teoría aristotélica como puede verse en la *Suma Teológica*, 1 q-79 a-1.

A modo de conclusión, cabe señalar que mientras el realismo exagerado postula que la única realidad existente es la de entidades metafísicas y que los significados son representaciones de dichas entidades, el realismo moderado sostiene que lo único existente son las cosas particulares a partir de las cuales no puede generarse ningún significado general. El realismo moderado también sostiene que los significados son producto de la facultad innata del intelecto, el cual a partir de las cosas particulares abstrae significados generales. De acuerdo con lo anterior concluyo que para el

³¹ *Ibíd.* 1 q-79 a-2.

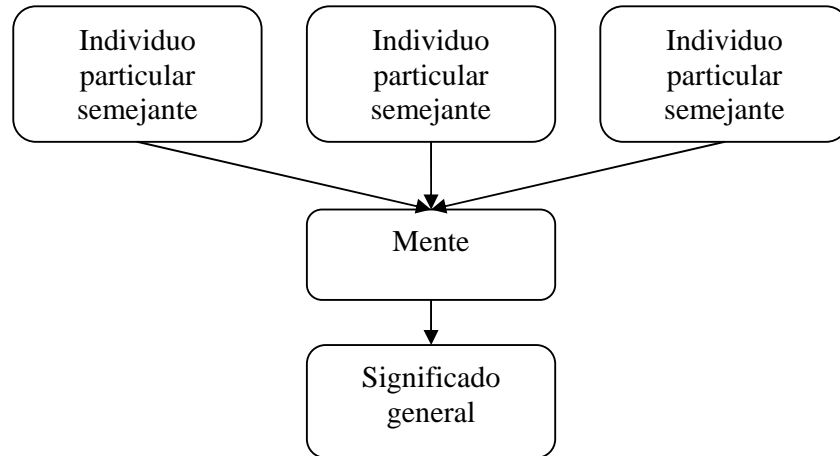
³² *Ibíd.* 1 q-84 a-3.

realismo moderado el intelecto es la facultad de construir significados a partir de la percepción de las cosas particulares.

Pese a que Santo Tomás rechaza el realismo en el plano del pensamiento humano, en el plano ontológico el Aquinense no rechaza del todo la postura realista, pues -contraria a la postura que él sostiene respecto a los conceptos universales- nuestro autor dice que las cosas individuales son semejantes entre sí porque Dios crea cosas con naturalezas semejantes a partir de ideas que se encuentran en su mente.

La tercera propuesta medieval respecto al problema de los universales es el nominalismo. El mayor exponente de esta propuesta es Guillermo de Ockham (1290-1349). Ockham pensaba que los significados son términos que significan cosas individuales y que las representan en las proposiciones. En contra del realismo exagerado argumentaba que solamente existen cosas individuales y por el simple hecho de que algo exista ese algo es individual, por lo que es imposible que existan universales pues de existir tendrían que ser individuales y no universales. A partir de lo anterior podemos notar en el pensamiento de Ockham una fuerte influencia de la propuesta tomista, además de escuchar ecos del estoicismo.

Según Ockham los significados universales son únicamente actos del entendimiento, lo cual implica que ningún universal tiene existencia fuera del entendimiento, es decir, todo aquello que es predicable de muchas cosas está en el entendimiento y no pertenece a la esencia de ninguna sustancia. Lo anterior implica que no hay ninguna entidad metafísica que subyazca a los significados. A partir de lo anterior podría pensarse que los significados universales son construcciones ficticias, pero los significados universales no son ficciones porque son abstracciones mentales de cosas existentes. Añade Ockham que los significados universales se forman a partir de las semejanzas que hay entre las cosas individuales, es decir: Platón y Sócrates son más semejantes entre sí que respecto a las demás cosas y ese hecho tiene su reflejo en la formación del significado universal {HOMBRE}. En otras palabras, no hay ningún fundamento ontológico que sea compartido por Sócrates y Platón sino que la naturaleza de Sócrates y la naturaleza de Platón son semejantes. Una forma de esquematizar la propuesta nominalista de Ockham es la siguiente:



Para finalizar agregó que aunque la postura de Ockham respecto a la cognición no difiere en nada con la postura de Santo Tomás, el dato importante para nuestra investigación es el hecho que Ockham rechaza la postura tomista respecto a la causa de las semejanzas de las cosas, pues dice Ockham que las semejanzas entre las cosas son simples semejanzas y que no hay nada metafísico que subyazca a ellas; lo cual implica una teoría lógica que no tiene ningún rasgo realista y que marca su distancia respecto a la ontología y la metafísica.

RESUMEN

Durante el capítulo primero he podido identificar dos perspectivas respecto a la naturaleza del significado que la filosofía antigua desarrolló, a saber: 1) perspectiva realista y 2) perspectiva convencionalista. La primera considera que el significado es una representación que el alma elabora de una entidad ontológica real, la cual existe separadamente del mundo fenoménico. La segunda considera que el significado es una entidad mental –producto de la actividad propia de la mente humana-, la cual al no tener una relación natural con su objeto significado es convencional.

Es importante subrayar que ambas perspectivas comparten la característica de ser idealistas, es decir, de considerar al significado como una idea.

Por otra parte, he podido ver que las implicaciones ontológicas del realismo orilló a los pensadores a elaborar una postura intermedia entre el realismo y el convencionalismo, a saber, el realismo moderado. Sin embargo, las contradicciones lógicas que suponían los planteamientos realistas -tanto en realismo como en el realismo moderado- produjo que Guillermo de Ockham elaborara su postura nominalista, la cual separó a la filosofía de la teología, permitiendo el desarrollo de la futura filosofía racional.

CAPITULO 2

EL RACIONALISMO DEL SIGLO XVII

La filosofía racionalista se desarrolló a partir de hechos culturales, políticos, históricos y filosóficos que permitieron que el pensamiento del siglo XVII fuera innovador. Los hechos a los que me refiero son: 1) el movimiento ockhamista, 2) el renacimiento y 3) el movimiento científico.

1) Retomando planteamientos tomistas y estoicos el movimiento Ockhamista separó la filosofía de la teología, y fue una fuerte influencia para que los pensadores desarrollaran la filosofía como una disciplina independiente de la teología. Esto no quiere decir que en el discurso filosófico posterior al ockhamismo no estén presentes discusiones teológicas, pues Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant tienen extensas discusiones en torno a argumentos destinados a demostrar la existencia de Dios. Pero la forma en que estos pensadores modernos tratan las discusiones teológicas es totalmente diferente a la forma en que las abordaron los filósofos clásicos y medievales, pues mientras los medievales consideran la creencia en la existencia de Dios como un acto de fe, los filósofos racionalistas piensan a Dios como un principio racional y lógico.

2) El renacimiento es un periodo que abarca desde finales del siglo XIV hasta el fin del siglo XVI. Durante dicho periodo se dio una renovación del pensamiento, pues se pasa de una perspectiva teocéntrica a una perspectiva donde la preocupación central de los filósofos y los artistas es el hombre y la naturaleza. La perspectiva de los pensadores renacentistas buscó romper con la tradición medieval, para arrojarse al estudio de la naturaleza y del hombre desde un punto de vista en el que los dos anteriores no estuvieran a la sombra de Dios. Basta señalar como ejemplo de lo anterior la *Oración sobre la dignidad del hombre* de Juan Pico de la Mirandola (1463-1494) en la que el también llamado Príncipe de la Concordia dice:

Decretó al fin el supremo Artesano que, no podía darse nada propio, fuera común lo que en propiedad a cada cual se había otorgado. Así pues, hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocándolo en el centro del mundo, le habló de esta manera: ‘No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a causas algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en este mundo.’³³

De acuerdo con lo anterior puedo decir que la obra de Pico de la Mirandola es una invitación para salir a conocer el mundo sin ataduras ni velos que cubran nuestros ojos, pues para eso hemos sido hechos. Dicha invitación fue bien recibida por artistas como Leonardo da Vinci (1452-1519), quien se dedicó a estudiar las proporciones del cuerpo humano y la de los objetos de la naturaleza. Dice Leonardo sobre la ciencia de la pintura:

Ninguna humana investigación puede ser denominada ciencia si antes no pasa por demostraciones matemáticas.
Principio de la pintura es el punto; síguele la línea, la superficie y el cuerpo, que de tal superficie se viste.³⁴

En las palabras de Leonardo da Vinci podemos encontrar el rastro de un fenómeno que nació durante el renacimiento pero que fue desarrollado posteriormente, a saber, el movimiento científico.

3) Sobre el movimiento científico podremos preguntarnos ¿Qué tiene que ver Leonardo da Vinci con el movimiento científico? Y por respuesta digo que si el renacimiento es un arrojado entusiasta por conocer el mundo lejos de los viejos dogmas de la edad media, entonces los pensadores necesitaron desarrollar un nuevo método y nuevas técnicas para hacerlo.

Los científicos de aquella época desarrollaron lo que hoy conocemos como el método científico. Las características de dicho método son la experimentación directa

³³ Juan Pico de la Mirandola. *Oración sobre la dignidad del hombre*. México. Editorial Ramón Llaca y Cia., S.A. 1996. p. 105.

³⁴ Leonardo da Vinci. *Tratado de pintura*. México. Editorial Ramón Llaca y Cia., S.A. 1996. p. 32,33.

sobre la naturaleza, y la rigurosidad argumental. Por otra parte el nuevo paradigma científico de la época fue la matematización del mundo. Lo anterior quiere decir que los científicos pensaban que todo lo que es parte del mundo es susceptible de ser medido y pesado, por lo que los estudiosos de aquellos tiempos intentaron explicar el mundo usando las matemáticas.

Trabajando al lado de la naciente ciencia y buscando resolver sus necesidades, la filosofía también se avocó a desarrollar un método que garantizara la verdad y validez de sus razonamientos. En su estudio introductorio al *Discurso del método* Francisco Larroyo comenta que la cuestión que inaugura la filosofía racionalista es el problema del método. Las palabras de Larroyo son respaldadas por el hecho de que Descartes –antes de abordar cuestiones referentes a la esencia de las cosas- se aboca a responder la pregunta que interroga sobre la capacidad del hombre para conocer la esencia de las cosas. De acuerdo con lo anterior, una pregunta central de la filosofía racionalista es ¿cuál es el camino que ha de recorrer el pensamiento para alcanzar el conocimiento verdadero?

Los filósofos racionalistas respondieron a su necesidad de metodología siguiendo los pasos de la naciente ciencia. Es decir, si el nuevo método para conocer la naturaleza está basado en las matemáticas y el uso de la razón, entonces los filósofos racionalistas como Descartes, Spinoza y Leibniz –quienes no solamente fueron filósofos sino también matemáticos–, al seguir el paradigma de la época, buscaron resolver los problemas filosóficos de una forma puramente lógica y racional. Inspirándose en el modo en que las matemáticas establecen sus principios, los pensadores racionalistas elaboraron modelos y sistemas destinados a ordenar el conocimiento para hacer de este un conjunto de verdades certeras.

Las reflexiones que los racionalistas elaboraron los condujeron a discutir cuestiones en torno a la naturaleza de las ideas y el pensamiento, las cuales han sido inspiración de innumerables trabajos filosóficos y lingüísticos entre los que se encuentra la Metalengua de la Semántica Natural. Después de esta breve introducción abordaré el pensamiento de las dos figuras representativas del racionalismo que son influencia para la MSN de Anna Wierzbicka, a saber: René Descartes y Leibniz.

RENE DESCARTES

Descartes (1596-1650) fue el tercer hijo de un consejero del Parlamento de la Bretaña, por lo que tuvo acceso a una educación privilegiada. Estudió en el colegio de La Flèche dirigido por los padres de la Compañía de Jesús. En dicho recinto nuestro autor desarrolló y fomentó su amor por el saber; especialmente el matemático –el cual encontraba certero en sus razonamientos³⁵-. Pero al finalizar sus estudios en el colegio jesuita la vida intelectual de Descartes sufrió un giro que lo ha colocado históricamente como el padre de toda la filosofía moderna. Dice Descartes:

Pero tan pronto como terminé de aprender lo necesario para ser considerado como una persona docta, cambié enteramente de opinión porque eran tantos y tan grandes mis errores y las dudas que a cada momento me asaltaban, que me parecía que instruyéndome no había conseguido más que descubrir mi profunda ignorancia.³⁶

Lo que Descartes manifiesta en el párrafo anterior es un fenómeno común que la mayoría de los filósofos han sufrido y que las palabras de Sócrates ‘yo sólo sé que no sé nada’ lo expresan muy bien. El deseo de encontrar verdades certeras que se origina a partir del hecho de descubrir que el conocimiento poseído es frágil y dudoso no diferencia en nada a Descartes del resto de los pensadores –incluyendo a los medievales-. La originalidad del pensamiento cartesiano se debe a dos características, a saber: 1) su mirada crítica hacia todo el conocimiento y –sobre todo- 2) la confianza que tiene Descartes en su capacidad para encontrar verdades absolutamente certeras a partir del sólo uso de su razón.

Como ya he dicho, Descartes sostenía una gran desconfianza hacia todo el conocimiento que había adquirido a través de sus profesores, de los libros y también de la sensación. Ninguna disciplina artística, retórica o argumentativa le parecía que estuviese en posesión de verdades certeras y las opiniones de los antiguos sabios o de

³⁵ René Descartes. *Discurso del Método*. En René Descartes. *Discurso del método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*. México. Editorial Porrúa. 1998. p. 11.

³⁶ *Ibíd.* p. 10.

sus profesores no le parecían sólidas e infalibles.³⁷ Partiendo de lo anterior y añadiendo el deseo de poder distinguir lo verdadero de lo falso, Descartes tomó la decisión de construir a partir de cero todo su conocimiento haciendo uso únicamente de su razón.

Digo esto porque yo me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron, para sustituirlas con otras si mi razón las rechazaba o para reafirmarme en ellas si las encontraba a su nivel.³⁸

Cuando digo que Descartes se propuso reconstruir su conocimiento a partir de cero no debe entenderse literalmente, pues lo que Descartes se propone hacer es un análisis profundo y extenso de las bases sobre las cuales se erige su conocimiento para –al ser las bases sólidas- poder construir un conocimiento certero. Descartes fue muy cuidadoso para lograr el buen fin de su propósito y por ello previamente desarrolló un método que le guiara en su ardua labor.

El método cartesiano consta de cuatro reglas que cumplidas de tal modo que ni por una sola vez fueran infringidas bajo ningún pretexto, son suficientes para encontrar bases sólidas para el conocimiento humano. La primera regla del método dice: no tomar por verdadero nada que con toda evidencia sea reconocido como tal. Sobre esta primera regla cabe hacerse la pregunta ¿qué tipo de evidencia nos permite reconocer una verdad? La evidencia que Descartes exige no se deriva de la experiencia o de la sensación y tampoco de la fe, sino que aquello que se manifiesta como una verdad indudable al espíritu es claro y distinto ante la razón. Ahora cabe hacer la pregunta ¿qué es algo claro y distinto? Para resolver esta pregunta es necesario analizar las restantes tres reglas del método cartesiano. Pero antes de pasar a las siguientes reglas sólo quiero añadir que la primera regla del método cartesiano es lo que la tradición filosófica ha llamado la duda metódica. La duda metódica consiste en someter sistemáticamente a duda todas las opiniones y conocimientos que se tienen para llegar a establecer con las siguientes reglas del método cartesiano los principios indudables del conocimiento.

La segunda regla del método consiste en dividir cada una de las dificultades con que se encuentra el espíritu en tantas partes como sea posible. Esta segunda regla

³⁷ *Ibíd.* pp. 10, 11, 12.

³⁸ *Ibíd.* p. 14.

consiste en el análisis del conocimiento, es decir, en descomponer el conocimiento hasta llegar a ideas simples que sean claras y distintas. Dice Descartes:

Por la misma razón, aunque esas cosas generales –un cuerpo, unos ojos, unas manos- sean imaginarias, hay que confesar por lo menos que han existido otras más simples y universales todavía, pero reales y verdaderas, de cuya mezcla –lo mismo que de la de colores, del ejemplo anterior- se han formado, verdaderas y reales o fingidas y fantásticas, las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento.

...sin preocuparse de si existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Esté despierto o esté dormido, dos y tres son cinco y el cuadrado tiene cuatro lados; verdades tan claras como éstas no pueden calificarse de falsas o inciertas.³⁹

El análisis que propone Descartes tiene la finalidad de llegar a nociones o significados que no puedan ser descompuestos en significados más simples, es decir, que no puedan ser definidos por algún otro significado, en otras palabras, los significados a los que se llega en última instancia con el análisis son analíticos. Los significados analíticos son aquellos que son claros y distintos porque su simplicidad y naturaleza puramente racional los hace ser indudables. Cabe aclarar que Descartes no se compromete a sostener que aquellas ideas que le resultan claras y distintas tengan una existencia material, sino que solamente afirma que las ideas claras y distintas residen y se encuentran en él como modos del pensamiento.⁴⁰

De acuerdo con lo dicho anteriormente es importante señalar que para Descartes la naturaleza de los significados es puramente racional, es decir, no son producto de la sensación y no es la imagen o la reproducción de entidades metafísicas, sino que es el producto de la actividad pensante del sujeto racional o cogito.

Siguiendo con lo anterior, parece que Descartes no tiene una postura fija respecto al origen de las ideas claras y distintas; pues en algunas obras sugiere que el espíritu humano posee de forma innata las ideas,⁴¹ y en otras argumenta que las ideas claras y distintas no son innatas, sino que la facultad innata de pensar hace que el

³⁹ René Descartes. *Meditaciones metafísicas*. pp. 56 – 57.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 63.

⁴¹ René Descartes. *Discurso del método*. p. 34.

hombre piense algunas cosas de cierta forma.⁴² En cualquiera de los dos casos nuestro pensador no manifiesta una postura empirista, sino que sostiene una postura que argumenta una naturaleza meramente racional de las ideas claras y distintas.

La tercera regla del método comanda que los conocimientos sean ordenados empezando con los más sencillos y terminando con los más compuestos. Dice Descartes:

Después he examinado cuáles eran los primeros y más ordinarios efectos que pueden deducirse de esas causas; y por ese examen he encontrado cielos, astros, una tierra y sobre esta tierra, agua, aire, fuego, minerales y algunas otras cosas que son las más comunes de todas, las más sencillas y, por lo tanto las más fáciles de conocer.⁴³

Si la segunda regla consiste en hacer un análisis del conocimiento para llegar a los significados analíticos que son el sustento del conocimiento, la tercera regla consiste en hacer una síntesis del conocimiento a partir de los significados analíticos, es decir, en reconstruir el conocimiento a partir de las bases sólidas y certeras obtenidas con el análisis. Esto último nos sugiere una característica más de las ideas claras y distintas, a saber, que son la base semántica que subyace al resto de los significados y pensamientos.

