

Benjamín García-Hernández y
M^a Azucena Penas Ibáñez (eds.)

Semántica latina y románica

Unidades de significado
conceptual y procedimental

Peter Lang

Semántica y metodología

No ha sido hasta ahora satisfactoriamente destacada una radical insuficiencia de las ciencias del espíritu: la insuficiencia semántica, es decir la que concierne los problemas de significado y de terminología. Lo ha hecho, en cierta medida, el norteamericano Bernard C. Hoyt, en su libro New bearings in esthetics and art criticism, pero limitándose, como el mismo título de su obra indica, al campo de la estética y de la crítica de arte. Sin embargo, su iniciativa es muy importante y sería sin duda oportuno extenderla a todas las ciencias del espíritu y hasta al campo paras científico o pseudocientífico de las discusiones sobre cultura, política, religión etc.

Ya no es una novedad que hasta en la vida común, en las conversaciones y discusiones cotidianas, muchas equivocaciones e incomprendiciones son provocadas por razones semánticas, es decir por dar distintos significados a los términos que se emplean. Pero, si dichas equivocaciones no son de extrema gravedad en la vida diaria, ellas no deberían ser absolutamente admisibles en las ciencias, que pretenden siempre comunicar un pensamiento bien determinado, y en único pensamiento, y no pueden conformarse con la simple aproximación. En cambio, los "errores" semánticos - es decir de no-identidad, de discrepancia entre expresión y comunicación, entre

Eugenio Coseriu, “Semántica y metodología” (texto inédito)

Texto dispuesto para la imprenta por
Benjamín García-Hernández y Jairo Javier García Sánchez¹

No ha sido hasta ahora satisfactoriamente destacada una radical insuficiencia de las ciencias del espíritu: la insuficiencia semántica, es decir, la que concierne <a> los problemas de significado y de terminología. Lo ha hecho, en cierta medida, el norteamericano Bernard C. Heyl, en su libro *New bearings in aesthetics and art criticism*, pero limitándose, como el mismo título de su obra indica, al cambio de la estética y de la crítica de arte. Sin embargo, su iniciativa es muy importante y sería sin duda oportuno extenderla a todas las ciencias del espíritu y hasta al campo paracientífico o seudocientífico de las discusiones sobre cultura, política, religión, etc.

Ya no es una novedad que hasta en la vida común, en las conversaciones y discusiones cotidianas, muchas equivocaciones e incomprensiones son provocadas por razones semánticas, es decir, por dar distintos significados a los términos que se emplean. Pero, si dichas equivocaciones no son de extrema gravedad en la vida diaria, ellas no deberían ser absolutamente admisibles en las ciencias, que pretenden siempre comunicar un pensamiento bien determinado, y un único pensamiento, y no pueden conformarse con la simple aproximación. En cambio, los “errores” semánticos —es decir, de no-identidad, de discrepancia entre expresión y comunicación, entre [pág. 2] pensamiento expresado y pensamiento entendido— ocurren muy a menudo también en las ciencias y especialmente en las ciencias del espíritu: las ciencias llamadas exactas resultan mucho menos expuestas a este riesgo, por tener los términos que ellas emplean significados bastante bien establecidos, mediante tácitas o explícitas convenciones tradicionales. Muy difícilmente puede haber errores semánticos en las ciencias físicas, por ejemplo, y menos

1 Agradecemos a José Polo haber puesto en nuestras manos este texto inédito y su posterior colaboración. A Johannes Kabatek y a Reinhard Meisterfeld, la ayuda prestada desde el Archivo de Coseriu en Tubinga; el primero nos ha proporcionado la versión escaneada y el segundo ha consultado, sobre el original, alguna lectura dudosa.

