



Revista Signos

ISSN: 0035-0451

revista.signos@ucv.cl

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Teubert, Wolfgang
Escritura, hermenéutica y lingüística de corpus
Revista Signos, vol. 40, núm. 64, 2007, pp. 431-453
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=157013771008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Escritura, hermenéutica y lingüística de corpus*

Wolfgang Teubert
Universidad de Birmingham
Inglaterra

Resumen: En una sociedad oralizada, la gente no pregunta qué significa este (trozo de) texto, sino que qué quieres decir, es decir, se pregunta por la intención del autor, entendido como individuo autoconsciente. Pero, con el advenimiento de la escritura, el texto se ha separado de su autor y, como consecuencia, ha pasado a estar en el foco de lo que debe ser averiguado. Así, es con la escritura que el significado se hace una parte del texto (escrito). Las primeras formas de escritura, las tablillas cuneiformes, se referían a cosas concretas, allá afuera, en alguna realidad externa al discurso. Esto hizo surgir la idea de que el lenguaje puede ser descrito como un sistema de signos, siendo los signos objetos materiales que están en vez de otros objetos. Si fuera posible unir el signo y la realidad en forma permanente, entonces, manipulando los signos se podría también manipular la realidad. Esta última es la ambición que ha movido, por muchos siglos, la búsqueda de una “lengua perfecta”, esto es una que esté libre de las imperfecciones de las lenguas naturales y, por tanto, una que exhiba limpiamente el verdadero significado, por cuanto transparente la relación entre la palabra y el objeto real al que se refiere. A la búsqueda del significado que se hace desde la filosofía analítica, a través de la lengua perfecta, desde el cognitivismo y desde la inteligencia artificial, se suma, tras La Reforma, la que se hace a través de la hermenéutica o arte de la interpretación. Desde esta última se entiende que la interpretación de un texto solo puede hacerse a luz de otros textos. Así, si queremos comprender lo que dice un (trozo de) texto, debemos observar los otros textos a los que se refiere implícita o explícitamente. A través de este trabajo, pretendo mostrar que la lingüística de corpus, al considerar el discurso como un sistema autopoietico que se puede describir sin referencia a alguna realidad extra discursiva o a los estados

Recibido:
8-III-2006

Aceptado:
6-XII-2006

Correspondencia: Wolfgang Teubert (w.teubert@bham.ac.uk). Tel: (0121) 414 5700. Fax: 414 5668. Departamento de Inglés, Universidad de Birmingham. Edgbaston, Birmingham, B15 2TT, Inglaterra.

* Traducido por la Dra. Marianne Peronard

mentales de los miembros de la comunidad discursiva; puede ayudar, en alguna medida, a sustentar metodológicamente el arte de la interpretación.

Palabras Clave: Significado, hermenéutica, lingüística de corpus, oralidad, escritura.

Writing, hermeneutics, and corpus linguistics

Abstract: In an oral society, people do not ask: 'What does this (piece of) text mean?' but 'What do you mean?' With the advent of writing, the text has become dislodged from its author. Now it is the text, and not the author's intention, which has to be probed. Only writing makes it possible to think about language, and to invent concepts unknown in oral societies, like that of 'logos', or, centuries later, that of 'word'. With writing, meaning becomes an aspect of the (written) text. The first forms of writing referred to concrete things out there in some discourse-external reality. The first cuneiform clay tablets were language-independent. This gave rise to the idea that language can be described as a system of signs, signs being material objects standing for other objects. If it were possible to link the sign and the reality in a permanent way, then a manipulation of signs would manipulate reality. This is why the project of a lingua perfecta was attractive over many centuries. Today's conceptual ontologies still echo this quest for a perfect language. Corpus linguistics views the discourse as an autopoietic system that can be described without reference to some discourse-external reality or to the mental states of the members of the discourse community. Any new contribution to the discourse is analysed as a reaction, assertion, rejection, or interpretation of what has been previously said. If we want to understand what a (piece of) text means, we have to look at the texts to which it, explicitly or implicitly, refers. Hermeneutics is this art of interpreting one text in the light of other texts. Corpus linguistics can help, to some extent, to turn this art into a methodology.

Key Words: Meaning, hermeneutics, corpus linguistics, orality, writing.