Finalmente la cuarta y última regla del método cartesiano pide que se hagan enumeraciones tan completas y generales que den la seguridad de no haber cometido ninguna omisión.

Respecto al método anteriormente expuesto, deseo recalcar el hecho de que el método cartesiano no tiene implicaciones ontológicas, pues Descartes anhela construir una ciencia de principios simples y generales que sin preocuparse de si existen o no en la naturaleza contengan algo de cierto e indudable.

El primer principio simple al que llega Descartes con su método es la famosa proposición ‘pienso, luego existo’ y la dedujo del siguiente razonamiento: en sus *Meditaciones Metafísicas*, dice nuestro pensador que probablemente nada pueda ser

⁴² DESCARTES, René. *Notas contra un programa* 12. AT VIII b 358.

⁴³ Ídem.

considerado como verdadero, pues no podemos estar seguros de que lo que percibimos sea de esa forma y no de otra. Ni siquiera podemos estar seguros de que poseamos un cuerpo, pues el cuerpo lo percibimos mediante los sentidos y estos últimos no son de confiar.⁴⁴ En este devenir de dudas e inseguridades Descartes llega a su primer principio indudable, a saber: que él no está seguro de poseer un cuerpo, ni de que existan las cosas que le rodean, pero de algo de lo cual sí está seguro es de que es algo que piensa y que en ese momento está dudando. Lo anterior nuestro pensador lo resume en la famosa proposición 'pienso, luego existo'.⁴⁵ La anterior proposición señala que el pensamiento es la actividad primordial del sujeto existente.

Después de concluir que él es algo que piensa, Descartes reanuda la tarea de buscar significados simples, claros y distintos. Respecto a las cosas que se perciben mediante los sentidos, Descartes no deja de repetir que son dudables porque su naturaleza cambiante así lo determina. Pero está seguro de que esas entidades existen al menos como modos de su pensamiento, pues son cosas que él piensa que percibe.⁴⁶ Lo anterior implica que para Descartes el pensamiento abarca la sensación. A partir de lo anterior, me atrevo a decir que el mundo extenso son ideas pero no claras y distintas.

Dentro de toda la gama de cosas que Descartes como sujeto pensante piensa se encuentra la idea de Dios o de un ser soberanamente perfecto. Nuestro filósofo piensa que la idea de un ser perfecto es tan clara y distinta que sin comprometerse a decir que ese ser existe, la idea en sí es de una naturaleza racional tal, que la hace indudable. El tema de Dios en Descartes es una materia muy discutida en las obras de filosofía. No me detengo en esta discusión porque es irrelevante para la investigación que llevo a cabo. Me basta mencionar que la existencia de Dios es vista por Descartes como una idea racional.

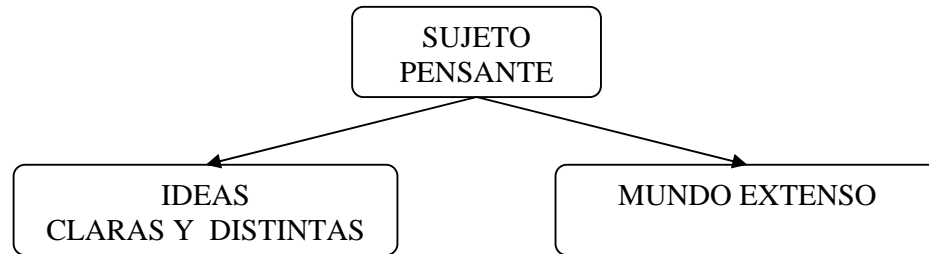
A lo largo de su obra Descartes sostendrá que la proposición 'pienso, luego existo' y la idea de Dios son ideas clara y distintas. A este conjunto de ideas hay que agregar las proposiciones matemáticas que en páginas anteriores ya se había dicho que eran ideas claras y distintas. Para finalizar mi exposición sobre Descartes deseo señalar

⁴⁴ René Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. p. 59.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 60.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 63.

que, nuestro pensador considera que todo cuanto existe emana del sujeto pensante como modos de pensar, y que todo cuanto existe se divide en dos grupos, a saber: lo claro y distinto y lo extenso. En el primer grupo encontramos la proposición ‘pienso, luego existo’, la idea de Dios y las matemáticas. En el segundo grupo se engloban todas aquellas cosas que pensamos percibir mediante los sentidos. Lo anterior puede ser esquematizado de la siguiente forma:



Para finalizar la exposición de Descartes deseo señalar que la diferencia radical entre Descartes y la tradición filosófica es que él no está seguro de que el mundo exterior exista independientemente de él, pero dado que aquello que se presenta como lo externo es objeto de su pensamiento, entonces no duda en postular al sujeto pensante como fuente de todo cuanto existe. No podemos calificar de realista al racionalismo de Descartes porque no postula la existencia real e independiente de las ideas, y tampoco de convencionalista porque la convención tendría que ser pactada con individuos que pertenecen al mundo extenso. Lo que sí puedo concluir es que el racionalismo considera que el pensamiento es de naturaleza puramente racional, pues sólo aquello que es racional puede ser claro y distinto y certero.

2.2

EL CARTESIANISMO

La filosofía de Descartes fue duramente criticada por la teología y posteriormente sus obras fueron introducidas en el Índice de Libros Prohibidos en 1663. A pesar de la fuerte oposición que la teoría cartesiana enfrentó, el pensamiento de Descartes tuvo una aceptación considerable en las universidades de Holanda, en las que los académicos y estudiantes publicaron un sin fin de tratados sobre el cartesianismo defendiéndolo de

los ataques de la iglesia y la teología. En Francia el pensamiento cartesiano fue del dominio popular aunque las autoridades buscaron prohibir la enseñanza del cartesianismo mediante un decreto de 1673. En 1675 la Universidad de Angers intentó obstaculizar la enseñanza del racionalismo y posteriormente la Universidad de Caen hizo lo mismo. A pesar de los intentos de desprestigiar el pensamiento de Descartes, para principios del siglo XVIII los escritos de Descartes habían llegado a ser libros de texto oficiales para la enseñanza de la filosofía en las universidades.

Muchos pensadores del siglo XVII se vieron influidos por el racionalismo de Descartes. Entre dichos pensadores destacan las figuras de Malebranche (1638-1715) quien –a pesar de lo que piensan los escépticos- sostenía que el hombre es capaz de alcanzar la verdad y que nunca hay que dar por verdadero lo que no se muestre como tal con plenitud de evidencia.

Otro pensador que se vio fuertemente influido por el cartesianismo fue Baruch Spinoza (1632–1677), quien –al igual que Descartes- piensa que la única forma de construir un pensamiento sólido es partiendo de principios y axiomas del espíritu tan claros y distintos que nadie que haya comprendido correctamente el sentido de dichos principios y axiomas puede dudar de su certeza.⁴⁷

Aunque ambos pensadores comparten los principios de la perspectiva cartesiana, no por eso debe creerse que no tuvieron aportaciones personales al racionalismo, pues ambos autores se dedicaron a investigar la relación entre la sustancia pensante y la sustancia extensa que Descartes no había sabido resolver. Pero como esa discusión es irrelevante para mi investigación ahora pasaré a la exposición de un autor que es central para la teoría de la Metalengua de la Semántica Natural de Wierzbicka, a saber, Gottfried Wilhelm Leibniz.

⁴⁷ Baruch Spinoza. *Tratado de la reforma del entendimiento*. En SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. (Tr. Lelio Fernández y Jean Paul Margot). Madrid. Editorial Tecnos. 1989. p. 77.

GOTTFRIED W. LEIBNIZ

Leibniz (1646-1716) fue hijo de un profesor de filosofía moral, por lo que a muy temprana edad tuvo acceso a los textos filosóficos de los pensadores clásicos. A los quince años ingresó a la universidad y allí estableció contacto con pensadores modernos como Hobbes (1588-1679), Gassendi (1592-1655), Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) y Descartes. En 1663 se mudó a Jena donde estudió matemáticas y posteriormente jurisprudencia y un doctorado en Leyes. En 1672 fue enviado a París en una misión diplomática y allí estableció contacto con Malebranche. En 1676 Leibniz regresó a Alemania y durante el viaje de regreso visitó a Spinoza.

La teoría gnoseológica de Leibniz es una reacción frente al empirismo inglés, pues en el *Nuevo tratado sobre el conocimiento humano*, Leibniz señala que su obra es el producto de reflexiones que se generaron a partir de la lectura del trabajo de John Locke.⁴⁸ Observa nuestro autor que mientras el filósofo inglés sostiene que el alma humana es una tabla vacía, en la cual se imprimen ideas y principios gnoseológicos a través de la experiencia, por su parte él sostiene que la mente humana posee principios lógicos e innatos que posibilitan el pensamiento y el conocimiento.⁴⁹

Para poder concluir lo anterior nuestro pensador discute que algunas ideas sólo pueden ser explicadas si postulamos la existencia a priori de principios que las sustenten. Por ejemplo ¿cómo obtenemos la idea de identidad si el mundo fenoménico que percibimos mediante los sentidos continuamente está cambiando? ¿De dónde obtenemos la idea de esencia si –como mostró Descartes- las cosas fenoménicas siempre cambian? Ante las preguntas anteriores, Leibniz responde que las ideas de identidad y esencia se deducen de principios de naturaleza racional que el espíritu posee de forma a priori como el de no contradicción, el de razón suficiente y el de la identidad de los indiscernibles.

⁴⁸ LEIBNIZ. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. (Tr. Eduardo Ovejero y Maury). En *Leibniz: discurso de la metafísica, sistema de la naturaleza, nuevo tratado sobre el entendimiento humano, monadología, principios sobre la naturaleza y la gracia*. México. Editorial Porrúa. 2003. p. 71.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 72.

Agrega el autor que la identificación de los principios racionales no se realiza de forma inmediata, sino que es necesaria la reflexión interna.⁵⁰ Con lo anterior Leibniz expresa su cercanía con la teoría de la reminiscencia de Platón, la cual sostiene que el ser humano no conoce las cosas a través de la experiencia, sino mediante el ejercicio de la dialéctica que permite identificar y reconocer la verdad que el alma contiene en sí misma.

Los principios racionales son la base de todo el conocimiento, pues de ellos emanan ideas -como la identidad y la causalidad- que nos permiten conocer el mundo externo. Esto último hace pensar a Leibniz que no podemos aprender nada que de alguna forma tengamos ya en el espíritu, pues el conocimiento es una estructura jerarquizada de ideas que tiene como fundamento los principios racionales, a partir de los cuales se deducen todas las ideas y conocimientos posibles.

Las ideas que emanan directamente de los principios a priori son llamadas de reflexión, pues nacen en nosotros reflexionando sobre nosotros mismos.⁵¹ Por otra parte, Leibniz comenta que no todas las ideas son de reflexión, pues en el *Discurso de la metafísica* nuestro pensador dice que algunas cosas exteriores contienen las razones que determinan a nuestra alma a ciertos pensamientos.⁵² En otras palabras, hay ideas que obtenemos a través de la experiencia como rojo, azul, etcétera. Para finalizar comenta Leibniz que hay ideas mixtas, es decir, ideas que se obtienen tanto por la reflexión como por la sensación. Por ejemplo, las ideas de placer y dolor.⁵³

Con relación a la experiencia cabe agregar que a pesar de que el pensador en turno concede que hay ideas que se obtiene a través de la experiencia, no por eso concede que la percepción de un mundo exterior y extenso sea producto de una facultad ajena a la facultad de pensar, ya que en el *Nuevo tratado del entendimiento humano* Leibniz sostiene que la sensación es posibilitada por razón, pues los sentidos por sí solos no pueden cerciorarnos de la existencia de las cosas exteriores al

⁵⁰ Leibniz. *Discurso de metafísica*. (Tr. Patricio de Azcárate). En *Leibniz: discurso de la metafísica, sistema de la naturaleza, nuevo tratado sobre el entendimiento humano, monadología, principios sobre la naturaleza y la gracia*. México. Editorial Porrúa. 2003. p. 34.

⁵¹ Leibniz. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. p. 136.

⁵² Leibniz. *Discurso de metafísica*. p. 34.

⁵³ Leibniz. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* p. 136.

pensamiento.⁵⁴ En esto último podemos ver una extensión de lo que Descartes ya había señalado respecto a la sensación, a saber, que esta última es un modo de pensar.

Lo anterior es importante porque -en materia de gnoseología- el filósofo alemán sostiene que hay tres tipos de conocimiento humano que difieren entre sí por el grado de certeza, el cual es determinado por el tipo de ideas que en ellos están implicadas. Los tres tipos de conocimiento humano son: conocimiento intuitivo, conocimiento demostrativo y conocimiento sensitivo.

El conocimiento intuitivo se divide en dos tipos, a saber: las verdades de razón y las verdades de hecho. Las verdades de razón encuentran su sustento en los principios a priori y las ideas de reflexión. Las verdades de razón son las también llamadas tautologías, a saber: A es A, no A es no A, y si no A es BC entonces, no A es B. Las verdades afirmativas están sustentadas en el principio de identidad -cada cosa es lo que es- y las verdades negativas están sustentadas en el principio de contradicción -una proposición es verdadera o falsa-. Ejemplos de verdades de razón son: un rectángulo es un rectángulo, y el rectángulo regular no es un no rectángulo. Cabe señalar que la naturaleza puramente racional de las verdades de razón las hace ser indudables, es decir, una vez que el entendimiento las ha comprendido es imposible poner en duda su veracidad.

Por otra parte, las verdades de hecho responden a experiencias inmediatas internas del individuo. Leibniz considera que el primer principio cartesiano -pienso, luego existo- y la idea de la existencia de Dios son verdades de hecho.⁵⁵ Resta señalar que las verdades de hecho también son racionalmente indudables como las verdades de razón, pues las primeras comparten con las segundas una naturaleza puramente racional. De lo anterior se concluye que el conocimiento intuitivo tiene el grado más alto de certeza.

Después de discutir sobre el conocimiento intuitivo y su grado de certeza, dice Leibniz que el conocimiento demostrativo es el que le sigue en grado de certeza. El

⁵⁴ Ídem.

⁵⁵ Leibniz. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Vol. 4. (Tr. Eduardo Ovejero y Maury). Argentina. Editorial Aguilar. p. 24.

conocimiento demostrativo es –como su nombre lo indica- un encadenamiento de conocimientos intuitivos que deriva en la comprobación o elaboración de una verdad. A este encadenamiento Leibniz lo llama razonar.⁵⁶ Dentro de las verdades demostrativas están los razonamientos de las matemáticas y la física, y proposiciones que refieren al mundo fenoménico como el rojo es lo no azul o un árbol es un ser vivo. Es importante señalar que las proposiciones del tipo el rojo es lo no azul o un árbol es un ser vivo, a pesar de presentarse como tautologías no son verdades de razón porque su verdad debe ser demostrada con la experiencia, pues las ideas de rojo, azul, árbol y ser vivo no son ideas de reflexión sino de experiencia.

Continuando con el tema del conocimiento demostrativo, cabe señalar que el hecho de que en la demostración se dé por supuesto el conocimiento intuitivo lleva a Leibniz a postular el axioma que afirma que todo razonamiento viene de cosas ya conocidas y ya concedidas.⁵⁷ A partir de lo anterior Leibniz sostiene que su postura respecto a la naturaleza del conocimiento demostrativo se asemeja a la que Platón desarrolla en el *Menón*, por lo cual nuestro pensador señala:

En este sentido debemos decir que toda la aritmética y toda la geometría existe de una manera innata y virtual en nuestra alma, hasta el punto de que si ponemos atención a lo que ya está en el espíritu y lo ordenamos, podemos actuarlo sin necesidad de ninguna noción adquirida por la experiencia o por la tradición. Y esto lo demostró ya Platón en un diálogo en el que se supone que Sócrates, valiéndose de meras preguntas y sin ninguna enseñanza, le conduce a verdades abstrusas.⁵⁸

Finalmente el conocimiento sensitivo es aquel que establece la existencia de objetos externos a nosotros y tiene un nivel de certeza menor a los conocimientos intuitivos y demostrativos.⁵⁹

Sobre la teoría gnoseológica de Leibniz resta señalar que el autor presenta al conocimiento como una sistematización de ideas y proposiciones que se sustentan unas a otras. En su estudio preliminar al *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, comenta Francisco Larroyo que el orden y la racionalidad son inseparables de la

⁵⁶ Ídem.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 27.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 96.

⁵⁹ *Ibíd.* p. 32.

meditación filosófica de Leibniz.⁶⁰ Lo anterior es entendible si consideramos que nuestro pensador es un filósofo racionalista, y que la finalidad del racionalismo es la de sistematizar el pensamiento filosófico para que este se convierta en fuente de conocimientos y verdades certeras.

Continuando con la idea de sistematizar el conocimiento, Leibniz en su obra *Discurso sobre el arte combinatorio* propone una nueva sistematización en el análisis del conocimiento. Dice nuestro autor que en primer lugar los conceptos deben ser descompuestos en significados simples, pues el filósofo alemán comenta que los significados simples e indefinibles⁶¹ son conocidos por la razón de forma clara y distinta. Una vez que han sido identificadas las ideas claras y distintas o los significados simples, Leibniz procede a asignar un número que represente dicha idea. Con dicha numeración asignada se forma un código que nuestro autor llamó 'el alfabeto del pensamiento humano'. La finalidad del alfabeto del pensamiento humano es la de representar todas las ideas simples, para que con un cálculo matemático se puedan deducir todas las proposiciones posibles y su verdad o falsedad.

Umberto Eco ejemplifica la idea de Leibniz con lo siguiente: descompóngase el concepto {HOMBRE} en dos componentes, a saber, {ANIMAL} y {RACIONAL}. Considérese a los dos componentes del concepto {HOMBRE} como ideas simples y asígneseles un número, por ejemplo: 2 para animal y 3 para racional. Dado lo anterior el concepto {HOMBRE} se representa 2×3 o 6. Agrega Eco que para que una proposición sea verdadera es necesario que –si se expresa en medida fraccional la relación sujeto/predicado– el número del sujeto deba ser divisible por el número del predicado. Por ejemplo: la proposición todos los hombres son animales se representa con la fracción $6/2$ y su verdad se comprueba porque 6 es divisible entre 2. Por el contrario, si al concepto {MONO} se le asigna el número 10, entonces la proposición todos los monos son hombres se representa $10/6$ y su falsedad se comprueba porque 10 no es divisible entre 6.⁶²

⁶⁰ Leibniz. *Discurso de la metafísica, sistema de la naturaleza, nuevo tratado sobre el entendimiento humano, monadología, principios sobre la naturaleza y la gracia*. México. Editorial Porrúa. p. XXVII.