aún en las matemáticas, en que cada término tiene un significado tradicional, aunque no se defina en cada obra o en cada razonamiento en que se emplea, y aunque del término mismo se puedan dar distintas definiciones. Así, por ejemplo, dos físicos distintos indicarán siempre el mismo concepto con una palabra como *fuerza* y dos matemáticos distintos indicarán siempre los mismos conceptos con términos como *recta* o *punto*, aunque puedan dar distintas definiciones de esos conceptos, mientras muy difícilmente dos distintos estetas darán el mismo significado a términos como *bello*, *arte*, y dos distintos filósofos a términos como *espíritu*, *realidad*. Más aún: visto que en las ciencias exactas los términos tienen bien establecidos significados técnicos tradicionales, un físico o un matemático definirá siempre los términos si los emplea con significados que se alejen de la tradición, mientras muy raramente hacen lo mismo los cultores de las ciencias del espíritu.

Esto porque en las ciencias del espíritu [pág. 3] —surgidas no de la observación, de la experiencia y de la convención, sino, en gran parte, directamente de las especulaciones filosóficas individuales— casi no existen términos que tengan significados técnicos tradicionales, debido a lo cual cada autor los emplea según sus concepciones, según su particular tendencia, cultural o filosófica, y a veces hasta según su arbitrio personal. Es verdad, además, que en las ciencias del espíritu las definiciones aparecen a menudo muy difíciles y que el significado de los términos que se emplea se aclara solo a medida que avanza la investigación: es esta una dificultad seria que, sin embargo, podría eliminarse dando por lo menos definiciones provisionarias, susceptibles de ser cambiadas en el curso y en dependencia de los resultados de la investigación. En cambio esto generalmente no se hace. No solo: se discute empleando los términos como si ellos indicaran la esencia misma de las cosas, las cosas mismas, y no particulares conceptos, imágenes psíquicas de las cosas. Se dice, por ejemplo, que el humanismo *es* esto o aquello y otro investigador contesta que *no es* ni esto ni aquello, sino otra cosa más, pero siempre se discute como si se hablara efectivamente de lo que el humanismo *es* y no del concepto que los investigadores tienen del humanismo, es decir, de lo que los investigadores *llaman* con el término *humanismo*.

[pág. 4] La insuficiencia metodológica es, en estos casos, evidente, pues —como los estudios de semántica han demostrado [exhaustivamente] <acabadamente>²— un término, una palabra, no tiene nunca un significado

2 Coseriu escribió *exhaustivamente*, lo tachó y lo corrigió poniendo encima otro adverbio en *-mente* ilegible en el texto escaneado. Donde por el sentido esperaríamos, según nos sugiere J. Polo, *acertadamente*, *aceptablemente*, etc., R. Meisterfeld lee en

definido y un único significado, a no ser en lenguajes técnicos muy especializados, en que los interlocutores tienen siempre presente una precisa convención tácita o explícita. Más aún, los términos —hasta los más comunes, como *casa*, *mano*, *padre*, *madre*— no tienen en realidad significados (es decir que no indican cosas objetivas exteriores al que habla, sino solo *empleos*, que nosotros llamamos "significados": en realidad, los términos no se relacionan directamente con los objetos, sino con los conceptos, con las imágenes individuales de los objetos. Las palabras son símbolos, pero no símbolos de objetos, sino de conceptos: si yo pronuncio la palabra *casa*, no indico con ella un objeto, sino mi concepto de "casa"; y no un concepto general, sino el que tengo en este momento en mi mente. Por esto, precisamente, el lenguaje es un sistema simbólico convencional, es decir, que en la misma comunidad lingüística todos empleamos las palabras más o menos con los mismos "significados", eso es, refiriéndolas a conceptos más o menos parecidos, aunque no idénticos: la comprensión recíproca estriba en una convención tácita que se establece auto- [pág. 5] máticamente entre los miembros de la misma comunidad lingüística. La convención no es, sin embargo, todopoderosa, por lo cual hay siempre "errores" semánticos —es decir, discrepancias entre expresión y comprensión— también en el lenguaje común. Estos "errores" se corrigen en parte por el contexto y en parte quedan tales —y son precisamente los que nos explican los cambios semánticos en la historia de las lenguas—, pero son generalmente mínimos y muy raramente impiden la recíproca comprensión. Por esto las definiciones no son casi nunca necesarias en el hablar cotidiano: ellas están implícitas en la tácita convención que permite el hablar mismo.