1. El significado y el misterio de la escritura

La historia de la humanidad es una historia de personas en continuo movimiento. De hecho, originalmente todos los pueblos eran nómadas hasta que algunos encontraron aconsejable o conveniente trabajar la tierra, haciéndose con ello más sedentarios. Sin embargo, se trataba solo de un sedentarismo momentáneo, que no se extendía más allá de unas pocas estaciones, hasta que se agotaba la fertilidad y, entonces, el grupo retomaba su camino. Otros criaban ganado y seguían siendo nómadas o permanecían como cazadores y recolectores. Frecuentemente, se topaban unos con otros, a veces conquistando territorios, a veces siendo conquistados como esclavos, a menudo buscando vínculos fuera de su propio clan. En este contexto, que cada grupo hablara su propia lengua, más o menos relacionada con las lenguas habladas por los grupos cercanos, era la situación normal. La creación de ciudades, como manifestación del sedentarismo, no implicó cambio alguno, no fue sino solo después de 1870

que el concepto de nación comenzó a implicar la unidad de lengua, tal como Hobsbawm (1990) ha argumentado. Así, por ejemplo, Roma era plurilingüe, las ciudades más importantes del subcontinente indio aún lo son y las ciudades británicas lo están volviendo a ser, tal como lo eran después de la conquista normanda, cuando se hablaba las lenguas celtas junto con los dialectos del inglés antiguo, las lenguas escandinavas y el francés normando de los conquistadores.

Como queda de manifiesto, la coexistencia de una diversidad de lenguas ha sido y aún es una constante. Su origen, desde el mito bíblico de Babel, se remonta al momento en que Yavhé, con el objeto de impedir el entendimiento mutuo de los habitantes de la Torre de Babel, dictaminó: "...bajemos y confundamos ahí mismo su lengua, de modo que no puedan entenderse los unos a los otros" (Génesis XI, 11-7). Antes de esto, "todo el mundo tenía el mismo idioma y usaban las mismas expresiones" (Génesis XI-1). Pero el mito es un recurso utilizado para dar metafóricamente cuenta del real *quid* del asunto, tal es que hubo un momento en la historia de la humanidad en que las personas comenzaron a tomar conciencia de que la coexistencia de una diversidad de lenguas impedía el mutuo entendimiento. En otras palabras, comenzaron a tomar conciencia acerca del problema del significado.

En efecto, Babilonia, la metrópolis mesopotámica, era en aquel entonces uno de los centros del mundo civilizado y como tal atraía a muchos trabajadores emigrantes de todas partes, los que por supuesto hablaban lenguas distintas. Aun cuando no podían entenderse a través de la lengua oral, esta era una situación que se consideraba normal. En realidad, el asunto de la diversidad de lenguas apenas se mencionaba, pues, con toda probabilidad, para estos pueblos hablar era tan natural como respirar. Sin embargo, cuando ellos tomaron conciencia de que hablar diferentes lenguas impedía el entendimiento, comenzaron a desarrollar un invento que cambiaría el mundo. Se trataba de unas 'milagrosas' tablillas de greda con 'misteriosos' signos sobre ellas que hablaban en manos de los iniciados. A través de estas tablillas, la lengua, que ellos habían llegado a percibir solo como un fenómeno acústico, repentinamente se materializaba, haciéndose algo que se podía almacenar, reorolarizar y negociar. En un primer momento, las tablillas, no eran sino inventarios de cosas, listas de compras y cuentas, codificadas en caracteres que no imitaban la pronunciación, sino que el objeto real, de modo tal que el carácter para "caballo" representaba un verdadero caballo y no la palabra "caballo", o "pingo", o "corcel" o "jamelgo", con sus respectivas y específicas connotaciones. Se trataba de caracteres que eran independientes del habla, como los jeroglíficos o los caracteres chinos y, a consecuencia de ello, podían ser entendidos (leídos) por hablantes de cualquier idioma.

Gradualmente, los métodos utilizados para ordenar, variar y permutar los caracteres se fueron haciendo más sofisticados, originando el sistema cuneiforme, primer acercamiento del