⁶¹ Un concepto indefinible es aquel que no puede ser definido por un concepto más simple que él.

⁶² ECO, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*. (Tr. María Pons). Barcelona. Editorial Crítica. 1999. p. 232

El ejemplo de Eco muestra los alcances que la teoría de Leibniz tiene. Respecto a dicha teoría tengo curiosidad por el modo en que son asignados los números a las ideas simples, pues dicha asignación resulta determinante para los resultados que podamos obtener mediante el cálculo. Comento lo anterior porque me pregunto ¿qué pasaría si a los conceptos {ANIMAL} y {RACIONAL} se les asignaran números diferentes al 2 y al 3, de tal modo que las ecuaciones y sus resultados cambiaran radicalmente?

Para finalizar quiero señalar el aspecto que resulta el más importante para esta investigación, a saber, que el ‘alfabeto del pensamiento humano’ es un lenguaje universal. Lo anterior se deduce de lo siguiente: 1) puesto que el ‘alfabeto del pensamiento humano’ está formado por ideas de naturaleza estrictamente racional, es de suponer que 2) todo ser racional tiene la facultad de ‘percibirlos’. De 1 y 2 se concluye que todos los hombres por ser seres racionales poseen el ‘alfabeto del pensamiento humano’. Agregaba Leibniz que la existencia del ‘alfabeto del pensamiento humano’ debía ser probada mediante un estudio lingüístico que incluyera lenguas no europeas.

RESUMEN

En el capítulo anterior he observado que la filosofía racional es una perspectiva que constituye un sistema filosófico destinado a la búsqueda de verdades claras y distintas. Al deslindarse de la teología, la filosofía racional considera que sólo en la razón pueden ser encontrados fundamentos suficientes para encontrar verdades indudables. De tal forma que el racionalismo concibe la verdad como una tarea exclusiva de la lógica; alejada de la ontología y la metafísica que en la antigüedad y la edad media determinaban los planteamientos lógicos y gnoseológicos.

La filosofía racional planteó la existencia de ideas claras y distintas que todos los seres racionales pueden ‘captar’ por naturaleza. De dicho planteamiento, Leibniz dedujo la existencia de un ‘alfabeto del pensamiento humano’, el cual, por ser de naturaleza racional, es poseído por todos los seres pensantes.

Hasta el momento sólo he mencionado pensadores que han abordado el tema del significado desde una perspectiva racional, metafísica o mental. Sin embargo, a partir de la obra de Emmanuel Kant, nuevos filósofos han observado desde un nuevo punto de vista el fenómeno del significado. Dentro de estos filósofos cabe resaltar a Ernst Cassirer.

En su obra titula *Antropología filosófica*, Cassirer propone que en lugar de definir al hombre como un ser racional, debe ser definido como un ser simbólico.⁶³ La anterior propuesta se debe a que nuestro pensador en turno considera que los seres humanos no se relacionan directamente con las cosas del mundo, sino que envuelven los fenómenos con formas simbólicas, lingüísticas, artísticas, míticas, rituales y religiosas, de tal forma que no puede ver y conocer nada que no esté simbolizado por dichos medios artificiales.⁶⁴

⁶³ CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. (Tr. Eugenio Ímaz). México. Fondo de Cultura Económica. 1963. p. 49.

⁶⁴ *Ibíd.* p. 48.

En las palabras anteriores se puede notar con claridad la influencia del pensamiento kantiano, pues mientras el autor de la *Critica de la razón pura* considera que el ser humano conoce el mundo fenoménico al subsumir sus experiencias particulares bajo categorías gnoseológicas a priori, a saber: unidad, pluralidad, totalidad, realidad, negación, limitación, inherencia, causalidad, comunidad, posibilidad, existencia y necesidad,⁶⁵ Cassirer considera que el hombre conoce el mundo fenoménico al envolver a los fenómenos con categorías simbólicas.

Siguiendo la reflexión de Cassirer, es importante notar que las formas simbólicas -entre ellas el lenguaje- se constituyen en una nueva dimensión de la realidad. Dicha dimensión no está determinada por la racionalidad y objetividad de lo externo, sino por los intereses y los propósitos humanos, que no son fijos e invariables.⁶⁶

En resumen, bajo la perspectiva de Cassirer la lengua no es un medio pasivo para la representación de hechos mentales, sino que la lengua es caracterizada como un factor activo en la constitución del conocimiento del mundo externo. Dicha caracterización del lenguaje fue desarrollada y aprovechada dentro de la antropología y la lingüística por pensadores como Franz Boas, Edward Sapir y Benjamín Lee Whorf. Sobre los que hablaré en los próximos capítulos.

⁶⁵ KANT, Emmanuel. *Critica de la razón pura*. (Tr. Manuel García Morente, Manuel Fernández Núñez). México. Editorial Porrúa. 1991.

⁶⁶ CASSIRER, Ernst. Op. Cit. p. 201.

SEGUNDA PARTE

LA PERSPECTIVA DE LA MSN EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD DEL PENSAMIENTO

En la primera parte de esta investigación realicé un análisis panorámico de diferentes posturas filosóficas en torno al tema del origen y constitución del pensamiento. Como pudo notarse algunas de ellas argumentan la presencia a priori de categorías cognitivas -en el espíritu o en el sujeto pensante- que son la base semántica de todo conocimiento. Dentro de dichas posturas destaco la filosofía racionalista del siglo XVII, porque a partir de la obra de dichos filósofos, -en la década de los sesentas- algunos lingüistas concibieron un proyecto de lingüística semántica destinado a identificar significados universales.

Dentro de dicho grupo de lingüistas se encuentra Anna Wierzbicka, quien adoptó planteamientos teóricos del proyecto de la filosofía racionalista para su propio trabajo y en 1972 -sobre una base de investigación empírica en diversos dominios semánticos de algunas lenguas europeas- en su obra *Semantic primitives* propuso una lista de significados elementales y universales del pensamiento humano a los que llamó Universales Semánticos Primitivos (USPs).

Anna Wierzbicka considera que los USP's no solamente son unidades semánticas sobre las cuales se construyen todos y cada uno de los significados del pensamiento, sino sostiene que los USP's constituyen lo que Franz Boas y Edward Sapir llamaron 'unidad psíquica de la humanidad'.

La unidad psíquica de la humanidad ha sido postulada por dichos antropólogos para argumentar la igualdad gnoseológica de todos los seres humanos sin importar el origen o filiación étnica. Observa Wierzbicka que la creencia en la unidad psíquica de la humanidad se vuelve una postura retórica si no es acompañada de una investigación formal para demostrar la esencia de dicha unidad.⁶⁷ Por la razón anterior nuestra autora

⁶⁷ WIERZBICKA, Anna. *Semantic Universals and Primitive Thought: the question of the Psychic Unity of Humankind*. pp. 23 - 25.

ha decidido elaborar una teoría que esté destinada a probar la existencia de la unidad psíquica de la humanidad. Dicha teoría es la MSN.

De acuerdo con lo anterior es importante señalar que los USP's son un conjunto de elementos semánticos que es compartido por todos los seres humanos y que subyace a todas las diferencias culturales existentes entre los pueblos. Por mi parte pienso que las investigaciones de Wierzbicka han contextualizado la propuesta racionalista de Descartes y Leibniz en un tema central de la antropología, a saber, la diversidad lingüística y cultural, pues a pesar de que nuestra pensadora propone la existencia de un núcleo semántico universal para todos los seres humanos, no niega la diversidad cultural y lingüística existente entre los pueblos⁶⁸. Sobre lo anterior me pregunto ¿en qué sentido es posible hablar de una unidad psíquica de la humanidad en un contexto de diversidad cultural? ¿En que sentido los USP's constituyen la unidad psíquica de la humanidad?

Me parece interesante e importante la teoría de Wierzbicka porque considero que al enfrentar el modelo racionalista –desarrollado por los filósofos en su anhelo de alcanzar la certeza del conocimiento- a preguntas que son propias de una disciplina diferente, la MSN propicia un espacio para la generación de nuevas preguntas y nuevos puntos de vista desde los cuales pueden ser abordados viejos enigmas filosóficos y antropológicos.

La segunda parte de esta investigación esta dedicada al planteamiento de aquellos nuevos puntos de vista y de nuevas preguntas que en torno a la universalidad del significado y la diversidad cultural inspira la MSN.

Iniciaré exponiendo a grandes rasgos los planteamientos generales de la MSN para identificar aquellos aspectos de la teoría que me generan dudas. Posteriormente abordaré por separado dos temas generales que en un primer momento me han llamado la atención, a saber: 1) la posibilidad de hablar de universales semánticos dentro de un ambiente de diversidad cultural y 2) la posibilidad de hablar de universales semánticos dentro de un ambiente de diversidad lingüística.

⁶⁸ WIERZBICKA, Anna. *Understanding Cultures through Their Key Words*. Oxford. Oxford University Press. 1997. p. 18.

CAPITULO 3

PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA MSN

La MSN es una teoría que argumenta la universalidad del pensamiento a partir del principio de la lengua natural:

Semantic primitives and their elementary syntax exist as a minimal subset of ordinary natural language.⁶⁹

El principio de la lengua natural implica dos supuestos importantes, a saber, la existencia de un grupo de elementos semánticos primitivos y la existencia de una sintaxis elemental de dichos elementos semánticos.

Partiendo del hecho que el principio de la lengua natural establece como uno de sus supuestos la existencia de unidades semánticas que conforman dicha lengua natural, es lógicamente congruente que la MSN postule el principio de la semántica primitiva, el cual dice:

There exists a finite set of undecomposable meanings – semantic primitives. Semantic primitives have an elementary syntax whereby they combine to form ‘simple propositions’.⁷⁰

De acuerdo con el principio de la semántica primitiva, existe un conjunto finito de significados primitivos, el cual está presente en todas las culturas y todas las lenguas. Cabe señalar que en la MSN el adjetivo *primitivo* tiene la acepción de lo primero o elemental, es decir, los USP’s son primitivos porque al ser ellos la base semántica a partir de la cual se genera el resto de los significados, entonces todos los significados lógicamente presuponen a los USP’s sin que estos últimos presupongan ningún significado más simple y elemental que ellos.

Los semánticos primitivos que propone Wierzbicka poseen las características de ser: 1) claros y distintos, 2) analíticos y 3) deben ser la base semántica de otros

⁶⁹. GODDARD, Cliff. *Semantic theory and semantic universals*. En *Semantic and lexical universals: theory and empirical finding*. (Ed. Anna Wierzbicka y Cliff Goddard). Amsterdam. John Benjamins Publishing Company. 1994. p. 10.

⁷⁰ GODDARD, Cliff. Op. Cit. p. 8.

significados. Las anteriores características de los semánticos primitivos fueron retomadas de la propuesta cartesiana de la existencia de ideas de naturaleza exclusivamente racional, las cuales –de acuerdo con la doctrina racionalista- son el fundamento de todo el pensamiento humano. Al igual que las ideas claras y distintas de Descartes, los USP’s de Wierzbicka son de naturaleza totalmente racional, es decir, no son generados a partir de la cultura o la experiencia, sino que están presentes en la mente de una forma a priori y no empírica. Observa Gabriel Bourdin⁷¹ que los USP’s parecen ser de carácter innato o al menos lo es la capacidad espontánea de adquirirlos conforme se adquiere el lenguaje. En otras palabras, agrega Bourdin, el hablante común de cualquier lengua natural posee la competencia cognitiva suficiente para ‘captar’ esas nociones.

Continuando con el principio de la semántica primitiva, a partir del estudio comparativo en diferentes lenguas, Wierzbicka ha elaborado una lista de 59 significados que por el momento considera USP’s, a saber:

SUSTANTIVOS
<i>Yo</i>
<i>Tu</i>
<i>Alguien</i>
<i>Algo</i>
<i>Gente</i>
<i>Cuerpo</i>

PREDICADOS MENTALES
<i>Pensar</i>
<i>Ver</i>
<i>Conocer</i>
<i>Sentir</i>
<i>Querer</i>
<i>Oír</i>

DETERMINANTES Y CUANTIFICADORES
<i>Esto</i>
<i>Lo mismo</i>
<i>Otro</i>
<i>Uno</i>
<i>Dos</i>
<i>Mucho</i>
<i>Todo</i>
<i>Alguno</i>

⁷¹ BOURDIN, Gabriel. *Semántica léxica, universales cognitivos y terminología emocional*. En *De las neuronas a la cultura: ensayos multidisciplinares sobre cognición*. (Ed. Rosa Icela Ojeda Martínez) 2007. p. 165.

ACCIONES Y EVENTOS
<i>Hacer</i>
<i>Suceder</i>
<i>Moverse</i>

CONCEPTOS LOGICOS
<i>No</i>
<i>Si</i>
<i>Poder</i>
<i>Porque</i>
<i>Quizás</i>

ATRIBUTOS
<i>Bueno</i>
<i>Malo</i>
<i>Grande</i>
<i>Pequeño</i>

HABLA
<i>Decir</i>
<i>Palabra</i>
<i>Verdad</i>

EXISTENCIA Y POSESION
<i>Hay</i>
<i>Tener</i>

VIDA Y MUERTE
<i>Vivir</i>
<i>Morir</i>

TIEMPO
<i>Cuando</i>
<i>Ahora</i>
<i>Antes</i>
<i>Después</i>
<i>Mucho tiempo</i>
<i>Poco tiempo</i>
<i>Por un tiempo</i>

ESPACIO
<i>Donde</i>
<i>Aquí</i>
<i>Sobre</i>
<i>Debajo</i>
<i>Lejos</i>
<i>Cerca</i>
<i>Lado</i>
<i>Dentro</i>

INTENSIFICADOR
<i>Muy</i>
<i>Mas</i>

TAXONOMIA
<i>Género</i>
<i>Parte</i>

SEMEJANZA
<i>Como</i>

Es importante observar que el listado de USP's está en constante revisión y que a lo largo del desarrollo de la MSN diferentes significados han sido añadidos o eliminados de la lista de USP's.

Como ya mencioné, el principio de la lengua natural además de suponer la existencia de elementos semánticos, también supone la existencia de una sintaxis elemental de dichos USP's. Respecto a la sintaxis elemental de los USP's, la MSN propone que hay patrones universales que rigen tres aspectos de los USP's, a saber: 1) la combinabilidad de los USP's. 2) La valencia de los USP's que son verbos y 3) la totalidad de posibilidades de complementación de los USP's.⁷²

Un ejemplo de un patrón universal de combinabilidad de los USP's es el de los USP's que son sustantivos como: {ALGO}, {COSA}, {ALGUIEN}, {PERSONA}, {ALGUN LUGAR} y {LUGAR. Estos USP's se pueden combinar en todas las lenguas con especificadores para constituir unidades semánticas como: esta cosa, la misma persona, una parte, etcétera. Sobre la valencia de los USP's que son verbos se ha encontrado que también esta responde a una regularidad universal, por ejemplo el USP {HACER} tiene una bivalencia como en la oración *alguien hace algo*. Pero también tiene valencia trivalente como en el caso *alguien hizo algo con algo* y valencia polivalente como en la oración *alguien hizo algo con algo para alguien*.

Finalmente, sobre la totalidad de posibilidades de complementación de los USP's, Wierzbicka comenta que se ha encontrado que los USP's presentan patrones regulares en su grupo de significados y funciones gramaticales con los que se pueden complementar para la construcción de oraciones. Por ejemplo: el USP {DECIR} está regido por el siguiente patrón:

+ complemento	Yo dije algo
+ tópico	Yo dije algo sobre algo
+ recipiente	Yo le dije algo a usted
+ discurso directo	Yo dije: quiero que usted sepa algo

⁷² GODDARD, Cliff. *Natural Semantic Metalanguage*. En *Encyclopedia of language and linguistic*. Second edition. (en prensa).

El patrón de combinabilidad del USP [HACER] es:

+ complemento	Yo hice algo
+ paciente	Yo hice algo a alguien
+ instrumento	Yo hice algo con algo
+ comitativo	Yo hice algo con alguien

Mientras que Catherine E. Travis⁷³ sostiene que el patrón de combinabilidad del USP {QUERER} es:

+ complemento (objeto)	Yo quiero algo
+ complemento (verbo)	Yo quiero hacer algo
+ complemento (sujeto co-referencial)	Yo quiero que alguien haga algo

Es importante mencionar que estos patrones de complementación de los USP's no son reglas gramaticales y sintácticas al nivel de la estructura gramatical y sintáctica de las lenguas particulares, sino que los patrones de complementación existen a un nivel semántico, es decir, los patrones gramaticales de la lengua natural son semánticamente inherentes a los USP's, por lo cual también tienen una naturaleza racional y no empírica.

Cabe agregar que la MSN no propone una gramática generativa como la que argumenta Noam Chomsky en sus diversas obras, pues los patrones de combinación propuestos por la MSN no son estructuras profundas que determinen a las estructuras externas de las oraciones de cada lengua particular. En este mismo rubro observo que las reglas gramaticales que propone la MSN no determinan el tipo de oraciones que se pueden formar con los USP's, sino que determinan el tipo de oraciones en los que regularmente se localizan los universales semánticos. Por ejemplo: a partir del patrón de complementación del USP {DECIR} se puede prever en una investigación de campo que el contexto en el que puede localizarse la forma lexicalizada del USP es una oración del tipo: 1) yo dije algo, 2) yo dije algo de algo, 3) yo le dije algo a usted y 4) yo dije: yo quiero que usted sepa algo.

⁷³ TRAVIS, Catherine E. *Discourse Markers in Colombian Spanish: a Study in Polysemy*. Berlin. Mouton de Gruyter. 2005. p. 64.