No es éste, en cambio, el caso de las ciencias del espíritu, en que, por una parte, no podemos admitir los errores de comprensión y, por otra parte, los términos no tienen un empleo o ciertos empleos definidos por una convención. Podemos, sin duda, recurrir al contexto, pero su auxilio resulta a menudo insuficiente. ¿Tienen acaso un "significado" tradicional términos como *espíritu*, *realismo*, *contenido*, *forma*, *expresión*, etc.? Y ¿hay un contexto —a no ser una definición— que nos revele plenamente el "significado"

el original *acabadamente*. En tal caso, parece que el autor ha corregido el adverbio de base culta por un sinónimo de base patrimonial. Con semejante criterio, diez líneas más abajo sustituye *al hablante* por *al que habla*. No obstante, pensando en probable inserción del presente escrito en volumen recopilatorio coseriano, queda abierto el espacio a interpretaciones gráficas distintas que se nos hagan llegar. Incluimos esta página escaneada delante de la final.

que se les quiere dar? No nos parece. Habría, pues, que definirlos antes de emplearlos, lo que, sin embargo, no se hace. La mayoría [pág. 6] de los autores empiezan afirmando que "el *espíritu*, por ejemplo, es esto y no esto", como si esta palabra tuviera un "significado" ya establecido y un solo "significado" y como si debiera indicar un objeto y no un concepto. Muchas veces, hay que leer y analizar toda una obra para llegar a saber lo que una palabra significa para un autor, es decir, el concepto que quiere indicar con ella.

Para eliminar esta insuficiencia metodológica, habría que definir siempre los términos fundamentales —los que no pueden resultar inmediatamente y exactamente comprensibles por el contexto—, es decir, habría que indicar no el "significado" que los términos tienen —pues pueden tener muchos y distintos y, en el sentido que vimos, no tienen ninguno—, sino aquél que se quiere darles, que corresponde a los particulares conceptos de quien escribe o habla: puesto que cada lenguaje estriba en una convención, habría que establecer ante todo la convención que permita la comunicación de lo que se quiere decir o escribir. Se lograría de esta manera una comunicación mucho más completa y exacta y se eliminarían lamentables equivocaciones.

Consideremos, por ejemplo, un término muy frecuente en las discusiones y polémicas políticas: *democracia*. ¿Qué quiere decir *democracia*? Para los liberales absolutos, el concepto que esta palabra define implica una libertad muy amplia para todos los individuos de una comunidad nacional, limitada solo por el atentado directo a la vida, a la propiedad o a la libertad de otros miembros de la misma comunidad. Para los liberales relativos, puede implicar una libertad relativa, con la prohibición, por ejemplo, de ciertas actividades políticas que se consideran perjudiciales, aunque no directamente e inmediatamente, para la comunidad. Para los comunistas *democracia* significa "dictadura del proletariado". Ahora bien, este término se emplea hasta en las conversaciones internacionales sin definirlo preventivamente, lo que implica equivocaciones e incomprensiones recíprocas y provoca interminables discusiones teóricas sobre lo que la *democracia es* y no sobre lo que el término *democracia* indica, sobre el concepto que *se llama* *democracia* o, éticamente, sobre el concepto que esta palabra debería indicar. Es decir: que se discute sobre un asunto ilógico, pues *democracia* no es una realidad objetiva, sino un término que indica cierto concepto de cierta realidad objetiva, mientras la única discusión lógica sería aquella sobre *el empleo* de [pág. 8] este término o, éticamente, sobre las razones de preferir una realidad objetiva a otra, sin preocuparse de cómo dichas realidades se llaman. Hay, sin duda, también razones lingüísticas, etimológicas,

etc., que justifican el empleo de un término; pero ¿cómo podemos impedir a los demás el empleo del término *democracia* con un "significado" que nosotros no queremos y no podemos aceptar?