hombre a la escritura. El desarrollo y sofisticación de los métodos redundó en que la escritura reflejara de mejor forma la oralidad. Es precisamente, la asociación entre los sonidos y los caracteres la que hace surgir el concepto de lengua tal como lo conocemos en la actualidad, esto es, como un sistema de signos (objetos materiales en representación de otra cosa). Esta comprensión de la lengua implica dos importantes cuestiones. De una parte, la sitúa como un medio de comunicación diferente de otros medios como, por ejemplo, el lenguaje corporal. De otra, abre el cuestionamiento sobre el significado. En efecto, antes de la escritura, el habla se concebía como algo que se entendía o no se entendía y no como algo que significaba. Así, en las sociedades orales la gente no se pregunta qué significa o representa una cadena de sonidos, aún más, como destaca Goody (1987), dichas sociedades no tienen una forma lingüística (no tienen una palabra) para nombrar ni a la 'lengua' ni a la 'palabra', pues estas formas solo comienzan a existir como tales con la escritura. Esto, pues con ella deviene un cambio en la percepción del lenguaje: desde una que lo visualiza como corriente continua y evanescente de sonidos, a una que lo percibe como una cadena compuesta de entidades discretas, esto es, como una palabra. Es la palabra, entidad que ahora nos parece ontológicamente dada, la que nos hace pensar en el lenguaje como un sistema de signos y, por tanto, sin el concepto de palabra no tendríamos razón alguna para meditar acerca del significado.

Una vez inventada la escritura, esta cambió el lenguaje oral, dominó al mito, narración propia de las sociedades orales, posibilitando su interpretación a la luz del *logos*. De hecho, todos nuestros pensamientos acerca del lenguaje están moldeados por la escritura. De este modo, a pesar de que reconocemos que la oralidad es la forma primaria de manifestación de la lengua y del lenguaje, pues es el modo en que ontogenéticamente los miembros de un grupo organizan sus interacciones mediadas (destinadas a establecer, preservar y reajustar el equilibrio entre los miembros de una comunidad) e inmediatas (dar instrucciones o solicitar y proporcionar información); pareciera que no podemos hablar de nuestros pensamientos sin refugiarnos en los cambios que trajo consigo la escritura. Así, por ejemplo, es la escritura la que permite comparar el inglés actual con el inglés de Shakespeare, desarrollar diferentes estudios sobre la lengua y dar vida a la lingüística de corpus, pues si aún estamos investigando un corpus del lenguaje oral, lo analizamos bajo la forma de transcripciones, es decir, como escritura. Tal como Derridá (1967) ha señalado, esta situación se presenta aún en aquellos textos que profesan lo contrario, y que están a favor del distanciamiento de la oralidad y de la escritura, como el *Essai sur l'origine des langues* de Jean-Jacques Rousseau (publicado originalmente en 1781) o *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure (publicado originalmente en 1916). Difícilmente podría ser de otra manera, pues solo la escritura nos permite especular acerca de la relación entre el signo y la cosa. El *Cratylus* de Platón, la primera gran contribución a la filosofía del lenguaje, implícitamente da por sentado que la escritura es la forma canónica del lenguaje. Aun cuando uno de los protagonistas de este

diálogo, Hermógenes, defiende el uso como la unión entre la forma y el significado y, por consiguiente, describe cómo funciona el lenguaje en las sociedades orales, está presuponiendo que la palabra es un signo (material). Cratilo, el otro protagonista, plantea una relación ‘natural’ entre el nombre y la cosa. El nombre es parte de la cosa nombrada y el hombre no está en libertad de cambiarlo, argumento que de algún modo se acerca a la primacía de la escritura formulada por Derridá.

En suma, fue la escritura la que hizo que la humanidad tomara conciencia de la lengua, del lenguaje y, consecuentemente, del significado, más particularmente la invención de los caracteres lingüísticos, cuneiformes, jeroglíficos o chinos –en cualquiera de estos casos, originalmente ideográficos– hizo de la palabra una herramienta para cambiar el mundo. Fue la emergencia de textos escritos lo que nos permitió reflexionar acerca de nuestras prácticas lingüísticas, así sea para sostener la idea de que la lengua es un depósito de significados socialmente negociados o para sustentar la idea de que una oración es verdadera cuando se corresponde con lo que refiere.

2. Escritura de verdades secretas

Mientras que, como hemos visto, el lenguaje oral es el resultado natural del hecho de que los seres humanos crezcan en grupos; el lenguaje escrito es siempre un misterio para quienes no lo comparten. Por ello, requiere de ser interpretado, explicado y parafraseado. Así, por ejemplo, Dios escribió los diez mandamientos con su propio dedo sobre las primeras tablillas, pero el hombre no estaba (ni está) preparado para leer lo que Dios había escrito y, por ello, Moisés, elegido para leer esas primeras tablillas, tuvo que rescribirlas, haciéndolas, de este modo, inteligibles al hombre (Éxodo XXXIV, 27).