Observa Travis que la noción de patrones gramaticales universales dentro de la MSN es relativamente reciente y en las últimas investigaciones se ha pretendido determinar los patrones de combinabilidad, valencia y complementación de los USP's en lenguas como el español (Travis 2005), el polaco, el malayo, el chino mandarín, el lao, el Mangap-Mbula y el Ewe (Goddard y Wierzbicka 2002).⁷⁴

Retomando el principio de la lengua natural, pienso que para la MSN es muy importante argumentar y probar la existencia tanto de los USP's como de la sintaxis elemental de los USP's, pues en ello radica la comprobación de la existencia de dicha lengua natural. En relación con lo anterior me pregunto ¿por qué medio podemos comprobar la existencia de la lengua natural?

Wierzbicka responde mi pregunta diciendo: la forma de probar la presencia de una lengua natural en el pensamiento de todos los hombres es a través de una muestra lingüística que incluya la mayor cantidad de lenguas posibles. Dicha muestra lingüística debe probar la existencia de los USP's en todas las lenguas. Cabe agregar que para que la muestra lingüística cumpla su objetivo es necesario que los USP's sean 'visibles' para los investigadores. Al tomar en cuenta el hecho que los USP's deben ser 'visibles' a los investigadores, Wierzbicka añade una cuarta característica de los USP's que Cliff Goddard llama hipótesis fuerte de lexicalización:

Every semantically primitive meaning can be expressed through a distinct word, morpheme or fixed phrase in every language.⁷⁵

A partir de las palabras de Goddard y sin miedo al error afirmo que la hipótesis fuerte de lexicalización vincula la búsqueda de universales semánticos con la búsqueda de universales léxicos, pues la hipótesis fuerte de lexicalización claramente sugiere que un universal semántico también es un universal léxico. Respecto a la hipótesis fuerte de lexicalización cabe aclarar que dicha hipótesis no exige que los USP's tengan un lexema libre para ser representados en todas las lenguas, sino que simplemente exige que los USP's tengan una forma léxica para ser representados.

⁷⁴ *Ibíd.* p. 65.

⁷⁵ GODDARD, Cliff. *Semantic theory and semantic universals*. p. 13.

A partir del vínculo que la MSN sugiere entre los universales léxicos y los universales semánticos me trazo las siguientes preguntas: ¿la universalidad léxica implica la universalidad semántica? ¿La universalidad semántica implica la universalidad léxica? ¿Los USP's son totalmente independientes de la diversidad lingüística o esta última influye en el modo en que los hablantes de diversas lenguas piensan y comprenden los USP's?

Estas preguntas exigen nuestra atención y en esta investigación las abordaré como el tema de la relación de los USP's con la diversidad lingüística. Pero antes de abordar la diversidad lingüística deseo abordar otro tema que está relacionado con la diversidad lingüística, a saber, la diversidad cultural.

Las razones para abordar el tema de la relación entre los USP's y la diversidad cultural han sido presentadas en la introducción a esta segunda parte de la investigación.

Como preámbulo quiero advertir que me limitaré a exponer la obra de Franz Boas porque el objetivo de las próximas cuartillas es el mostrar la afinidad teórica entre los USP's de la MSN y la unidad psíquica de la humanidad de Franz Boas.

CAPITULO 4

DIVERSIDAD CULTURAL Y UNIVERSALIDAD SEMANTICA

Dentro de las diferentes teorías antropológicas se encuentra la llamada antropología cultural, la cual postula el particularismo histórico frente al evolucionismo cultural. La antropología cultural se desarrolló en las universidades de los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX y tiene una influencia importante en la MSN. Uno de los principios fundamentales del particularismo histórico es la idea de la ‘unidad psíquica de la humanidad’ y Anna Wierzbicka piensa que dicha idea es compatible con el grupo de USP’s postulados por la MSN, es decir que los USP’s constituyen la ‘unidad psíquica de la humanidad’. Al respecto es importante recordar lo dicho en la introducción de esta investigación, a saber, que la búsqueda de USP’s es la comprobación de la existencia de la ‘unidad psíquica de la humanidad’.

Respecto al particularismo histórico y los USP’s me trazo las siguientes preguntas: ¿en qué sentido los USP’s son teóricamente compatibles con la idea de la ‘unidad psíquica de la humanidad? ¿Cuál es la relación entre los USP’s y la diversidad cultural? y ¿Cuál es el límite entre la universalidad de los USP’s y la diversidad cultural? Para responder las preguntas formuladas analizaré la obra de Franz Boas (1858-1942), quien es considerado el padre de la antropología cultural. El análisis que en las próximas cuartillas desarrollaré tendrá como eje las preguntas ¿qué es la cultura? ¿Qué es la unidad psíquica de la humanidad? y ¿cuál es la relación entre los USP’s y la diversidad cultural?

Cabe señalar que es importante abordar la relación lengua, pensamiento y cultura porque la antropología cultural y la MSN relacionan el fenómeno del pensamiento con los fenómenos de la cultura y la lengua.

4.1

FRANZ BOAS

Franz Boas nació en Minden, Alemania, en el año de 1858. Estudió física y matemáticas en Heidelberg, Kiel y Bonn. Después de sus estudios se inclinó por la geografía y finalmente por la antropología. En 1887 emigró a los Estados Unidos. Fue catedrático de antropología en las universidades de Clark y Columbia. Durante su estancia en dicha universidad, Boas desarrolló la llamada antropología cultural que postula el particularismo cultural o particularismo histórico. El particularismo cultural es una reacción crítica frente a la influencia del evolucionismo en las ciencias sociales y los usos racistas de este último. Por lo anterior, creo conveniente iniciar la exposición de la obra de Boas con una breve introducción que aclare lo que es el evolucionismo en la antropología.

El evolucionismo es un paradigma científico del siglo XIX. Como paradigma científico, el evolucionismo prácticamente influyó en todas las ciencias y disciplinas del conocimiento. En las ciencias naturales, economía, lingüística y teoría social podemos encontrar ejemplos de la influencia del paradigma evolucionista. El evolucionismo sostiene que los elementos de un conjunto -por ejemplo los seres vivos- cambian con el fin de perfeccionarse hasta alcanzar la máxima perfección. La idea del progreso hacia mejor es una herencia que el evolucionismo obtuvo de la ilustración.

Para probar la idea general del evolucionismo, los investigadores testaban sus objetos de estudio con el método comparativo; el cual consiste -a grandes rasgos- en comparar diferentes elementos para encontrar sus similitudes. Las similitudes existentes o inexistentes entre los elementos comparados sirven como premisa para argumentar si tienen o no un pasado común y -a partir de ello- poder ubicarlos en un árbol genealógico que es una reconstrucción del desarrollo de dichos elementos a través del tiempo.

Con el uso del método comparativo, algunos historiadores europeos creyeron encontrar en los pueblos nativos de América, África y Oceanía rasgos culturales de sus

ancestros. Como ejemplo de lo anterior, Marvin Harris cita los trabajos de Adam Ferguson y Sir James Mackintosh.⁷⁶ A partir de las similitudes encontradas en los diferentes pueblos algunos investigadores concibieron la idea de que el cambio cultural sigue un patrón que es universalmente uniforme, en palabras de Tylor:

...la uniformidad que en gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes.⁷⁷

Los antropólogos del siglo XIX también pensaron que a lo largo de la evolución cultural podían identificarse etapas o estadios que agrupan una serie de características económicas, de organización social, de producción artística, etcétera. Por ejemplo, en el modelo de las tres edades de la evolución humana que proponía Morgan, el salvajismo posee una estructura social simple y la civilización una estructura social compleja. De igual forma, los pueblos salvajes tienen una organización familiar inestable, los bárbaros una organización familiar matriarcal y los pueblos civilizados una familia patriarcal.

Respecto a las diferencias encontradas entre el grado de desarrollo cultural existente entre los diferentes pueblos, los investigadores pensaron que aquellas eran el resultado de la influencia de factores particulares como el ambiental y el histórico; es decir, una tribu de África se encuentra en el estadio de barbarie porque su medio ambiente o algunos hechos políticos o sociales ocurridos durante su historia han propiciado que su desarrollo cultural se vea estancado en dicho estadio.

A lo largo de su trabajo Boas se dedicó a resaltar las incongruencias en las que caían los investigadores al seguir los principios teóricos del evolucionismo. En la obra titulada *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Boas sostiene que si bien es cierto que pueden descubrirse semejanzas entre las culturas de los pueblos primitivos y las condiciones de los antepasados de las culturas civilizadas, esto último no es suficiente para sostener la universalidad uniforme de la evolución cultural.⁷⁸ Agrega

⁷⁶ HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica*. (Tr. Ramón Valdes del Toro). México. Fondo de Cultura Económica. 2006. p. 130.

⁷⁷ TYLOR, Edward B. *La ciencia de la cultura*. En KAHN, J. S. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona. Editorial Anagrama. 1975. p. 29.

⁷⁸ BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de antropología*. (Tr. Susana W. de Ferdkin). Buenos Aires. 1964. p. 185.

que para admitir la idea de una evolución uniforme para todos los pueblos es necesario encontrar que en todas las culturas los estadios de la evolución tengan las mismas características.⁷⁹

En la misma obra, el autor proporciona datos que muestran que pueblos muy primitivos cuentan con una organización familiar patriarcal y que pueblos civilizados poseen una familia de orden matriarcal.⁸⁰ Los datos anteriores muestran que es falso que los pueblos civilizados posean una organización familiar patriarcal y que los pueblos bárbaros se organicen a escala familiar con un sistema matriarcal. También señala que las diferencias geográficas influyen en las actividades de los pueblos y la diversidad de las mismas, por lo que podemos encontrar pueblos en los que una actividad está muy desarrollada y tecnificada y otros pueblos en los que otras actividades están desarrolladas y tecnificadas. Por ejemplo, un pueblo que, por razones geográficas, encuentre en el mar la fuente principal para la obtención de sus recursos, tendrá una industria marítima muy desarrollada mientras que, otro pueblo que viva del trabajo de la tierra presentará un alto desarrollo en la agricultura. Datos como los anteriores llevaron a nuestro autor a rechazar la idea de una evolución uniforme para todos los pueblos.

A partir de que Boas rechaza la idea de la existencia de una evolución uniforme para todos los pueblos, él piensa que es errónea la comparación intercultural que incluya culturas de origen y localización muy diferente, pues sus fenómenos culturales responden a situaciones totalmente diversos. Los trabajos de sus alumnos y colaboradores están dirigidos a mostrar las diferencias existentes entre actividades culturales que se creían similares. Como ejemplo de lo anterior, cabe citar el ensayo de Alexander A. Goldenweiser (1880-1940) titulado *Totemism: an analytical study* (1910), en el cual argumenta que el fenómeno del totemismo se presenta de muy diversas formas en las culturas y responde a diversas razones y funciones, por lo cual el totemismo no puede ser abordado como un fenómeno homogéneo.

Dado que Boas rechaza la idea de una evolución uniforme presente en todos los pueblos, cabe hacer la siguiente pregunta: ¿Cómo se explican las similitudes que los

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ *Ibíd.* p. 188.

evolucionistas encontraron entre las diversas culturas? Boas explica la existencia de similitudes encontradas entre diferentes pueblos con la teoría de la difusión.

A grandes rasgos, la teoría de la difusión sostiene que a través de los contactos interculturales, dados en situaciones de comercio o dominio de un pueblo sobre otro, se difunden creencias, rituales, sistemas de numeración, sistemas de escritura, modelos arquitectónicos, etcétera. Boas pensaba que en el plano intelectual la difusión no sólo era responsable de la presencia de ideas similares en diferentes culturas, sino también creía posible que pueblos salvajes adoptaran ideas complejas a partir de su contacto con pueblos civilizados.⁸¹

Por mi parte, pienso que si bien pueden explicarse con la teoría de la difusión la presencia de similitudes entre culturas diferentes, considero que queda sin resolver la pregunta por el por qué puede asimilar una cultura elementos o ideas abstractas –como sistemas matemáticos- provenientes de otra cultura. Me quedaré con esta última pregunta en el aire y pasaré a revisar lo que Boas reflexionó respecto al pensamiento, pues lo que tenga que decir Boas en torno al pensamiento me proporcionará la respuesta a la pregunta anteriormente planteada.

Sobre el pensamiento dice Boas:

Toda vez que la base del pensamiento humano reside en llevar a la conciencia las categorías en que se clasifica nuestra experiencia, la diferencia principal entre los procesos mentales de los primitivos y los nuestros reside en el hecho de que nosotros hemos logrado desarrollar mediante el raciocinio, partiendo de las categorías imperfectas y automáticamente formadas, un sistema mejor del campo total del conocimiento, paso que los primitivos no han dado.⁸²

A partir de las palabras de Boas, entiendo que la base del pensamiento humano son categorías que nos permiten interpretar y clasificar aquello que se presenta ante nuestros ojos como lo fenoménico. Dichas categorías están presentes en la mente con anterioridad a cualquier pensamiento, pues la presencia de las primeras es condición necesaria para la estructuración del segundo. Las palabras de Boas también me sugieren

⁸¹ Franz Boas. *Introduction to Handbook of American Indian Languages*. Nebraska. University of Nebraska Press. 1991. p. 62.

⁸² Franz Boas. *Cuestiones fundamentales de antropología*. p. 222.

que las categorías de las que él habla son universales, es decir, todos los seres pensantes por ser pensantes tienen la capacidad de pensarlas y comprenderlas.

Sobre las diferencias entre el pensamiento de los primitivos y el pensamiento de los civilizados, algunos evolucionistas consideraban que aquellas se deben a una diferencia entre las capacidades cognitivas de ambos. Al respecto, Boas dice:

La primera impresión que se recoge del estudio de las creencias del hombre primitivo es que, mientras las percepciones de sus sentidos son excelentes, su poder de interpretación lógica parece ser deficiente. Creo que es posible demostrar que la razón de este hecho no debe buscarse en ninguna peculiaridad fundamental de la mente del hombre primitivo, sino más bien en el carácter de las ideas tradicionales por medio de las cuales se interpreta cada nueva percepción.⁸³

Consecuente con las palabras de Boas debo decir que las capacidades cognitivas de los llamados primitivos no deben ser consideradas deficientes, pues la diferencia entre el pensamiento de los primitivos y el de los civilizados radica en la tradición cultural que el individuo posee y no en sus capacidades cognitivas. Sobre estas ideas tradicionales Boas especifica:

En nuestra propia comunidad se trasmite al niño un cúmulo de observaciones y pensamientos. Estos pensamientos son el resultado de la cuidadosa observación y especulación de nuestra generación actual y de las anteriores; pero son transmitidos a la mayoría de los individuos como sustancia tradicional.... El niño combina sus propias percepciones con esta masa de material tradicional, e interpreta sus observaciones por medio de ellas.⁸⁴

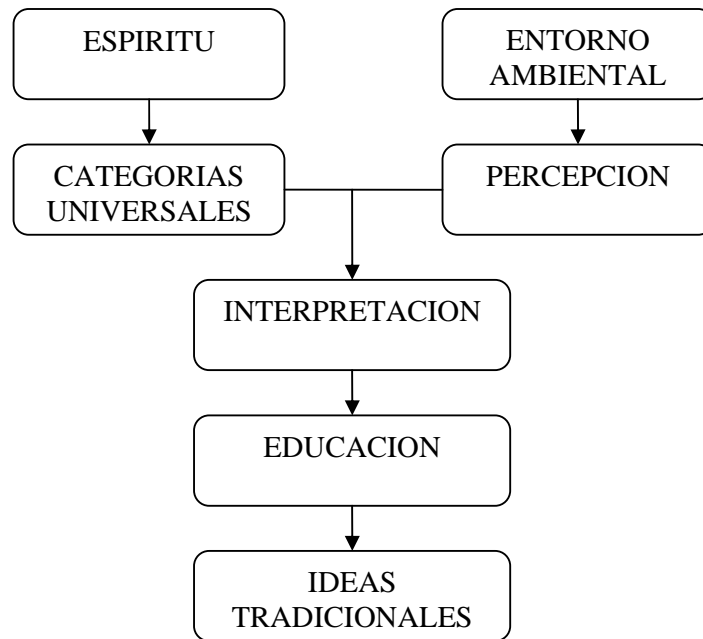
De acuerdo con las palabras del autor, las ideas tradicionales son el resultado de observaciones y reflexiones de los individuos pertenecientes a un grupo social, las cuales son transmitidas por estos a sus hijos, los cuales, a su vez, las amplían y transmiten a sus descendientes. Estas ideas tradicionales son propias de cada cultura y representan las cualidades distintivas que distinguen una cultura de otra.

Sobre las ideas tradicionales es importante señalar que son producto de reflexiones que los individuos hacen de su entorno ambiental y social, por lo cual

⁸³ Ídem.

⁸⁴ *Ibíd.* pp. 222-223.

resultan ser particulares. Por ejemplo, hombres que viven en un medio desértico tendrán ideas que enfatizen aspectos de su realidad ambiental, mientras que los habitantes de un ambiente selvático tendrán ideas que correspondan a su entorno. Lo anterior se esquematiza de la siguiente forma:



Respecto a las categorías y las ideas tradicionales quiero aclarar que: 1) las primeras anteceden a las segundas, pues hay que tener en cuenta que las categorías son condición necesaria para cualquier interpretación y las ideas tradicionales son -en su origen- interpretaciones, y 2) el núcleo elemental y básico del pensamiento humano -el cual está formado por las categorías- no es el responsable de los diferentes modos de pensar de los pueblos, sino las condiciones ambientales o sociales particulares de cada pueblo. A partir de los hechos uno y dos, Boas deduce la idea de que existe un nivel tan básico y simple del pensamiento que está presente en la mente de todos los seres humanos. Dicho nivel básico es lo que llama ‘unidad psíquica de la humanidad’.

Para finalizar sólo quiero indicar que Boas -bajo las particularidades culturales de los diversos pueblos- vislumbró la existencia de conceptos tan simples, básicos y necesarios para la estructuración del pensamiento que todo ser pensante -por el hecho de poder pensar- poseería. Pienso que dicha ‘unidad psíquica de la humanidad’ es

aquella que permite que puedan difundirse ideas entre pueblos con culturas, lenguas e historias totalmente diferentes, pues la ‘unidad psíquica de la humanidad’ es el fundamento semántico básico de todas las diferentes formas de pensar, comprender y vivir del hombre.

4.2

ANNA WIERZBICKA

Después de haber expuesto la forma en que Boas concebía la diversidad cultural y su relación con la llamada ‘unidad psíquica de la humanidad’, es momento de analizar lo que la autora de la MSN piensa sobre la cultura, su diversidad y la relación de ambas con los USP’s. Para lograr la meta de este apartado, primero haré explícita la definición de cultura que Wierzbicka maneja.