Pasemos a otro campo: la estética. ¿Qué quieren decir, por ejemplo, términos como *forma* o *contenido*? Hay filósofos, como Croce, que —por identificar la intuición con la expresión— identifican ambos conceptos y, por consiguiente, proscriben los dos términos. Pero esta proscripción vale exclusivamente en su lenguaje, en su convención particular y no en toda discusión estética, como ellos querrían; y aún en su mismo sistema se podrían muy bien ampliar: por ejemplo, indicando con la palabra *contenido* la experiencia de vida precedente a la intuición y con la palabra *forma* la expresión artística o, también, con *contenido* la expresión poética en su totalidad y con *forma* nada más que la técnica. Pues *forma* y *contenido* son *palabras* y no conceptos y menos aún realidades objetivas. En el mismo campo del arte, ¿qué quiere decir, por [pág. 9] ejemplo, *realismo*? Para mí, este término indica un concepto muy amplio y se confunde con la sinceridad y autenticidad artística, pues pienso que todo artista es *realista* porque crea siempre fundándose en una intuición *real*, partiendo de una experiencia *real* que no inventa, sino solo organiza de una manera inédita, pues la conciencia no puede crear fuera de su contenido. Para otros pensadores —es decir, en otros lenguajes, en otras convenciones lingüísticas—, el mismo término indica conceptos que yo llamo *objetivismo*, *esencialismo*, *naturalismo*, *verismo*, etc. Pero, si yo digo que Picasso y Kafka son realistas, mi afirmación resultará sin duda incomprensible si antes no he definido mi concepto de realismo, eso es lo que yo llamo realismo.

Y en filosofía, ¿qué quiere decir el mismo término? Hay quien afirma que a Platón no se le puede llamar *idealista*, porque es un filósofo estrictamente *realista*. No tenemos ninguna dificultad en aceptar esta afirmación; solo que la consideramos exclusivamente en su valor semántico: hay que ponerse de acuerdo sobre lo que se quiere llamar *idealismo* y *realismo* y no sobre lo que idealismo y realismo *son*, pues son solo palabras; hay que establecer la convención lingüística en [pág. 10] que queremos fundarnos. Si llamamos *realistas* a los *objetivistas*, quienes admiten una realidad exterior al pensamiento, Platón es indudablemente un pensador *realista*, y podemos reservar el término *idealista* para los filósofos que ven en la realidad una creación *subjetiva* del yo, para quienes no admiten otra realidad sino las ideas del individuo pensante, es decir, para los llamados *idealistas inmanentistas*.

Pero, si pensamos en lo que es la realidad para Platón, podemos llamarlo también *idealista*, pues su realidad suprema, auténtica, es el mundo de las esencias o ideas. Berkeley puede llamarse él también *realista*, pues admite la existencia de una realidad fuera del pensamiento humano, la de Dios; pero se le puede llamar también *idealista*, porque el mundo existe para él sólo como conjunto de ideas en la mente de Dios. Más aún: si *realista* es quien admite una realidad cualquiera, también los idealistas inmanentistas se pueden llamar *realistas*, pues admiten por lo menos la existencia real del yo, del sujeto pensante. En este caso, [pág. 11] ¿quién será *idealista*? Tal vez solo el sofista que decía que "nada existe etc.". Pero él tampoco podía lógicamente negar la existencia del yo. Llegamos pues a la conclusión <de> que, ampliando el "significado" del término "realismo", el término "idealismo" llegaría a no poderse emplear más. Sin embargo, el término se emplea y el hecho no constituye un abuso lógico o lingüístico: se trata simplemente de una convención semántica, que permite la comprensión y tiene sus ventajas didácticas.