El anterior ejemplo no solo está puesto al propósito de mostrar que la escritura es un misterio, sino que también, al de mostrar que dicho misterio, en el marco de la tradición judeo-cristiana, encarna además la sabiduría y la verdad, por cuanto se cree que es en las palabras de Dios, y solo en ellas, que es posible visualizar la auténtica concordancia entre el signo y la cosa que representa y, cuando tal concordancia se da, podemos tener la seguridad de que lo que está escrito corresponde a la verdad.

En este contexto, la escritura de los hombres era considerada como una versión crecientemente corrupta de la palabra de Dios. La relación natural entre el signo y aquello que representa, instituida por Adán y Eva, bajo la supervisión de Dios, había sido reemplazada por una relación de conveniencia capaz de expresar solo el *Zaitgeist*, pero no la verdad eterna.

Las falsas doctrinas y modas efímeras habían tornado arbitraria la relación entre signo y cosa. Tal como muchos filósofos veían la cosa, con el fin de restablecer la alquimia de la verdad,

nuestras empobrecidas lenguas humanas debían ser reemplazadas por una *lingua perfecta* en la que toda oración gramatical fuera también una oración verdadera. Mientras que algunos pensaban que la tarea consistía en restaurar el Hebreo del Antiguo Testamento en la verdadera *Ursprache* (protolengua), lengua hablada en el Paraíso, que debía ser una lengua perfecta porque se originaba en Dios; otros inventaban lenguas nuevas, artificiales, en las que cada palabra sería isomórfica con la cosa que representaba. Eco (1995) da una descripción detallada de cómo la filosofía occidental se sentía intrigada por la esperanza de hacer que el lenguaje reflejara con exactitud aquello que se consideraba era un hecho. La lista de los filósofos que intentaron desarrollar tales cálculos es larga y contiene nombres famosos como Raimond Llull, Athanasius Kircher, Francis Bacon, René Descartes, George Dalgarno, John Wilkins y Gottfried Wilhelm Leibniz.

Si la construcción de una lengua perfecta resultó imposible, el tema de cómo podemos saber si una oración corresponde a la realidad nunca ha perdido su atractivo. La filosofía analítica ha realizado varios y diversos intentos al respecto, ejemplificados en los primeros y últimos escritos de Wittgenstein, pero finalmente el reino de la realidad metafísica resultó impenetrable. Goodman (1978) acepta que el lenguaje describe una infinidad de mundos, de modo que resulta totalmente imposible determinar a qué cosa y en qué mundo se refiere una palabra, pues lo que puede ser cierto en un mundo, puede ser falso en otro. Incluso Putman (1991), con el tiempo, cambió su programa de un realismo metafísico a un realismo interno, como puede notarse en la siguiente argumentación: “Una afirmación es verdadera en cierta situación, solo en el caso de que sea correcto usar las palabras que la conforman de modo que describa la situación” (Putman 1991: 115). Pero, ¿cómo podríamos saber si el uso de la lengua es correcto? El juez de esto no puede ser sino la comunidad discursiva, pues aquello a lo que una palabra se refiere es asunto de negociación entre los miembros de dicha comunidad.

Hoy los herederos infatigables de la búsqueda de una lengua perfecta son los lingüistas cognitivos y los filósofos de la mente. Ellos tienen plena conciencia de las limitaciones y poca confiabilidad que, debido a la corrupción, ostentan las lenguas naturales. Su “lengua perfecta” es una lengua de la mente o mentalés y nuestras mentes, cada vez que nos hacen decir algo o comprender lo que otro ha dicho, traducen, milagrosamente, lo recibido como *in put* en lenguaje natural a esa lengua perfecta y viceversa. De este modo, la palabra del lenguaje natural llega a ser concepto y estos, para muchos cognoscitivistas, son innatos y, en consecuencia, universales. En esta misma perspectiva, Pinker (1994: 81), sostiene:

“La gente no piensa en inglés o en chino o en apache; piensa en una lengua de la mente. Esta lengua de la mente, probablemente se parece un poco a todas estas lenguas; presumiblemente tiene símbolos para posconceptos, y ordenamiento de símbolos (...) Comparado con cualquiera lengua dada, el mentalese debe ser más rico en algunas

cosas y más simple en otras. Debe ser más rico, por ejemplo, en cuanto a que varios conceptos deben corresponder a una palabra única del castellano, palabras como banco o llave. (...) Por otra parte, mentalese debe ser más simple que las lenguas orales; no incluye palabras y construcciones específicas de la conversación (como 'un' y 'el') y la información acerca de cómo pronunciar las palabras o incluso cómo ordenarlas, es innecesaria".