En la obra *Understanding Cultures through Their Key Words*, Anna Wierzbicka comenta que encuentra particularmente fructífera la definición de cultura propuesta por Clifford Geertz.⁸⁵ Al respecto me pregunto ¿por qué a Wierzbicka le resulta fructífera la definición de cultura propuesta por Geertz? ¿Qué encuentra Wierzbicka de conveniente para la MSN en la definición que Geertz elabora de cultura? Para responder las preguntas anteriores me acercaré discreta y brevemente a la obra de Geertz.

En el libro *La interpretación de las culturas*, Geertz dice lo siguiente:

El concepto de cultura que propongo y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre....⁸⁶

La definición de cultura de Geertz resalta el aspecto semántico de la cultura, pues según dicha definición la cultura no es otra cosa más que significados. Dichos

⁸⁵ WIERZBICKA, Anna. *Understanding Cultures through Their Key Words*. New York. Oxford University Press. 1997. p. 20.

⁸⁶ GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. (Tr. Alberto L. Bixio). Barcelona. Editorial Gedisa. 1992. p. 20.

significados son comunicados y compartidos por los miembros de la cultura a través de signos. Generalmente cuando mencionamos la palabra *signo* pensamos en signos lingüísticos; y si bien es cierto que los signos lingüísticos son un medio a través del cual los seres humanos compartimos y transmitimos la cultura, en este caso la palabra *signo* tiene un sentido amplio, pues la variedad de signos que usamos para transmitir y compartir la cultura es extenso e incluye palabras, imágenes, utensilios, construcciones, ropa, actitudes, etcétera. En otras palabras, todo lo que produce el hombre y todo aquello con lo que se rodea el individuo son signos en los que refleja su cultura.

Al seguir a Geertz en su visión semántica de la cultura, Wierzbicka considera que la cultura es una estructura de significados. Agrega nuestra pensadora que la cultura no es una estructura semántica inmutable, sino que ésta se desarrolla a través del tiempo y de acuerdo con factores extralingüísticos como el social y el ambiental.⁸⁷ Los vocabularios que usan los hablantes de diferentes culturas son un campo que testifica lo anterior, pues -observa Wierzbicka- al comparar los vocabularios de culturas diferentes podemos descubrir que las diferentes culturas resaltan diferentes aspectos del mundo que para ellas son importantes por su contexto social, ambiental e histórico.⁸⁸

Por ejemplo: el japonés cuenta con una extensa gama de pronombres personales que no sólo denotan si el sujeto referido en la oración es primera persona del singular o segunda persona del singular, sino que también refleja el estatus social que el sujeto referido posee. Este tipo de sistema pronominal no existe o no es tan variado en lenguas como el español o el inglés porque actualmente en los pueblos que las hablan la estratificación social no es tan fuerte, tan rígida o tan influyente como para ser reflejada por la lengua.

Comenta Wierzbicka que en el inglés no hay una palabra que se corresponda con la palabra japonesa *miai* –ocasión formal en que los padres de los novios se conocen- porque en la actualidad los ingleses no suelen formalizar la ocasión en que los padres de la novia y los padres del novio se conocen por primera vez.⁸⁹

⁸⁷ WIERZBICKA, Anna. *Understanding Cultures through Their Key Words*. p. 18.

⁸⁸ *Ibíd.* p. 1.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 2.

Los pueblos que viven en zonas en las que hay mucha nieve suelen tener vocabularios extensos para referirse a la nieve. Cada palabra para nieve resalta un aspecto de la nieve que es importante diferenciar e identificar para la gente que vive en dichos lugares. Por otra parte los pueblos que viven en lugares donde no nieva no distinguen entre nieve dura o nieve recién caída porque hacer dicha distinción no es importante en su vida diaria.

Subraya Wierzbicka que el estudio de los diferentes vocabularios no se trata simplemente de encontrar palabras que se usan o no se usan, que se tienen o no se tienen, sino que el vocabulario es un medio para el análisis cultural, pues las palabras reflejan modos de pensar y vivir el mundo. Es decir, las diferencias entre vocabularios no se reducen a diferentes formas de hablar, sino que los diferentes vocabularios testifican diferentes culturas; es decir, diferentes estructuras semánticas con las que los hombres comprenden el mundo y sus propias vidas.

Por ejemplo: en la cultura japonesa existe el concepto *miai* que no existe en otras culturas. El *miai* es un ritual que formaliza la primera vez que los padres del novio y la novia se conocen. Respecto a dicho ritual comenta Wierzbicka que los japoneses no sólo hablan del *miai* y realizan el ritual del *miai*, sino que también comprenden eventos importantes de la vida ligados al *miai*.⁹⁰ Es decir, el *miai* es una idea que impregna diferentes aspectos de la vida de los japoneses y constituye un concepto que diferencia a la cultura japonesa de otras culturas.

La estrecha relación entre el vocabulario y la cultura conducen a Wierzbicka a plantear el análisis cultural como una tarea que debe ser abordada por la lingüística.⁹¹ Dicho planteamiento no es una idea original de Wierzbicka o una idea que nazca del interior de la MSN. Indica nuestra pensadora que Franz Boas y Edward Sapir anticiparon la importancia del análisis cultural dentro de la lingüística al proponer que la lengua es una guía simbólica de la cultura.⁹²

⁹⁰ *Ibíd.* p. 5.

⁹¹ *Ibíd.* p. 1.

⁹² *Ídem.*

Respecto al análisis cultural, los investigadores que sostienen la definición semiótica de la cultura piensan que dicho análisis debe consistir en una interpretación semántica de la cultura. Es decir, un análisis de la cultura japonesa debe descubrir e interpretar los significados y las conexiones entre significados que estructuran semánticamente a la cultura japonesa. Con relación a esta forma de concebir el análisis cultural, Wierzbicka comenta que algunos investigadores caen en un ‘circulo hermenéutico’ cuando sostienen que ningún significado es auto explicable, es decir, sostienen que todo concepto se explica a partir de otro concepto o conceptos, los cuales –a su vez- se explican a partir de otros conceptos.⁹³ El ‘circulo hermenéutico’ del que habla nuestra autora implica la imposibilidad de explicar o interpretar una cultura.

Contrario a aquellos que piensan que todos los significados son no auto explicables y específicos de una cultura, Wierzbicka piensa que hay una serie de significados que no son específicos de una cultura y que son auto explicables y universales, a saber, los USP’s.⁹⁴ Dichos universales semánticos son compartidos por todos los seres humanos sin importar su filiación cultural; es decir, los USP’s no son conceptos que se originen o transmitan culturalmente, sino que son conceptos que todos los seres humanos captamos de forma innata. Los USP’s y sus normas sintácticas constituyen una metalengua. Con dicha metalengua se construyen oraciones simples como: *yo quiero hacer algo, yo siento algo, yo pienso algo*, etcétera, las cuales pueden ser dichas en cualquier lengua.

Las oraciones simples que se formulan con los USP’s y sus normas sintácticas han sido usadas para elaborar descripciones semánticas de emociones en diferentes culturas. Dichas descripciones también son llamadas ‘escenarios prototípicos’. Por ejemplo, mientras la explicación semántica de *sadness* es:

Sadness, (X feels sad)

X feels something

Sometimes a person thinks:

- a) ‘I know: something bad happened
- b) I don’t want things like this to happen

⁹³ WIERZBICKA, Anna. *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge, Cambridge University Press. 1999. pp. 7-8.

⁹⁴ *Ibid.* p. 8.

- c) I can't think now: I'll do something because of this
- d) I know that I can't do anything'

Because of this, this person feels something bad

X feels something like this.

La explicación semántica de *bei* (tristeza en chino) es:

Bei, (X siente bei)

X sintió algo porque pensó algo

A veces una persona piensa así:

- a) 'algo malo pasó ahora
- b) Yo sé que después de esto las cosas buenas no pasarán más
- c) No quiero que cosas así pasen
- d) No puedo hacer nada
- e) Porque sé que nadie puede hacer nada cuando pasan cosas como éstas'

Cuando una persona piensa así se siente muy mal

X se sintió así porque pensó así.

A partir de las explicaciones semánticas de conceptos pueden realizarse comparaciones interculturales, las cuales –además de permitirnos observar las diferentes formas de vivir y comprender una emoción- nos permite comprender la red de significados que configura la especificidad de cada cultura.⁹⁵ De tal modo la MSN es una herramienta para el análisis semántico de la especificidad de las culturas.

La función de la metalengua que la MSN argumenta no es simplemente la de ser una herramienta antropológica para el estudio de la especificidad de las culturas, sino que los USP's y su sintaxis tienen una función más fundamental, a saber: ser un grupo de significados simples y universales que constituyen la llamada 'unidad psíquica de la humanidad'. ¿En qué forma sucede esto?

Decía Boas que la 'unidad psíquica de la humanidad' es un grupo de categorías gnoseológicas, a partir de las cuales todos los hombres hacen una primera interpretación del mundo que les rodea. Dicha primera interpretación se trasmite vía educación conformándose en lo que suele llamarse tradición. La tradición de cada pueblo es diferente porque está determinada por el contexto social y ambiental, por lo

⁹⁵ *Ibíd.* p. 36.

cual los hombres son tradicionalmente diferentes. A pesar de lo anterior, gnoseológicamente todos los seres humanos somos iguales porque las categorías que constituyen la ‘unidad psíquica de la humanidad’ no son tradicionales, sino son innatas.

De la misma forma que Boas pensaba que todas las tradiciones particulares de cada pueblo están formadas a partir de un grupo de categorías universales, Wierzbicka piensa que todas las culturas están construidas a partir de un grupo de significados universales, a saber, los USP’s. Lo anterior no implica que la MSN proponga que todas las culturas sean iguales, pues en la MSN se reconoce que en la constitución de la cultura intervienen factores sociales y ambientales que propician una variedad cultural. Lo que supone la idea de que todas las culturas están construidas a partir de un grupo de significados universales es: que los hombres culturalmente son diferentes pero semánticamente iguales. La búsqueda empírica de los USP’s es la búsqueda de aquello que semánticamente nos une a todos los hombres, es decir, es la búsqueda de la ‘unidad psíquica de la humanidad’.

RESUMEN

A lo largo del capítulo anterior he analizado la discusión que en torno a la relación entre la universalidad semántica y la diversidad cultural han desarrollado Boas y Wierzbicka.

Ambos intelectuales sostienen que la diversidad cultural –fenómeno indiscutible para Boas y Wierzbicka- está fundada en parte en la universalidad semántica. Dicha universalidad semántica no anula la idea de la diversidad cultural porque la cultura es producto de la interrelación de los USP's con diversos factores sociales y ambientales.

Por otra parte, la universalidad semántica que la MSN plantea resulta una herramienta para explorar, confirmar y explicar la diversidad cultural de los pueblos. Por lo que Wierzbicka dice:

The 'hypothesis of linguistic relativity' makes sense only if it is combined with a well thought out 'hypothesis of linguistic universality'.⁹⁶

Como conclusión quiero señalar que la MSN teóricamente muestra que la universalidad de unidades semánticas y la diversidad cultural no son fenómenos que se contrapongan, sino que –por el contrario- se complementan.

⁹⁶ WIERZBICKA, Anna. *Understanding Cultures through Their Key Words*. p. 22.

CAPITULO 5

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA Y UNIVERSALIDAD SEMANTICA

El capítulo anterior se abocó a indagar la plausibilidad teórica de postular un conjunto de unidades semánticas de naturaleza racional, a priori y universal que subyazcan a la diversidad cultural de los pueblos humanos. En él elaboré una discusión que arrojó luz sobre la relación entre la diversidad cultural y la universalidad semántica. Dicho análisis concluyó dos cuestiones importantes, a saber: 1) que la universalidad semántica y la diversidad cultural no son fenómenos que se excluyan y 2) que la universalidad semántica de los USP's resulta una herramienta útil en el estudio de la diversidad cultural.

El quinto capítulo –que con estos párrafos inicia- aborda una temática que es importante para el análisis teórico de la MSN, a saber, la búsqueda empírica de los USP's. La temática anterior es esencial para el análisis de la MSN porque la búsqueda empírica de los USP's relaciona el plano semántico de la lengua con el plano léxico de la misma. Lo anterior implica la generación de preguntas interesantes como ¿la universalidad léxica implica la universalidad semántica o la universalidad semántica implica la universalidad léxica? ¿La diversidad lingüística influye en la universalidad semántica de los USP's? Es importante señalar que las anteriores preguntas apuntan hacia una pregunta más fundamental, a saber ¿cuál es la relación entre los USP's y las lenguas particulares?

Congruentemente con lo anterior, indico que el tema central de este capítulo es el de la relación entre la lengua y el pensamiento. Lo anterior implica que la cuestión

que debe ser examinada a profundidad es la relación semiótica entre la lengua y los USP's.

Como introducción es oportuno observar que una lengua es un sistema de signos. En relación con los signos, Nicola Abbagnano dice que en la tradición filosófica y lingüística de occidente por signo se entiende cualquier objeto o acontecimiento usado como evocación de otro objeto o hecho.⁹⁷ Lo anterior es conocido como relación significativa o relación semiótica. En torno a dicha relación significativa o semiótica, es importante señalar que a lo largo de la literatura filosófica y lingüista un tema extensamente discutido ha sido si la relación semiótica o significativa es determinada por el significante o por el significado. Esto último es muy importante para el análisis de la MSN porque la respuesta a preguntas como ¿la universalidad semántica presupone la universalidad léxica o la universalidad léxica presupone la universalidad semántica? depende totalmente de si se considera que la relación semiótica está determinada por el significado o por el significante.

Cabe señalar que si las anteriores preguntas representan el tema principal de este capítulo y dichas preguntas han sido extensamente discutidas en las tradiciones filosófica y lingüística, entonces pienso que será productivo efectuar un análisis de las posturas que han adoptado y elaborado Sapir, sus alumnos⁹⁸ y Anna Wierzbicka en torno a la relación entre el significado y el significante, pues considero que a través de dicho análisis podremos encontrar un nutrido diálogo que nos indicará varios puntos importantes que se deberán tener en cuenta al momento de abordar la perspectiva de la MSN.

⁹⁷ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*.

⁹⁸ Exclusivamente Sapir y Whorf.

5.1

RELACION LENGUA-PENSAMIENTO

Dentro de la teoría antropológica y lingüística, la relación lengua-pensamiento a despertado un extenso debate, el cual gira en torno a la siguiente pregunta ¿el lenguaje es la esencia del pensamiento? es decir, ¿la lengua determina el modo en que sus hablantes piensan?

Muchos pensadores, de diferentes disciplinas como la filosofía y la lingüística, han dedicado tiempo y páginas para reflexionar sobre las preguntas antes señaladas. Sin restarles importancia a tantos pensadores, en este capítulo me limitaré a analizar lo que Franz Boas, Edward Sapir, Benjamín L. Whorf y Anna Wierzbicka han dicho sobre la relación lengua-pensamiento.

Cabe señalar que el análisis que desarrollaré en las próximas páginas está dirigido a responder a la siguiente pregunta ¿es plausible la existencia de un núcleo de significados universales y primitivos que subyazca y coexista con un marco de diversidad lingüística?

5.1.1

FRANZ BOAS

En la sección 4.2 de la presente investigación señalé que para Boas la cultura se constituye de ideas tradicionales. Dicha cultura es una interpretación del entorno geográfico, social e histórico que los individuos elaboran al subsumir en conceptos generales -lógicamente deducibles de las categorías gnoseológicas que forman la llamada ‘unidad psíquica de la humanidad’- sus experiencias individuales. De lo anterior se deduce que el fenómeno de la cultura varía de acuerdo con las características ambientales, sociales e históricas de cada pueblo.

Más allá del interés folklórico que las ideas tradicionales despiertan, para Boas la diversidad cultural plantea un problema metodológico para el estudio antropológico, a saber: ¿a través de que medios podemos estudiar una cultura diferente a la nuestra? Nuestro pensador elaboró una respuesta a la pregunta anteriormente formulada después de convivir con un grupo de esquimales.

Durante su estancia con los kuakiutl Boas observó que la lengua refleja las diferentes formas en que las culturas clasifican el mundo, por ejemplo: en la lengua de los kuakiutl existe una forma léxica para cada forma en que ellos clasifican el fenómeno de la nieve. A partir de dichas observaciones nuestro pensador especuló que hay un vínculo estrecho entre la lengua que un grupo humano habla y su cultura. Dice Boas:

Es una característica fundamental y común del lenguaje articulado que los grupos de sonidos que se transmiten sirven para expresar ideas y cada grupo de sonidos tiene un significado fijo. Los idiomas difieren no sólo en el carácter de sus elementos fonéticos constitutivos y grupos de sonidos sino también en los grupos de ideas que hallan expresión en grupos fonéticos fijos.⁹⁹

Boas desarrolló su especulación hasta el grado de convertirla en la suposición de que el fenómeno lingüístico es un reflejo del fenómeno cultural.

⁹⁹ BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de antropología*. p. 211.

La suposición de Boas lo llevó a sostener que el conocimiento de la lengua de un pueblo es un acceso importante para comprender en su totalidad sus costumbres y creencias, pues pensaba que la lengua es una guía para entender los sistemas culturales. Comenta Duranti que la fascinación de Boas por el fenómeno del lenguaje se materializó en numerosos volúmenes de etnografía basados en transcripciones de lo que sus informantes principales recordaban sobre sus antiguas tradiciones.¹⁰⁰

A pesar de que Boas pensaba que había una relación entre la lengua de un pueblo y su cultura, no debemos pensar que él sostuvo un determinismo lingüístico, pues claramente dice:

No es, por lo tanto, probable que haya una relación directa entre la cultura de una tribu y el lenguaje que habla, excepto en la medida en que la forma del lenguaje está moldeada por el estado de la cultura, pero no en cuanto cierto estado de cultura esté condicionado por rasgos morfológicos del lenguaje.¹⁰¹

Como prueba empírica de la no relación directa entre la lengua y la cultura, Boas ofrece una amplia numeración de casos en los que un pueblo conserva la misma lengua pero cambia de cultura y de pueblos que conservan su cultura pero cambian de lengua. Por ejemplo los magiares de Europa, quienes han conservado su idioma a pesar de haberse mezclado con pueblos que hablan lenguas indoeuropeas y haber adoptado la cultura europea.¹⁰²

En resumen, el vínculo del fenómeno lingüístico con el fenómeno cultural hace que el conocimiento lingüístico sea imprescindible en la investigación antropológica.