Con esto no queremos reformar la terminología filosófica o la de las ciencias del espíritu: queremos solo subrayar la imprescindible necesidad metodológica de definir los términos que se emplean; es decir, de establecer cada vez una convención lingüística que permita la más exacta comprensión posible. Establecida una convención, el lector o el oyente preparado podrá no estar de acuerdo con nuestra definición, o podrá no estar de acuerdo con nuestro concepto, pero no podrá creer que tenemos el mismo concepto suyo solo porque empleamos la misma palabra y, traduciendo a su lenguaje, [pág. 12] a su convención particular, nuestras palabras, comprenderá perfectamente nuestro razonamiento, que diversamente le resultaría incomprensible e incoherente. No podemos, en la ciencia, conformarnos con la convención tácita del lenguaje común: para evitar incomprensiones, tenemos que establecer convenciones explícitas. Lo que, naturalmente, no tiene nada que ver con la intrínseca justificabilidad de los términos que empleamos, es decir, con el problema de si es justo o no emplear una palabra con cierto significado más bien que con otro: lo importante son los conceptos que las palabras indican y comunican. Lo importante, para la recíproca comprensión en el campo científico, es captar con exactitud la comunicación conceptual, evitando los "errores" semánticos. No importa que fulano llame *arte* lo que para nosotros no lo es: su razonamiento no podrá engañarnos, o confundirnos o dejarnos perplejos, si conocemos los "significados" que él atribuye a los términos que emplea, si conocemos su *idioma* y podemos traducirlo al nuestro.

4 La insuficiencia metodológica es, en estos casos, evidente pues - como los estudios de semiótica han ~~embarrancado~~ ^{demostrado} ~~demostrado~~ - un término, una palabra, no tiene nunca un significado definido y un único significado, a no ser en lenguajes técnicos muy especializados, en que los interlocutores tienen siempre presente una ~~con~~ precisa convención tácita o explícita. Más aún: los términos - hasta los más comunes, como casa, mar, padre, madre - no tienen en realidad significados (es decir que no indican cosas objetivas exteriores al ~~hablante~~), sino sólo empleos, que nosotros llamamos "significados": en realidad, los términos no se relacionan directamente con los objetos, sino con los conceptos, con las imágenes individuales de los objetos. Las palabras son símbolos, pero no símbolos de objetos sino de conceptos: si yo pronuncio la palabra casa no indico con ella un objeto sino mi concepto de "casa" y no un concepto general sino el que tengo en este momento en mi mente. Por esto, precisamente, el lenguaje es un sistema simbólico convencional, es decir que en la misma comunidad lingüística todos empleamos las palabras más o menos con los mismos "significados", eso es refiriéndolas a conceptos más o menos parecidos, aunque no idénticos: la comprensión recíproca estriba en una convención tácita que se establece auto-

12^a a su convención particular, nuestras palabras, comprenderá perfectamente nuestro razonamiento, que diversamente le resultaría incomprensible e incoherente. No podemos, ni la ciencia, conformarnos con la convención tácita del lenguaje común: para evitar incomprensiones tenemos que establecer convenciones explícitas. Lo que, naturalmente, no tiene nada que ver con la justiciabilidad intrínseca.

De los términos que empleamos, es decir con el problema de si es justo o no emplear una palabra con cierto significado más bien que con otro: lo importante son los conceptos que las palabras indican y comunican. Lo importante, para la recíproca comprensión en el campo científico, es captar con exactitud la comunicación conceptual, evitando los "errores" secundarios. No importa que tú llamo llame ante lo que para nosotros no lo es: mi razonamiento no podrá engañarnos, o confundirnos o dejarnos perplejos, si conocemos los "significados" que él atribuye a los términos que emplea, si conocemos su idíoma y sabemos traducirlo al nuestro.

Eugenio Coseriu