¿Ha encontrado el cognitivismo finalmente la piedra filosofal que une las palabras a las cosas? ¿cuántos conceptos existen?, ¿infinitamente más que palabras, como supone Sperber y Wilson (1998)? o ¿más o menos el mismo número que el de palabras, como sugiere Fodor (1998)? ¿está la mayoría de los conceptos compuestos por un conjunto finito de conceptos básicos, como nos dice Wierzbicka (1996) -idea que por lo demás es fuertemente rechazada por Fodor (1998)-? ¿nacemos todos con conceptos?, es decir, ¿son innatos como afirma Chomsky (2000)? Como notamos, respecto de la relación lengua natural y conceptos (lengua mental), hay posiciones, pero no respuestas. Así, por ejemplo, Putnam (1991) y Fodor (1998), aunque por diferentes razones, rechazan el supuesto innatista. Este último autor, aunque cognitivista, está seguro que los conceptos mentales se aprenden inductivamente. Por ejemplo, el concepto mental "perilla" consiste solo en tener las propiedades que la mente, como la nuestra, enlaza como consecuencia de haber tenido experiencias con perillas típicas. Para él, el concepto mental "perilla" es indicativo de que existen perillas en el mundo extra-lingüístico. Así pues, pareciera que el cognitivismo ha tenido éxito allí donde la filosofía analítica aún fallaba: ha descubierto cómo las palabras, traducidas a conceptos mentales, se unen con el mundo. Pero, la más importante de las interrogantes todavía no tiene respuesta, tal es: ¿son los conceptos signos con forma y contenido, del mismo modo en que se dice que las palabras lo son? o ¿solo son contenido sin forma? De ser signos deben tener forma, representar algo y, entonces, podrían ser interpretados, es decir, parafraseados en una nueva representación, esta sería el "significador central", como la llama Denté (1993) u "homúnculo", como prefiere llamarle Searle (1992). La nueva representación requerirá nuevamente de interpretación, introduciendo otro nivel, cada uno sobre el anterior y así *ad infinitum*. Sin embargo, los conceptos mentales parecen ser contenido sin forma y no signos, por lo tanto, cabe aún la pregunta acerca de su naturaleza. Con esta cuestión irresoluta, lo que muchos esperaban (y todavía esperan) no se cumplió, esto es, que la tarea cognitivista diera como resultado fórmulas nítidas que, extraídas del mentalese universal, revelaran el "verdadero" significado de aquello que, nuestras infectas lenguas naturales, solo pueden expresar inadecuadamente. Estas fórmulas enlazarían la palabra con el mundo y, gracias a este eslabón, podrían hacer que el mundo hiciera lo que aquellos que conocen el secreto, quieren que haga. Este ambicioso anhelo puede explicar, por ejemplo, los miles de millones de dólares que el complejo militar-industrial norteamericano ha invertido en la investigación sobre inteligencia

artificial por más de cuarenta años. Aquí, el imperfecto vocabulario de la lengua natural es reemplazado por las llamadas ontologías conceptuales como CYC (www.cyc.com) en las que todo el ruido del deterioro ha sido cuidadosamente filtrado. Una vez más, las palabras de las lenguas naturales son reemplazadas por conceptos, similares a los conceptos mentales de los cognitivistas, pero justificados por el modelo computacional de la mente, tan popular entre muchos lingüistas cognitivos. Se cree que las ontologías, cuya principal tarea es evidenciar la relación isomórfica de los conceptos con el mundo real, son independientes del lenguaje, pues se asume que demuestran las relaciones que se dan entre las cosas representadas por los conceptos y no entre los conceptos mismos. En el apartado Ontologías de nivel superior, del documento Aspectos lingüísticos de la semántica léxica, editado por el proyecto Eagles (*Expert Advisory Group on Language Engineering*), se lee: “Las ontologías debieran ser independientes del lenguaje, es decir, motivadas independientemente y no dictadas por el patrón de lexicalización de una lengua particular”.