Las suposiciones de Boas influyeron en gran medida en sus alumnos, quienes en su obra siguieron desarrollando las ideas de su maestro. Uno de los alumnos de Boas fue Edward Sapir, quien desarrolló la tesis del relativismo lingüístico a partir de las observaciones de Boas respecto al vínculo entre el fenómeno lingüístico y el fenómeno cultural.

¹⁰⁰ DURANTI, Alessandro. *Antropología Lingüística*. p. 86.

¹⁰¹ BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de antropología*. p. 222.

¹⁰² *Ibíd.* p. 156.

5.1.2

EDWARD SAPIR

En su obra titulada *El lenguaje*, dice Sapir (1884-1939) que el hombre posee dos tipos de actividades, a saber: las instintivas y las no instintivas. Agrega nuestro pensador que las actividades instintivas -como el caminar- pueden ser desarrolladas por el individuo sin necesidad de interactuar socialmente con otros individuos de su misma especie, mientras que las actividades no instintivas no pueden desarrollarse y adquirirse fuera de la vida social. En otras palabras, la diferencia entre las actividades instintivas y las no instintivas es que las segundas son hábitos socialmente adquiridos.¹⁰³

Comenta Sapir que existe un hecho que comúnmente ha sido usado para argumentar que el habla es una actividad instintiva. El hecho consiste en que, bajo el impulso de una emoción solemos emitir involuntariamente sonidos que suelen ser interpretarlos -por quien los escucha- como indicadores de la emoción.¹⁰⁴ La observación anterior parece mostrar que la actividad de hablar podría haberse desarrollado a partir de la necesidad natural de interactuar con el mundo que nos rodea -tal y como los animales y plantas lo hacen-. Sin embargo, Sapir objeta que hay una gran diferencia entre la expresión involuntaria del sentimiento y la propia actividad de hablar, pues la expresión involuntaria del sentimiento no es simbólica mientras que el hablar sí. Nuestro pensador apoya la afirmación anterior diciendo que el sonido que emitimos involuntariamente a causa de una emoción es una extensión de la energía emocional, es decir, el sonido es parte de la emoción misma y no es un signo que -al ser ajeno a la emoción- la represente por convención.¹⁰⁵ Nótese que el argumento anteriormente formulado presupone la definición de signo ofrecida por la filosofía antigua, a saber: cualquier objeto o acontecimiento, usado como evocación de otro objeto o hecho.¹⁰⁶

¹⁰³ SAPIR, Edward. *El lenguaje*. (Tr. Margit y Antonio Alatorre). México. Fondo de Cultura Económica. 2004. p. 10.

¹⁰⁴ Ídem.

¹⁰⁵ SAPIR, Edward. *El lenguaje*. p. 11.

¹⁰⁶ ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*.

El conjunto de todas las actividades no instintivas del hombre es conocido como cultura. Sapir puntualiza que la cultura es el todo lo que un pueblo hace. Dentro de todas esas cosas que un pueblo hace se encuentra el habla. El habla presupone la lengua, la cual, por ser una actividad no instintiva, es cultural.

Agrega nuestro pensador que el lenguaje tiene un vínculo estrecho con la cultura, pues comenta que el contenido léxico de una lengua está relacionado con especificidades culturales de la sociedad que la habla, por ejemplo, una cultura que no conozca lo caballos no tiene la necesidad de elaborar una palabra para nombrarlos.¹⁰⁷ Las diferencias léxicas entre lenguas no se limitan a palabras que un pueblo tiene o no tiene, sino que muestran diferentes formas en que los pueblos clasifican y se relacionan con el mundo que les rodea. De lo anterior Sapir concluye que la lengua es una guía de la realidad social y que la investigación lingüística es una herramienta útil para la antropología y la historia cultural.¹⁰⁸

A pesar del vínculo que Sapir concibe entre la lengua y la cultura, nuestro pensador subraya que no hay una relación causal entre la lengua que un pueblo habla y su cultura, pues la cultura es la totalidad de lo que un pueblo hace y piensa mientras que la lengua sólo es una forma de expresar la cultura.¹⁰⁹

Como ejemplos de la falta de correspondencia entre la cultura y la lengua de un pueblo, Sapir cita una gran variedad de casos, entre los que cabe resaltar el hecho que pueblos con una misma cultura hablan diferentes lenguas, o en otros casos lenguas muy emparentadas -o una misma lengua- son compartidas por culturas diferentes. Reporta nuestro autor que los indios yurok y los indios karok tienen la misma cultura que los indios hupas -habitantes todos ellos del norte de América-, a tal grado que suelen compartir las fiestas religiosas. Sin embargo, las lenguas que hablan los tres pueblos son disímiles, hasta el grado de pertenecer a familias lingüísticas diferentes. Otro caso que reporta Sapir es el hecho que mientras las lenguas athabaskas forman uno de las familias lingüísticas más uniformes en su estructura, los pueblos que se sirven de ellas

¹⁰⁷ SAPIR, Edward. *El lenguaje*. p. 248.

¹⁰⁸ SAPIR, Edward. *The status of linguistics as a science*. En SAPIR, Edward. *Cultura, language, and personality: selected essays*. (Ed. David G. Mandelbaum). Berkeley. University of California Press. 1964. p. 68.

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 247.

pertenecen a cuatro diferentes zonas culturales, a saber: en el Oeste de Canadá y el interior de Alaska los grupos loucheux y chipewyanos, en las llanuras los indios de raza sarcee, en el sudoeste las sociedades navajas y en el Noroeste de California los pueblos hupa.¹¹⁰

Advierte Sapir que así como encontramos casos en los que no hay una correspondencia entre lengua y cultura, también podemos encontrar casos en los que hay una correlación entre lengua y cultura. Como ejemplo de este fenómeno nuestro pensador notifica que la lengua, la raza y la cultura de los esquimales difieren de las de sus vecinos y que en África la raza, cultura y lengua de los bosquimanos contrastan con las de sus vecinos de raza bantú. Sin embargo subraya que cuando las fronteras lingüísticas, culturales y de raza coinciden es porque los procesos histórico y social así lo permiten, por ejemplo, los bantú difieren de los bosquimanos en todos los aspectos porque los primeros llegaron hace poco al Sur de África.¹¹¹

Es difícil establecer con precisión los límites de la interacción entre la lengua y la cultura. Cabe resaltar que el fenómeno cultural y el fenómeno lingüístico son fenómenos diferentes, los cuales son abordados para su estudio por disciplinas metodológicamente incomparables. Pero es un hecho que la lengua es un reflejo de la cultura, a través del cual podemos acceder al entendimiento de las características culturales de un pueblo.

Las observaciones de Sapir hicieron eco en la obra de otro pensador, a saber, Benjamín Lee Whorf (1897-1941), quien desarrolló –a partir de la obra de Boas y Sapir el llamado relativismo lingüístico.

5.1.3

BENJAMIN LEE WHORF

Whorf era un ingeniero químico que trabajaba como agente de seguros contra incendios. Su interés por el estudio de la lingüística nació cuando -investigando las

¹¹⁰ SAPIR, Edward. *El lenguaje*. pp. 242-243.

¹¹¹ *Ibíd.* pp. 244-245.

causas de un incendio- descubrió la influencia que tienen los significados en el comportamiento humano. Platica Whorf:

Cuando se está cerca de una mercancía almacenada que comúnmente llamamos 'bidones de gasolina', el comportamiento tiende a seguir un determinado tipo: se lleva un mayor cuidado. Sin embargo, cuando se está cerca de una pila de 'bidones de gasolina vacíos' el comportamiento tiende a ser diferente: menos cuidadoso, con una menor represión al hábito de fumar o de tirar colillas de cigarrillos. Sin embargo, los bidones 'vacíos' son quizás más peligrosos, ya que contienen vapor explosivo. Físicamente la situación es peligrosa, pero el análisis lingüístico, de acuerdo con la analogía regular, tiene que emplear la palabra 'vacío', lo que inevitablemente sugiere ausencia de peligro.¹¹²

Casos como el citado anteriormente muestran que la gente actúa de diversas formas según el modo en que hable de ellas. Esta observación alcanza una importancia mayor cuando se hacen estudios comparativos de la conducta de personas que hablan lenguas diferentes. Por ejemplo: comenta Whorf que los hopis hacen mucho énfasis en la preparación de sus acontecimientos. Agrega que esta conducta puede explicarse tomando en cuenta algunos aspectos de la concepción del tiempo por los hopis. Reporta el autor en turno que la clasificación del tiempo de los hopis no permite formar el conjunto 'varios días', pues el tiempo es concebido como una continuidad y no como una línea dividida en tres tiempos, a saber: pasado, presente y futuro. Por lo anterior las diferentes fiestas religiosas o las diferentes visitas de un hombre a una casa no son pensadas como diferentes fiestas o visitas, sino como una sola. Por lo cual uno puede preparar las fiestas o visitas posteriores elaborando la fiesta o visita que se está realizando en ese momento. De lo anterior Whorf concluye que el estudio del comportamiento humano encuentra en el análisis lingüístico una herramienta útil para sus fines.

Agrega Whorf que la lengua no sólo influye en la conducta de sus hablantes, sino que también moldea el pensamiento. Dice Whorf:

¹¹² WHORF, Benjamín L. *La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje*. (Tr. José M. Pomares). En *Lenguaje, pensamiento y realidad*. (Comp. John B. Carroll). España. Barral Editores. 1971. p. 156.

Cada lengua y cada sublengua técnica bien engarzada incorpora ciertos puntos de vista y ciertas resistencias modélicas a otros puntos de vista ampliamente divergentes.¹¹³

Las anteriores palabras de Whorf implican la intuición que los seres humanos no tenemos una relación directa de observador-observado con el mundo, sino que nuestra observación esta mediada y moldeada por las categorías lingüísticas de nuestra lengua. La anterior intuición de Whorf lo llevó a plantear dos principios, a saber: 1) el ‘principio de relatividad lingüística’, el cual sostiene que los hablantes de lenguas diferentes son llevados a diferentes observaciones y evaluaciones de actos de observación similares, por lo cual no son idénticos en cuanto observadores, sino que llegan a puntos de vista distintos sobre el mundo. 2) ‘principio del determinismo lingüístico’, el cual dice que el pensamiento está determinado por la lengua, es decir, diferentes lenguas implican diferentes formas de pensar.

Podríamos tratar de ‘suavizar’ el principio del determinismo lingüístico de Whorf sosteniendo que los conceptos sin referencia material como amor, libertad, alma, dios, etcétera son semánticamente determinados por la lengua de los hablantes, pero que los conceptos con referencia material son universales. Sin embargo, Whorf sostiene que ningún concepto con referencia material es universal, pues él encuentra casos en los que la referencia material no garantizan una univocidad semántica, por ejemplo, la idea ‘árbol’ no es la misma en todas las lenguas, pues en el polaco la idea ‘árból’ también incluye la idea ‘bosque’.

Una lectura muy estrecha de la obra de Whorf concluye que bajo la perspectiva de Whorf parece que no hay lugar para plantear la existencia de significados universales. Es decir, la diversidad lingüística anula toda posibilidad de la universalidad semántica. Por otra parte -y contrario a lo que se concluye de la obra de Whorf-, el enfoque de la MSN concibe la posibilidad de la coexistencia de la diversidad lingüística y la universalidad semántica.

Para finalizar cabe agregar que el pensamiento de Whorf no se limita a plantear el relativismo lingüístico y el determinismo lingüístico. El ensayo de Joshua A.

¹¹³ WHORF, Benjamín L. *Lenguaje, mente y realidad*. (Tr. José M. Pomares). En *Lenguaje, pensamiento y realidad*. p. 278.

Fishman titulado *Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüística como una ventaja a nivel mundial (la hipótesis whorfiana: variedades de validación, confirmación y falta de confirmación II*, ofrece una interpretación de la obra de Whorf como una invitación a la enriquecedora experiencia de ver a la diversidad lingüística como una fuente de conocimiento del ser del ser humano.¹¹⁴

5.1.4

ANNA WIERZBICKA

En el libro *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*, Wierzbicka dice que la lengua es una herramienta para expresar significados. Agrega que los seres humanos cotidianamente pensamos, sentimos, percibimos y usualmente tenemos el deseo de expresar nuestros pensamientos, sensaciones y sentimientos para compartirlos con otros seres humanos. Para poder compartir nuestras emociones, pensamientos y percepciones el ser humano se vale de la lengua, la cual –como ya se señaló– es una herramienta para dicho fin. Sin embargo, el autor enfatiza que la comunicación no es siempre la finalidad de la lengua, pues habitualmente nos valemos de la lengua para clasificar, conservar y organizar nuestros pensamientos, sensaciones y emociones. Como ejemplo de lo anterior la autora menciona actividades como la redacción de textos, diarios, notas reflexivas y notas recordatorias que se ponen en calendarios, escritorios y horarios.¹¹⁵

A partir de lo anterior quiero resaltar que la teoría del lenguaje de Wierzbicka es distante de las posturas de Aristóteles y Leibniz, quienes afirman que la finalidad de la facultad del lenguaje es la de constituir una lengua para comunicar significados. Por otra parte la postura de Wierzbicka se alinea con el punto de vista de Humboldt, quien sostiene que la finalidad del lenguaje es la de auxiliar al pensamiento en su tarea de pensar y razonar.

¹¹⁴ FISHMAN, Joshua A. *Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüística como una ventaja a nivel mundial (la hipótesis whorfiana: variedades de validación, confirmación y falta de confirmación II*. (Tr. Yolanda Lastra). En *Estudios de Sociolingüística*. (Comp. Yolanda Lastra). México. UNAM. 2000.

¹¹⁵ WIERZBICKA, Anna. *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*. p. 3.

Partiendo del hecho que la lengua es una herramienta para expresar significados, Wierzbicka considera correcto deducir que el significado es independiente de la lengua:

...if language is a tool for expressing meaning, then meaning, at least to some extent, must be independent of language and transferable from one language to another.¹¹⁶

Lo anterior es muy importante para la MSN porque si Wierzbicka se ha propuesto encontrar unidades semánticas universales, entonces es necesario que dichos significados sean independientes de las diferentes lenguas, pues –de lo contrario- las diferencias estructurales que la diversidad lingüística implica supondrían la imposibilidad de la existencia de significados universales, translingüísticos y transculturales.

Pese a que Wierzbicka considera que los USP's son semánticamente independientes de la lengua, nuestra pensadora propone que la búsqueda de universales semánticos debe sustentarse en el análisis morfológico y sintáctico de las lenguas, para lo cual es necesario que los USP's sean visibles a los ojos de los investigadores. Respondiendo a lo anterior la MSN postula la Hipótesis Fuerte de Lexicalización, la cual establece que todos los USP's deben tener una forma lexicalizada en todas las lenguas.

La hipótesis anterior sugiere un cierto vínculo entre los USP's y las lenguas el cual debe ser analizado, pues aunque Wierzbicka dice que los USP's semánticamente son independientes de las lenguas, hay que analizar en qué sentido la diversidad lingüística puede modificar o determinar la búsqueda de unidades semánticas universales.

A modo de conclusión deseo recalcar que la independencia de los USP's respecto a las lenguas que los expresan es un tema que debe ser abordado desde una perspectiva práctica; esto es, a partir de un análisis morfológico y sintáctico de las lenguas. En la segunda parte de este tercer capítulo analizaré el tema de la relación entre los USP's y las lenguas partiendo de los estudios que han sido realizados en algunas lenguas por parte de investigadores que son partidarios de la MSN.

¹¹⁶ Ídem.

5.2

OBSERVACIONES SOBRE LA PERSPECTIVA DE LA MSN RESPECTO A LA RELACION LENGUA – PENSAMIENTO Y LA BUSQUEDA DE LOS USP´s

En el tercer capítulo comenté que la MSN tiene la necesidad de probar empíricamente la existencia de una lengua mental y universal. Wierzbicka piensa que se puede probar la existencia de dicha lengua a través de una muestra lingüística; en la cual se observe la presencia de los USP´s en todas las lenguas.

Para que la muestra lingüística cumpla su cometido es necesario que los USP´s sean ‘visibles’ a los investigadores. Lo anterior motiva a Wierzbicka para proponer una característica de los USP´s, a saber: todos los USP´s deben ser expresados léxicamente en todas las lenguas. Esta característica de los USP´s vincula la búsqueda de universales semánticos con la búsqueda de universales léxicos.

A partir del vínculo que la MSN establece entre la universalidad semántica y la universalidad léxica me trazo las siguientes preguntas ¿La universalidad léxica implica la universalidad semántica? ¿La universalidad semántica implica la universalidad léxica? ¿En qué forma las particularidades de las lenguas influyen en la universalidad léxica y semántica de los USP´s?

Respecto al primer caso hay algunos pensadores que han sostenido la posibilidad de que la universalidad léxica implique la universalidad semántica; por ejemplo Mauricio Swadesh.

En la obra *Tras la huella lingüística de la prehistoria*, Mauricio Swadesh propone que las palabras reflejan la vida cotidiana del pueblo¹¹⁷, es decir, si una lengua posee un lexema para agua significa que en la vida cotidiana del pueblo hablante de dicha lengua el elemento agua está presente. A partir de lo anterior Swadesh plantea que si en dos lenguas congéneres se encuentran lexemas de origen común con

¹¹⁷ SWADESH, Mauricio, *Tras la huella lingüística de la prehistoria*. p. 124.

significado idéntico o semejante, se puede inferir que el objeto o concepto era ya conocido en aquel periodo histórico en que los antecesores de los actuales pueblos formaban una sola comunidad¹¹⁸.

Del planteamiento anterior se deduce que a lo largo de la gran diversidad lingüística se pueden encontrar universales léxicos que se deben a dos razones, a saber, 1) el lexema refleja un concepto u objeto conocido por los antepasados de los actuales pueblos o 2) si la lengua es un reflejo del medio ambiente en el que viven sus hablantes, entonces todos los pueblos que tengan un trato cotidiano u ocasional con un mismo objeto poseerán un lexema para tal objeto dentro de su lengua. Por tal razón dicho lexema será un universal léxico.