Todo parece llevarnos a concluir que los conceptos son superiores a las palabras, pero, ¿qué es lo que les confiere superioridad a los conceptos? A continuación, las respuestas que dan los expertos sobre el tema (citas tomadas de Mahesh, 1997):

- (i) “Las ontologías describen conceptos, no la forma en que estos conceptos son expresados en palabras en una lengua natural” (Hans Weigand).
- (ii) “Los conceptos representan los significados abstractos, y las entradas léxicas representan las realizaciones superficiales de aquellos significados” (Mattias Agnesund).
- (iii) “Los conceptos representan los significados de las palabras, mientras que el conocimiento léxico (...) representa maneras de expresar estos significados con palabras” (Mattias Agnesund).
- (iv) “La semántica de las palabras se representa parcialmente en las entradas léxicas y parcialmente en los conceptos ontológicos” (Mattias Agnesund).

Por supuesto, ninguna de las anteriores respuestas ofrece explicación acerca de cómo es posible representar el significado sin usar una lengua natural. CYC resuelve esta intrincada cuestión, declarando cuál es el lenguaje que usan para describir sus conceptos, este es, un cálculo formal que solo tiene un parecido superficial con la lengua que representa (el inglés). El hecho de que la inteligencia artificial haya, en gran medida, fracasado, no parece desanimar a los financistas de estos esfuerzos. En cierta forma esta empresa me recuerda los siglos de apoyo que los reyes dieron a los alquimistas. Todos aceptamos, como parte del conocimiento común, que el mundo obedece a fórmulas matemáticas, físicas y químicas: encantos y hechizos que los filósofos de la naturaleza de los siglos pasados han inventado y, aunque

estas fórmulas, no son lo suficientemente poderosas como para transformar la suciedad en oro, pueden, al menos, hacer porcelana.

En síntesis, si bien la invención de la escritura extendió las funciones del lenguaje mucho más allá de las posibilidades de la oralidad, no se cumplieron todas las expectativas de la gente, pues la escritura dio origen al aserto de que el lenguaje se relaciona directamente con la realidad. De ser posible sustentar esta última afirmación, no solo podríamos conocer la verdad, sino que también podríamos cambiar la realidad mediante el uso de la palabra escrita. No demoró mucho el descubrir que tal tentativa tenía que estar condenada al fracaso, solo que este fracaso no se percibía como una falla de la escritura *per se*, sino que se pensaba que radicaba en las imperfecciones del lenguaje usado por los falibles humanos. Si nuestro lenguaje humano era culpable, teníamos que recrear el lenguaje del Dios mismo, un lenguaje no corrompido por la naturaleza pecadora del hombre. En pos de ello, como se ha expuesto, se han seguido a lo menos tres estrategias, a recordar: la filosófica, la cognoscitiva y la proveniente de la inteligencia artificial. Estas deben ser visualizadas como tres paradigmas en torno al estudio de la palabra escrita como codificadora de un significado directamente asociado a la realidad y, desde el cristianismo, a la verdad divina, el cual requiere de ser interpretado para hacerse comprensible para todos. A estos tres paradigmas se suma, desde la Reforma, un cuarto, tal es, la hermenéutica.

3. El enfoque hermenéutico en la búsqueda del significado

La hermenéutica se define como el arte de interpretar textos. Su nombre proviene del nombre de un dios griego, Hermes, que es el intérprete (*ermeneus*), según se describe en el Cratilo de Platón. A partir de la relación entre Hermes y la interpretación, podemos ampliar la mirada e imaginar que el nombre de Hermes tiene que ver con el habla y significa que él es el mensajero o mentiroso o negociante, todo este tipo de cosas que tienen que ver con el lenguaje y su interpretación.

Vista desde la hermenéutica, entonces, la búsqueda del significado no tendría diferencia con la que se hacía en el marco de la filosofía analítica, del cognitivismo o de la inteligencia artificial, pues en todos los casos, dicha búsqueda implicaría una “traducción”, es decir, un parafraseo del texto original para que pueda ser mejor comprendido. Existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre el parafraseo que hace la hermenéutica y el que hace la lengua perfecta, los conceptos mentales o la inteligencia artificial, tal es que el texto, codificado en palabras del lenguaje natural, es indagado en sí mismo, sin necesidad de ser traducido a ninguna otra codificación externa a la suya propia. De este modo, para la hermenéutica, interpretar un texto significa explicar ese texto sin aludir a su relación con la realidad, tradiéndolo en la misma lengua o en otra lengua natural, pero nunca, en un cálculo formal o

en alguna forma de representación mental. En consecuencia, es posible sostener que el acto hermenéutico de ningún modo abandona el discurso del lenguaje natural y, en este sentido, el significado de un texto es aquello que otros textos del mismo discurso pueden contribuir a explicar. Si se toman bien en cuenta las relaciones entre los textos, una interpretación es una descripción verdadera de un *interpretament*.

Ahora bien, la interpretación de un texto solo se hace necesaria cuando el hablante y el oyente (los interlocutores) no están co-presentes y, por tanto, este último no tiene a su disposición la opción de preguntarle al hablante qué quiere decir. Este es, normalmente, el caso de los textos escritos (con excepción de las cartas personales y, más recientemente del *chat*), donde, ante la ausencia de un hablante que puede ser interrogado, el significado preciso de un texto debe ser establecido sin recurrir a su persona. En consecuencia, la atención del oyente deja de estar centrada en las intenciones del autor y pasa a centrarse en el texto (Ricoeur, 1976). Esta es la razón, por la cual la hermenéutica, al igual que la filosofía analítica, siempre que se involucra con el lenguaje, se interesa por la escritura y no por la oralidad. En efecto, la hermenéutica se trata de “la interpretación de los testimonios escritos de la vida humana” (Mueller-Vollmer, 1986: 27).

Sin embargo, como se deja leer en la cita que antecede, no por centrarse en la escritura, la hermenéutica deja de preocuparse por las intenciones del autor, pues revelarlas siempre ha sido parte crucial de su trabajo. El método para acceder a tales intenciones es la empatía, o, en las palabras de Wilhelm Dilthey, *hineinversetzen* (ponerse en el lugar de otra persona). La empatía como método deja ver la influencia que la concepción occidental moderna de la persona: un individuo autónomo, sujeto solo a la razón y totalmente responsable de sus actos. Esta influencia conduce a una preocupación por la mente humana. Pero, dado que la hermenéutica, más que la filosofía analítica, se caracteriza por una plenitud de actitudes irreconciliables e incompatibles, el asunto de si comprender significa lograr acceso al proceso vital del autor o historia mental, es un tema discutible. Es cierto que Schleiermacher define la tarea de interpretar como “comprender el enunciado primero tan bien como el autor e incluso mejor” (Mueller-Vollmer, 1986: 136). Pero si no podemos proyectar lo que está escrito sobre las intenciones del autor o sobre alguna realidad extralingüística, debemos aceptar que el significado solo está en el discurso. Aceptada esta premisa, también debemos aceptar la consecuencia de que el discurso es un sistema autorreferencial. Así, por ejemplo, si quisieramos explicar el concepto de “empatía” -usado más arriba- tendríamos que recurrir a decir que se trata de una palabra que proviene de la palabra inglesa *empathy* y de la francesa *empathi* y que ambas son calcos del alemán *Einfühlung*, creado en 1903 por el psicólogo Theodor Lipps (Hermanns, 2003). El ejemplo describe la arquetípica situación en la que se encuentran los lexicógrafos, tal es que no pueden evitar describir el significado de las pala-

bras con otras palabras cuyo significado también debe ser descrito. Se comprueba así, una vez más, que todo intento por salirnos de nuestro lenguaje natural, para describir el significado de un caso de lenguaje de igual índole, está condenado al fracaso, tal como lo sosténía Wittgenstein (1967) al señalar que la deixis o referencia a alguna realidad extralingüística es tan pobre como adivinar las intenciones del autor. Con esto, llegamos al verdadero círculo del cual no hay escapatoria: solo otro texto nos puede decir qué significa un determinado texto y el significado es, en consecuencia, paráfrasis, explicación y, en general, toda otra forma de referirse a lo dicho.

En este sentido, es posible reconocer que la filología del siglo XIX estaba firmemente enraizada en la hermenéutica, pues el estudio del lenguaje siempre se centró en su historia. Los diccionarios históricos compilados por filólogos o glosarios de las lenguas clásicas y, posteriormente, de las lenguas vernaculares, fueron los precursores de lo que hoy en día se conoce como lexicografía dirigida por el corpus. Es la profundidad de este sondeo histórico, este mensaje clave de la hermenéutica, lo que subyace al elogio que Said (1995) hace a la filología europea.