Respecto a la teoría anterior Wierzbicka discute que la universalidad léxica no implica la universalidad semántica, pues en su obra *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations* dice:

... all human beings know from the experience the sun, the moon, the stars; all human beings know rain, wind, water, and fire. Moreover, all human beings are familiar with their own bodies. It was assumed, then, that concepts which might have equivalents in all languages should be looked for among words for natural phenomena such as the sun, the moon, rain, water, or fire, and among words for parts of the human body such as ears, eyes, hands, or legs.
... But they don't think about these things in the same way.¹¹⁹

El razonamiento de Wierzbicka se sustenta en el hecho de que los pueblos humanos comprenden y viven de formas diversas los fenómenos comunes como la vida, la muerte, el sol, la lluvia, etcétera. Lo anterior tiene la consecuencia de que un universal léxico semánticamente sea diverso. Wierzbicka ejemplifica su punto de vista con los siguientes casos: 1) los aztecas no distinguen el costado del cuerpo, es decir, sólo distinguen entre el tórax y el abdomen. 2) Otros pueblos tienen la misma palabra para mano y brazo. 3) Algunas culturas tienen diferentes palabras para viento, por ejemplo, viento fatuo, tornados, viento calido del desierto y viento congelado. 4) Los hablantes

¹¹⁸ Ídem.

¹¹⁹ WIERZBICKA, Anna. *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*. p. 7.

de Nyawaygi (lengua aborigen de Australia) no tienen una palabra general para luna, pues ellos tienen una palabra específica para luna llena y otra para luna nueva.¹²⁰

A partir de los casos anteriores la autora concluye que si queremos encontrar verdaderos universales semánticos, no debemos buscarlos en el mundo que nos rodea o en las palabras que hemos elaborado, sino que la búsqueda de universales semánticos debe realizarse en el interior de nuestras mentes; en la dimensión semántica de la lengua.¹²¹

Por otra parte, argumentar que la universalidad semántica implica la universalidad léxica obliga a concluir que si un significado no es universal léxico entonces no es un universal semántico, pues la universalidad léxica es una propiedad de la universalidad semántica. De acuerdo con lo anterior la hipótesis fuerte de lexicalización opera a modo de un filtro para designar a un significado como USP.

Siguiendo con el punto anterior cabe comentar que Nicholas Evans en su estudio sobre la MSN en la lengua Kayardild observa que en dicha lengua el USP {PARTE DE} no tiene una forma lexicalizada.¹²² A pesar de lo anterior, añade el pensador que los hablantes del Kayardild no son incapaces de expresar el USP, pues los sustantivos en algunas oraciones pueden denotar {PIEZA}, como en la oración *una pieza de carne*; pero agrega que es más apropiado interpretarlo como *bocado*. Añade Evans que en las oraciones donde los sustantivos denotan {PIEZA} se expresa la relación de la parte con el todo pero dichas oraciones no son convenientes para definiciones, es decir, la oración *I burned the tree on its bark* es gramatical, mientras que la construcción *The bark is part of the tree* no lo es.

Para finalizar comenta el autor que el sufijo *-karra* que encarna el hablatoivo puede ser polisémico al significar el USP {PARTE DE}, pues mientras lo hablantes viejos lo usan sólo para expresar la relación de posesión con matiz de atributo como en la construcción:

¹²⁰ *Ibíd.* p. 8.

¹²¹ *Ídem.*

¹²² EWANS, Nicholas. *Kayardild*. En WIERZBICKA, Anna. *Semantic and lexical universals: theory and empirical finding*. p. 222.

Dangka-karra wangalk
Hombre-POSS boomerang
El boomerang del hombre

Los hablantes jóvenes lo usan para expresar la relación entre la parte y el todo como lo muestra la siguiente oración:

Dangka-karra marld
Hombre-POSS mano
La mano del hombre

Por otra parte el sufijo *-karra* en oraciones predicativas puede ser usado para expresar la relación entre la parte y el todo por todos los hablantes, por ejemplo:

Dathina marlda dangka-karrand
DET mano hombre-POSS
Esa mano es del hombre, es parte del hombre

Para finalizar cabe señalar que si bien es cierto que el Kayardild no está imposibilitado para expresar el USP {PARTE DE}, también es verdad que dicha lengua no posee un lexema para expresar el USP en cuestión, por lo cual se concluye que el USP {PARTE DE} no es un universal léxico.

Un caso similar a lo sucedido en la lengua Kayardild ocurre en la lengua Mandarin, pues en su estudio sobre la MSN en dicha lengua oriental, Hilary Chappel informa que el USP {PARTE DE} típicamente se expresa sintácticamente y no léxicamente.¹²³

Comenta la autora que el Mandarin posee dos expresiones léxicas para el concepto {POSESION}, a saber: 1) el verbo *shuyù* (ser parte de, pertenecer) y 2) la construcción clasificadora *yi-bufen* (una parte de, pieza).

Sostiene la investigadora que el verbo *shuyu* expresa una relación de propiedad, por ejemplo:

Zhe-suo fangzi shuyu ta

¹²³ CHAPPEL, Hilary. *Mandarin*. En WIERZBICKA, Anna. *Semantic and lexical universals: theory and empirical finding*. pp. -147.

Esta-CL casa pertenecer 3sg
Esta casa le pertenece a él

Agrega Chappel que el verbo en cuestión sólo puede ser utilizado cuando el objeto poseído no es un ser humano, pues este verbo no puede ser usado para expresar la pertenencia de una persona a un grupo, por ejemplo:

*Wo meimei shuyu dang de
1sg hermana pertenecer fiesta IND
Mi hermana es parte de la fiesta

Por otra parte el término *yi-bufen* emparenta lingüísticamente la parte con el todo en una construcción equitativa, por ejemplo:

Shuzhi shi shu de yi-bufen
Ramas ser árbol IND una parte
Las ramas son una parte del árbol

Pese a lo anterior la expresión *yi-bufen* no es apropiada para oraciones en las que el objeto que es parte del todo es un ser humano.

*Ta shi Chen jia de yi-bufen
IND ser Chen familiaIND una parte
Ella es una parte de la familia Chen

Agrega Chappel que ni el verbo *shuyu* ni el lexema *yi-bufen* son expresiones coloquiales del significado {POSEER}, pues para denotar dicho significado los hablantes se valen del verbo posesivo *you* (tener), con el cual se construyen oraciones con la estructura sujeto + verbo + objeto, por ejemplo:

Fuzi you bar
Hacha tener mango
El hacha tiene mango

Con el verbo *you* se construyen oraciones que denotan la posesión simple. Frente a lo anterior la lengua Mandarin también tiene una forma para expresar una relación inalienable entre el todo y la parte, la cual posee la siguiente estructura: sustantivo + sustantivo + verbo intransitivo. Por ejemplo:

Neipi ma weiba chang

IND caballo cola largo
Aquel caballo es de cola larga

Respecto a la anterior oración comenta el autor que *cola larga* es una característica inalienable de una raza de caballo, es decir, *cola larga* es parte de la esencia de ese tipo de caballo y no una parte del caballo que se le pueda quitar. Un caso similar al anterior es el siguiente:

Na-ba fuzi bar chang
IND-CL hacha mango largo
Esa hacha es de mango largo

En la oración anterior *mango largo* no es una parte del hacha que pueda ser separada de esta última, sino que es una característica de ese tipo de hacha. Para designar la relación entre el hacha y su mango no puede ser utilizada la estructura bisustantiva, pues el mango del hacha es algo que sí puede ser separado del hacha sin que esta última se vea alterada en su esencia. Por lo anterior resulta que la siguiente oración es agramatical.

*Fuzi bar you
Hacha mango tener
El hacha tiene mango.

Concluye Chappel que en la lengua Mandarin no se puede decir que exista un lexema que designe al USP {PARTE DE} pues ni el verbo *shuyu* ni la expresión *yi-bufen* pueden ser usadas para referirse a la relación de pertenencia o posesión que envuelva seres humanos. Por otra parte el verbo *you* y la oración bisustantiva refieren a la posesión simple y a la posesión inalienable pero no refieren al USP {PARTE DE} en si misma.

Lo sucedido en las lenguas Kayardild y Mandarín se comprende mejor si lo comparamos con una lengua donde sí hay un lexema para el USP {PARTE DE}; por ejemplo el Japonés.

En su estudio sobre la MSN en la lengua japonesa, informa Masayuki Onishi que dicha lengua posee dos formas léxicas para expresar el USP {PARTE DE}, a saber:

E wa ono no iti-bu da

Mango TOP hacha GEN una-parte COP
El mango es una parte del hacha

Ono ni wa e ga aru
Hacha L-D TOP mango NOM existir
Un hacha tiene un mango

Cabe señalar que en la primera oración la unidad léxica que representa el USP {PARTE DE} está compuesta de *iti* (una) y *bu* (parte). Este último componente es una forma abreviada de *bubun*, la cual es una palabra de origen chino. Sobre la segunda oración el autor indica que es una forma más coloquial que la primera, pero que es usada para indicar posesión inalienable.¹²⁴

Retomando la discusión sobre la Hipótesis Fuerte de Lexicalización es importante señalar que los casos de las lengua Kayardild y Mandarin al no aprobar el filtro de lexicalización nos conducen a plantearnos la siguiente interrogante ¿el significado {PARTE DE} al no tener una forma léxica en las lenguas Kayardild y Mandarin no debe ser considerado un USP? La Hipótesis Fuerte de Lexicalización nos comanda responder afirmativamente a la pregunta anterior, pero si consideramos que si bien las lenguas Kayardild y Mandarin no poseen una forma léxica, pero sí poseen modos para expresar el significado {PARTE DE} -como los escritos de Evans y Chappel demuestran-, entonces pienso que al negar el estatuto de USP al significado {PARTE DE} por no ser un universal léxico estaríamos dando preferencia a la universalidad léxica frente a la universalidad semántica. Considero que esto último es un error pues la finalidad de la MSN es encontrar universales semánticos y no universales léxicos.

Mi conclusión en torno al asunto en cuestión es que los casos de la lengua Kayardild y Mandarin demuestran que la universalidad semántica no implica la universalidad léxica, y que el hecho de que un significado no sea un universal léxico no implica que no pueda ser un universal semántico. De la misma forma, un significado que no sea un universal semántico no está imposibilitado para ser un universal léxico tal y como lo muestra el trabajo de Swadesh. En resumen, la universalidad semántica y

¹²⁴ ONISHI, Masayuki. *Japanese*. En WIERZBICKA, Anna. *Semantic and lexical universals: theory and empirical finding*. p. 380.

la universalidad léxica son dos fenómenos distintos que no deben confundirse ni mezclarse en la MSN.

Aunque la MSN no vincula la búsqueda de universales léxicos con la búsqueda de universales semánticos, la discusión sobre la relación entre la diversidad lingüística y los USP's sigue siendo importante para la MSN, pues Anna Wierzbicka insiste en que la búsqueda de universales semánticos debe sustentarse en una base empírica. Para tal efecto es necesario que los USP's sean visibles a los ojos de los investigadores, por lo cual es necesario postular una nueva versión de la Hipótesis Fuerte de Lexicalización. Por mi parte propongo el Principio de Visibilidad Gramatical de los Universales Semánticos Primitivos, el cual dice:

Todos los significados que sean considerados USP's deben tener una forma para ser expresados por las diferentes lenguas. Dichas formas de expresión pueden ser lexemas, afijos, estructuras sintácticas, etcétera.

Como la diversidad lingüística implica una pluralidad de estructuras gramaticales y sintácticas que implican una gran complejidad semántica, es necesario formular e implementar un filtro que contenga dicha complejidad y permita descubrir significados universalmente semánticos.

Respondiendo a lo anterior la MSN ha formulado el Principio de Equivalencia Expresiva, el cual dice:

Expressive Equivalence of NSMs. The NSMs derived from various languages will be semantically equivalent, that is, have the same expressive power. Any simple proposition expressible in an MSN based on L₁ will be expressible in an NSM based on L₂, L₃ and so on.¹²⁵

El principio señalado por Goddard establece que en todas las lenguas los USP's y sus patrones gramaticales deben ser semánticamente iguales, es decir, cualquier oración posible a partir de la minilengua que propone la MSN debe poder ser expresable en cualquier lengua particular. Esto último implica que la diferencia estructural de las

¹²⁵ GODDARD, Cliff. *Semantic theory and semantic universals*. p. 12.

lenguas no debe significar un obstáculo para la traducción y comprensión interlingüística de los USP's.

En otro ámbito, el Principio de Equivalencia Expresiva envuelve la idea de que los USP's son independientes de las formas lingüísticas que los representan, pues de lo contrario las diferencias gramaticales, sintácticas o morfológicas existentes entre las lenguas representarían un obstáculo para la traducción interlingüística de los USP's.

Sobre el Principio de Equivalencia Expresiva, agrega Goddard que dicho principio evidencia la convicción de que las lenguas particulares son semánticamente equivalentes en su poder expresivo; esto es, que las oraciones simples de cualquier lengua que sean construidas a partir de la minilengua que la MSN propone son completamente traducibles de una lengua a otra. Es importante resaltar que el Principio de Equivalencia Expresiva presupone que en torno y dentro de los USP's no hay elementos semánticos que sean intraducibles de una lengua a otra lengua. Por último señala Goddard que el Principio de Equivalencia Expresiva no debe ser aceptado como un dogma, sino como una hipótesis a ser comprobada.¹²⁶

La comprobación del Principio de Equivalencia Expresiva exige que a través de un análisis comparativo de lenguas -que no estén emparentadas genéticamente, es decir, que no sean derivadas de una misma lengua madre- se demuestre que los USP's son completamente traducibles de una lengua a otra, sin que quede algún residuo semántico intraducible. Cabe señalar que en el registro de lenguas que han emprendido Wierzbicka, Goddard y sus colaboradores se han detectado dificultades para poder identificar los componentes semánticos universales y separarlos de otros significados que no son semánticamente universales. Lo anterior se debe a que comúnmente las lenguas fusionan gramatical, morfológica y sintácticamente a los USP's con otros significados en un mismo elemento lingüístico. Dichas dificultades son: 1) polisemia, 2) complejidad formal, 3) alomorfía y 4) alolexia. En las próximas cuartillas ofreceré la definición completa de cada dificultad y proporcionaré un ejemplo de cada una.

a. Polisemia

¹²⁶ *Ibíd.* p. 13.

Comentan Wierzbicka y Goddard que la polisemia es un hecho cotidiano del habla, por lo que la mayoría de los lexemas de una lengua son polisémicos.¹²⁷ La polisemia consiste en el hecho que un lexema tiene más de un significado, por ejemplo: en la lengua Ngaanyatjara (hablada en Australia) el sufijo –tjanu es la forma léxica del USP {CAUSA} y también significa {DESPUES}; es decir, es polisémica. Lo mismo ocurre en las lenguas kayardild y yankunytjatjara, en las que la forma lexicalizada del USP {CAUSA} también significa {DESPUES}. El fenómeno de la polisemia no es exclusivo de lenguas no occidentales, pues en inglés el lexema you significa tu y ustedes; es decir, la forma lexicalizada del USP {TU} también significa {ÚSTEDES}. De igual forma, el lexema know significa tanto el USP {KNOW THAT} y el significado {FAMILIARIDAD} de construcciones como *I know this place*.

Wierzbicka agrega que:

...polysemy must never be postulated lightly, and that it has always to be justified on language-internal grounds, but to reject polysemy in a dogmatic and a priori fashion is just as foolish as to postulate it without justification.¹²⁸

Al ser consecuentes con lo anterior, cabe preguntar ¿cómo se puede probar que un elemento léxico es polisémico? Se demuestra la polisemia de un elemento léxico cuando se prueba que sus diferentes significados se corresponden fijamente a contextos sintácticos y semánticos diferentes¹²⁹, por ejemplo: en el artículo *Semantic Universals and Primitive Thought: the question of the Psychic Unity of Humankind*, Wierzbicka analiza el caso de la polisemia del sufijo –tjanu que significa el USP {CAUSA} y el significado {DESPUES}. En dicho artículo, para demostrar la polisemia del prefijo –tjanu, la autora sostiene que en ciertos contextos el prefijo –tjanu únicamente puede significar {CAUSA}, por ejemplo:

Nyaa-tjanu	kukurraarnu?
Qué, CAUS.	Correr, PAST.
¿Por qué él corrió?	

¹²⁷ GODDARD, Cliff. WIERZBICKA, Anna. *Introducing lexical primitives*. En *Semantic and lexical universals: theory and empirical finding*. (Comp. GODDARD, Cliff. WIERZBICKA, Anna.). Amsterdam. John Benjamins Publishing Company. 1994. p. 31.

¹²⁸ WIERZBICKA, Anna. *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*. p. 14.

¹²⁹ GODDARD, Cliff. WIERZBICKA, Anna. Op. Cit. p. 32.

Mientras que en otros contextos sólo puede significar {DESPUES}, como en respuestas a preguntas sobre el tiempo.

Wanytjawara kukurrarnu?
Cuándo correr, PAST.

¿Cuándo él corrió?

Turlkutjanu
Corroboree, después.
Después de corroboree.

Agrega Goddard que la polisemia también puede ser argumentada desde una perspectiva lexicográfica llamada posesión de exclusividad mutua de campos sintácticos o posibilidades de combinación.¹³⁰ Por ejemplo: la polisemia del lexema inglés know se establece por la observación que en una oración en la que el significado del lexema know es el USP {KNOW THAT} es gramaticalmente obligatorio el complemento that; es decir la oración *i know this is not true trae es agramatical, mientras que la oración i know this es gramatical.

Finalmente señala Goddard que en algunas lenguas se da el caso de que dos USP's están lexicalizados en un mismo elemento léxico, por ejemplo: en la lengua yankunytjatjara el lexema kutjupa significa los USP's {ALGUNO} Y {OTRO}. En el caso anterior la polisemia del lexema kutjupa se establece desde la perspectiva lexicográfica expuesta anteriormente.

Para finalizar el tema de la polisemia, quiero agregar que pienso que fenómenos lingüísticos como este nos acercan a un tema muy importante para la MSN, el cual es: la relación entre la estructura sintáctica y morfológica de cada lengua y los USP's; en otras palabras, el tema de la relación entre la lengua y el significado –en este caso significados primitivos-. Antes de abordar el tema señalado comentaré algunas cuestiones respecto a la alolexia y la equivalencia pragmática que enriquecerán la discusión en torno a la relación lengua-significado.

b. Complejidad Formal.

¹³⁰ GODDARD, Cliff. WIERZBICKA, Anna. Op. Cit. p. 32.

La complejidad formal se presenta cuando la forma gramatical para expresar un significado es compuesta, mientras que el significado en sí mismo no puede ser semánticamente divisible. Por ejemplo, en la lengua inglesa los lexemas *someone* y *something* son formalmente analizables –es decir, pueden ser descompuestos en lexemas más pequeños y con significado–, mientras que semánticamente es imposible segmentarlos en significados más simples.

La complejidad formal no se limita al nivel morfológico o léxico; por ejemplo, el inglés expresa el USP {LO MISMO} con una construcción compuesta, a saber, *the same*. Dicha construcción puede ser descompuesta semánticamente así como también puede ser descompuesta morfológica y léxicamente.

c. Alomorfía y Alolexia.

Tanto la alomorfía como la alolexia consisten en el hecho que un USP puede ser expresado en una misma lengua por diferentes entidades morfológicas y léxicas. Por ejemplo, mientras que en el inglés el USP {ESTO} es expresado por el lexema *this*, en el Latin el mismo USP es expresado por tres lexemas que poseen diferentes propiedades sintácticas, a saber: *hic* (el), *haec* (la) y *hoc* (lo).

Otro ejemplo de este fenómeno se presenta en la lengua japonesa, en la cual al menos hay ocho palabras para expresar el USP {YO}, a saber:

Rango social - Género	Masculino	Femenino
Formal	<i>Watakusi</i>	<i>Watakusi</i>
	<i>Watasi</i>	<i>Atakusi</i>
Ordinario	<i>Boku</i>	<i>Watasi</i>
	<i>Atasi</i>	
Subordinado	Ore	---

La tabla anterior permite observar que la alolexia del USP {YO} en la lengua japonesa es el resultado de la influencia que la estructura social ejerce sobre la lengua. En primer lugar notamos que hay una diferencia entre el habla para el género masculino y el género femenino. En segundo lugar notamos que hay tres niveles jerárquicos, a saber: 1) Formal. Cuando alguien habla con un colega. 2) Ordinario. Cuando alguien habla con un amigo o un familiar y 3) Subordinado. Cuando alguien habla con un jefe.

Respecto a los anteriores casos de alomorfía quiero comentar que el USP está fusionado con un elemento semántico diferente, a saber, un clasificador social. Al respecto me pregunto si es posible separar dichos elementos semánticos, es decir ¿es posible en la lengua japonesa separar el elemento clasificador social del USP {YO} sin que la expresión o el significado se vea disminuido en su valor semántico? La pregunta anterior es muy importante porque su respuesta proporcionará información que permita contrastar el Principio de la Equivalencia Expresiva, pues si es posible separa el USP del elemento ajeno sin que el USP pierda valor semántico, entonces el Principio de Equivalencia Semántica será comprobado afirmativamente.

Por el momento no poseo datos o información alguna a partir de la cual pueda elaborar una respuesta a las incógnitas formuladas, pero solamente quiero resaltar que este caso permite ver la importancia de elaborar investigaciones destinadas a estudiar estos fenómenos.

A modo de conclusión quiero señalar que es necesario realizar estudios comparativos que incluyan cada vez más lenguas. Dichas investigaciones deben permitir contrastar los principios centrales de la MSN, y deben permitir elaborar una postura respecto a la relación entre la universalidad semántica de los USP's y la diversidad lingüística.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de la presente investigación he tenido la oportunidad de poder identificar varios puntos que son dignos de ser analizados en detalle en investigaciones posteriores, los cuales resumo en la siguiente lista.

En el terreno de la filosofía me resulta atractivo ahondar en la ontología ockhamista y la relación que tiene ésta con la lógica del mismo autor, pues considero que un estudio penetrante de la obra de Ockham nos puede ayudar a entender al menos dos aspectos del pensamiento racionalista de René Descartes, a saber: 1) la relación entre la sustancia pensante y la sustancia extensa y 2) la universalidad o no de las ideas claras y distintas.

Respecto al primer punto pienso que el modo en que Ockham aborda la relación entre los entes fenoménicos y las representaciones que de ellos tenemos en el pensamiento, nos puede ayudar a entender la relación entre las ideas claras y distintas y la sustancia extensa, la cual no queda muy bien definida en la obra de Descartes. Sostengo lo anterior porque mientras en el pensamiento ockhamista los entes fenoménicos y sus representaciones mentales son dimensiones diferentes de una misma realidad, en la obra de Descartes no está claro si lo extenso y las ideas de lo extenso son diferentes aspectos de una misma realidad o si lo extenso es una ramificación de las ideas de lo extenso. En este mismo rubro, si en el pensamiento cartesiano ha sido establecido que las ideas claras y distintas no son el resultado de la experiencia, por su parte no queda bien definido si la experiencia es – y en qué sentido lo es- la extensión de las ideas claras y distintas. Este último tema demanda atención porque es central para la comprensión del cartesianismo.

En relación al segundo punto considero necesario indagar si Descartes propone una naturaleza innata o nata para las ideas claras y distintas. La existencia de dicho debate fue señalada en la página 36 de la presente investigación. Pienso que es importante abordar la discusión anterior porque su análisis arrojará valiosa información

sobre el tema de la universalidad de las ideas claras y distintas, pues pienso que el carácter innato está ligado con la universalidad mientras que el carácter nato está ligado con la particularidad. Esto último también deberá ser analizado con mayor detalle, pues al instante me pregunto ¿la universalidad implica lo innato o lo innato implica la universalidad? En principio hay que señalar que la universalidad a la que me refiero es la universalidad semántica y no léxica, pues el léxico no es innato y por lo tanto la universalidad léxica no implica el carácter de innato.

En el terreno de la teoría antropología me resulta atractivo profundizar en la obra de Humboldt. Sobre dicho autor me llama la atención el modo en que se articula la relación entre el pensamiento y la lengua. En concreto, deseo indagar si Humboldt sostiene un determinismo lingüístico o no, pues al respecto Wierzbicka dice:

Profound semantic differences between languages were also emphasised by Wilhelm von Humboldt, who saw different languages as bearers of different cognitive perspectives, different worldviews.¹³¹

Mientras que en otros textos claramente dicho autor dice que las formas gramaticales no modifican semánticamente al pensamiento, sino que sólo influyen en la claridad con que el pensamiento puede ser representado por la lengua.

La segunda interpretación de la obra de Humboldt me es atractiva porque considero que la pregunta ¿la diversidad de estructuras gramaticales, sintácticas y morfológicas alteran la universalidad semántica de los USP's? encuentra en dicho planteamiento una probable respuesta, es decir, la diversidad estructural de las lenguas no alteran la universalidad semántica de los USP's, sino que sólo determinan la claridad e importancia de un USP dentro de una cultura.

Encuentro una insinuación de la anterior propuesta en las siguientes palabras de Goddard:

¹³¹ WIERZBICKA, Anna. *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*. p. 3.

Semantic equivalents across languages may have widely differing ranges of use in different languages, without this in any way invalidating their claim to semantic equivalence.¹³²

Pienso que la hipótesis anterior debe constituirse en el estímulo de extensos análisis lingüísticos, los cuales no deben limitarse al estudio sincrónico de lenguas, sino que debe extenderse a la dimensión diacrónica para analizar si los USP's subyacen al cambio lingüístico y –de hacerlo- en qué forma lo hacen. Pienso que un estudio interesante y rico en información será comparar las formas gramaticales de los USP's en el español moderno con las formas gramaticales de los USP's en el español del siglo XVII para ver que significados o qué aspectos de los significados se han perdido, se han conservado o se han añadido.

Continuando con lo anterior cabe agregar que el estudio de los USP's a través del cambio lingüístico nos abre el panorama de la búsqueda y análisis de los USP's en el ámbito de las lenguas en contacto, es decir, en criollos, pidgins, nuevas lenguas y fenómenos lingüísticos como alternancia de códigos, convergencia lingüística, etcétera. Pienso que el análisis de este tipo de lenguas y fenómenos lingüísticos puede mostrar el rol que juegan los USP's durante la formación de nuevas lenguas; además de manifestar el modo en que los hablantes de una lengua interpretan los USP's a través de las formas gramaticales de lenguas diferentes a la suya.

Al respecto propongo un estudio comparativo de tres lenguas, a saber: 1) español, 2) quechua y 3) media lengua. La media lengua es una lengua de contacto amerindia utilizada en varias poblaciones de la sierra ecuatoriana. Básicamente la media lengua es quechua con léxico derivado mayoritariamente del español, pero que en gran medida preserva las estructuras semánticas y sintácticas del quechua. Como consecuencia de lo anterior encontramos que la media lengua posee cuatro procesos para adaptar el léxico del español a las estructuras del quechua, a saber: 1) regularización de los verbos irregulares del español mediante el uso de afijos del quechua, por ejemplo:

ML: no **sabi**-ni-chu
Q: mana yacha-ni-chu

¹³² GODDARD, Cliff. *Introducing lexical primitives*. En GODDARD, Cliff and WIERZBICKA, Anna. *Meaning and universal grammar: theory and empirical findings*. p. 34.

Esp: no sé

ML: ya i-gri-ni
Q: ña ri-gri-ñi
Esp: ya me voy

ML: bos-mu da-ni-mi
Q: kan-mu ku-ni-mi
Esp: yo a ti te doy

2) fusión de formas morfológicamente separadas en español en una sola unidad morfológica, a saber:

Español	Quechua
<i>No ha habido</i>	<i>Nuwábi</i>
<i>No hay</i>	<i>Núway</i>
<i>Aún no</i>	<i>Aúnu</i>
<i>A mi</i>	<i>Ami</i>

3) reduplicación:

ML: yo-ga bin-bin taxi-y-da pudi-ni
Esp: yo muy bien tejer puedo

ML: anda-y brebe-brebe kuzina-ngi
Esp: anda breve a cocinar

y 4) reregularización morfológica.

Esp: reloj
ML: reloco
Q: rílux

De acuerdo con lo anterior, pienso que la media lengua -al implicar una gran variedad de combinaciones y complementaciones morfológicas y sintácticas entre la estructura del quechua y el léxico del español- es un contexto adecuado para indagar si la universalidad semántica de los USP's es independiente y en qué grado de la estructura de la lengua. Cabe señalar que preguntas como ¿la semántica de los USP's es idéntica entre el quechua, el español y la media lengua? y ¿hay una equivalencia

expresiva entre el quechua, el español y la media lengua? serán la guía alrededor de la cual se construirá dicho análisis comparativo.

Para finalizar deseo agregar que el análisis de lenguas como el japonés y el thai –en las que el sistema pronominal está fuertemente influido por la estructura social de dichos pueblos- sugiere la necesidad de incluir el punto de vista de la sociolingüística en la búsqueda empírica de los USP's, pues las lenguas señaladas son un claro ejemplo del hecho que múltiples factores extralingüísticos influyen en las estructuras morfológicas, gramaticales y sintácticas de las lenguas de los pueblos. En el caso de las lenguas japonesa y thai los factores extralingüísticos a los que me refiero principalmente son factores sociales y culturales.

BIBLIOGRAFIA

1) DE CONSULTA

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. (Tr. Alfredo N. Galletti). México. Fondo de Cultura Económica. 1999.

COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*. (Tr. Juan Carlos García Borrón). Barcelona. Editorial Ariel. 2004.

Diccionario básico de lingüística. Comp. Elizabeth Luna T., Alejandra Vigueras A., Gloria Estela Baez P. México. UNAM. 2005.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica*. (Tr. Ramón Valdés del Toro). México. Siglo Veintiuno Editores. 2006.

Historia de la Filosofía, Vol. 6. Comp. Yvon Belaval. (Tr. Isidro Gómez Romero, Joaquin Sanz Guijarro, Pablo Velasco Martínez). México. Editorial Siglo XXI. 2004.

JODL, Friedrich. *Historia de la filosofía moderna*. (Tr. J. Rovira Armengol). Buenos Aires. Editorial Losada. 1951.

SANS, Víctor. *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra. 1998.

2) PRINCIPAL

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. (Tr. Tomás Calvo Martínez). Barcelona. Editorial Gredos. 2000.

----- *Metafísica*. (Tr. Tomás Calvo Martínez). Barcelona. Editorial Gredos. 2000.

Aristóteles: tratados de lógica. (Tr. Francisco Larroyo). México. Editorial Porrúa. 1969.

BOAS, Franz. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. (Tr. Susana W. de Ferdkin). Buenos Aires. Editorial Solar. 1964.

----- *Introduction to handbook of American Indian Languages*. (Ed. P. Holder). Lincoln. University of Nebraska Press. 1991.

----- *La mentalidad del hombre primitivo*. (Tr. Martha R. García). Buenos Aires. Editorial Almagesto. 1992.

CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. (Tr. Eugenio Ímaz). México. Fondo de Cultura Económica. 1963.

----- *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. 1. El lenguaje.* (Tr. Armando Morones). México. Fondo de Cultura Económica. 1971.

DA VINCI, Leonardo. *Tratado de pintura.* México. Editorial Ramón Llaca y Cia., S.A. 1996.

DESCARTES, René. *Discurso del método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía.* México. Editorial Porrúa. 1998.

FISHMAN, Joshua A. *Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüística como una ventaja a nivel mundial (la hipótesis whorfiana: variedades de validación, confirmación y falta de confirmación II.* (Tr. Yolanda Lastra). En *Estudios de Sociolingüística.* (Comp. Yolanda Lastra). México. UNAM. 2000.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas.* (Tr. Alberto L. Bixio). Barcelona. Editorial Gedisa. 1992.

GODDARD, Cliff and WIERZBICKA, Anna. *Meaning and universal grammar: theory and empirical findings, Vol. 1.* Amsterdam. John Benjamins. 2002.

KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura.* (Tr. Manuel García Morente, Manuel Fernández Núñez). México. Editorial Porrúa. 1991.

LEIBNIZ, Gottfried. *Discurso de metafísica.* (Tr. Julián Marías). Madrid. Alianza Editorial. 1982.

----- *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, Vol. 4.* (Tr. Eduardo Ovejero y Maury). Argentina. Editorial Aguilar. 1972.

Leibniz: Discurso de metafísica, Sistema de la naturaleza, Nuevo tratado sobre el entendimiento humano, Monadología, Principios sobre la naturaleza y la gracia. México. Editorial Porrúa. 2003.

Los estoicos antiguos: fragmentos. (Tr. Ángel J. Cappelletti). Barcelona. Editorial Gredos. 2002.

PICO DE LA MIRANDOLA, Juan. *Oración sobre la dignidad del hombre.* México. Editorial Ramón Llaca y Cia., S.A. 1996.

Platón: diálogos, Vol. 2. (Tr. J. Calogne Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo). España. Editorial Gredos. 2000.

Platón: diálogos, Vol. 3. (Tr. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo). España. Editorial Gredos. 2000.

SAN AGUSTÍN. *Confesiones.* (Tr. Pedro Rodríguez de Santidrián). Madrid. Alianza Editorial. 1999.

----- *Del Maestro.* (Tr. Manuel Martínez). En *San Agustín: Obras Completas.* Vol. III. España. Biblioteca de Autores Cristianos.

----- *De Doctrina Cristiana*. En *San Agustín: Obras Completas*. Vol. V. España. Biblioteca de Autores Cristianos

SANTO TOMÁS. *Suma Teológica*. (Tr. Manuel Ubeda Purkiss). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. 1959.

SAPIR, Edward. *The status of linguistics as a science*. En *Culture, language, and personality: selected essays*. (Ed. David G. Mandelbaum). Berkeley. University of California Press. 1964.

----- *El lenguaje*. (Tr. Margit y Antonio Alatorre). México. Fondo de Cultura Económica. 2004.

SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*. (Tr. Lelio Fernández y Jean Paul Margot). Madrid. Editorial Tecnos. 1989.

SWADESH, Mauricio. *Tras la huella lingüística de la prehistoria*. México. UNAM. 1987.

TRAVIS, Catherine E. *Discourse markers in colombian Spanish: a study in polysemy*. Berlin – New York. Mouton de Gruyter. 2005.

VON HUMBOLDT, Wilhelm. *Escritos sobre el lenguaje*. (Tr. Andrés Sánchez Pascual). Barcelona. Ediciones Península. 1991.

----- *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (Tr. Ana Agud). Barcelona. Anthropos: editorial del hombre. 1990.

WIERZBICKA, Anna. *Lingua Mentalis: the semantics of natural language*. Sydney – New York. Academic Press. 1980.

----- *Semantics, culture, and cognition: universal human concepts in culture-specific configurations*. New York. Oxford University Press. 1992.

----- *Semantic universals and primitive thought: the question of the psychic unity of humankind*. En *Journal of linguistic anthropology*. 4(1):23-49. 1994.

----- *Semantic and lexical universals: theory and empirical finding*. Amsterdam – Philadelphia. John Benjamins Publishing Company. 1994.

----- *Understanding Cultures through Their Key Words*. New York. Oxford University Press. 1997.

----- *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge, Cambridge University Press. 1999.

3) COMPLEMENTARIA

ARNAU, H. FUENTES, J. GUTIÉRREZ, J. Ma. *¿Qué es el estoicismo?* Barcelona. Promociones y Publicaciones Universitarias. 1988.

BARTH, Paul. *Los estoicos*. (Tr. Luís Recasens Fiches). Madrid. Editorial Revista de Occidente. 1930.

BEUCHOT, Mauricio. *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México. Fondo de Cultura Económica. 2004.

----- *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México. UNAM.

----- *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*. México. UNAM. 1987.

----- *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México. UNAM. 1991.

----- *El problema de los universales*. México. UNAM. 1981.

DE ANDRES, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid. Editorial Gredos. 1969.

De las neuronas a la cultura: ensayos multidisciplinares sobre cognición. (Ed. Rosa Icela Ojeda Martínez, Roberto E. Mercadillo Caballero). México. ENAH. 2007.

DURANTI, Alessandro. *Antropología lingüística*. (Tr. Pedro Tena). Cambridge. Cambridge University Press. 2000.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. (Tr. Bernabé Navarro). México. I.I.F – UNAM. 2000.

ECO, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*. (Tr. Maria Pons). Barcelona. Editorial Crítica. 1999.

GARCÍA Gual, Carlos. IMAZ, María Jesús. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Bogotá. Editorial Cincel Kapelusz. 1990.

LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los filósofos más ilustres*. (Tr. José Ortiz y Zanz y José M. Riaño). México. Editorial Porrúa. 1998.

OLESTI, Josep. *Racionalismo y empirismo*. Barcelona. Ediciones VICENS-VIVES s. a. 1989.

RODIS-LEWIS, Geniève. *Descartes y el racionalismo*. (Tr. Francese Domingo). Barcelona. Oikos-tau, s. a. ediciones. 1971.

SEVILLA Rodríguez, Martín. *Antología de los primeros estoicos griegos*. Madrid. Editorial Akal/Clasica. 1991.