La hermenéutica moderna es, en consecuencia, hija de lo que el historiador alemán denomina *Sattelzeit* (“el período del encabalgamiento”), el momento cuando, en el continente, los nuevos conceptos emergentes tenían dos caras. Una de las caras miraba todavía hacia el pasado cuando, bajo la influencia de la temprana ilustración, se creía que el hombre era un autómata sujeto a las leyes de la naturaleza; y otra que, paralelamente, vibraba con las ideologías morales y psicológicas que dan formas a nuestras maneras de ser contemporáneas. Por ello no nos ha de sorprender que pensadores hermenéuticos como Wilhelm von Humboldt fueran acogidos por Noam Chomsky, el precursor de la lingüística cognitiva. De hecho, von Humboldt consideraba al lenguaje como “el órgano formativo del pensamiento, como *enérgēia* o poder dinámico de la mente” (Sutcliffe, 2001: 23).

Pero, dado que es imposible mirar al interior de las mentes humanas, y aún más, incluso aquello que podemos vislumbrar mediante la introspección, puede resultar una ilusión; la lingüística, creo yo, no debería adherir a una perspectiva psicológica del lenguaje y los lingüistas deberían confiar solo en los textos, pues el acceso a las mentes de las personas es tan limitado como el de una audiencia a una obra de teatro. En este último caso, todo lo que el público puede inferir en relación a los personajes, representados por los actores, debe estar contenido en las líneas de esos actores; del mismo modo, todo lo que los lingüistas encuentren acerca del significado, debe estar contenido en las líneas del texto. El significado, en este sentido, es lo que se puede transmitir verbalmente, no se encuentra en la referencia a alguna realidad percibida o metafísica, ni en la mente del hablante ni en la del oyente. Con esto, por supuesto, se rechazan, como recurso para la interpretación, las intenciones del

autor, lo cual es indicativo de una perspectiva que considera el lenguaje como un sistema social que posibilita la negociación exitosa de todo tipo de significados entre los miembros de una comunidad discursiva. La negociación efectuada, a través del discurso, pasa a formar parte integral del discurso mismo. Así es como los niños aprenden a hablar, como aprendemos lenguas extranjeras, como los editoriales de los periódicos nos explican lo que dijeron los políticos, etc. El discurso, una intrincada red de textos que se refieren a otros textos, contiene las creencias, actitudes e ideas que caracterizan y mantienen unida a una comunidad discursiva.

Si el discurso es, como dije anteriormente, la suma de las contribuciones de los miembros de la comunidad discursiva, no se puede encontrar más contenido que el que está en el propio discurso. Por ejemplo, si estamos interesados en descubrir lo que significa una pintura de Mondrian no lo encontraremos sondeando su mente; sino que tan solo, analizando todos los textos que se refieren a ese texto. Si el resultado de esta investigación se va a parecer a las ideas del propio Mondrian en relación a su pintura, es irrelevante. Así, desde la hermenéutica, el significado solo se puede explorar a la luz del discurso y pienso que este enfoque puede usar como metodología a la lingüística de corpus.

En efecto, para la lingüística de corpus que respaldo, el significado es lo que se puede encontrar en el discurso, sea en el uso o bajo la forma de paráfrasis. El uso implica al contexto -verbal- en que se encontró la palabra. Los contextos verbales suelen responder a patrones de uso, que son lo que hayamos descrito en los diccionarios como las diversas acepciones de una palabra o lo que los lingüistas de corpus prefieren llamar “patrones contextuales”. De modo que es el uso contextual el que nos dice si “fuego” debe entenderse como “combustión” (“la casa fue destruida por el fuego”) o como “disparar armas” (“bajo el fuego enemigo”). En este sentido, paráfrasis es el término genérico que uso para cubrir definiciones, explicaciones más o menos extensas, incluso estructuras textuales completas, que nos dicen de qué trata la expresión.

La que describo es una versión de la lingüística de corpus que tiene cierta afinidad con los supuestos de la teoría de sistema, tal como la formula Luhmann (1998), teoría que está siendo cada vez más utilizada por las ciencias sociales para describir las interacciones humanas, incluyendo la comunicación. En este ámbito, su aporte radica en enfatizar cómo el medio de comunicación es esencial para determinar las relaciones entre las partes, elementos y variables del sistema, así como para precisar en qué condiciones emergen los subsistemas. Uno de los principios que guía a la teoría de sistema es la autorreferencia: “Al transmitir mensajes, el sistema se refiere a sí mismo. El mensaje abre la oportunidad de relacionar las comunicaciones subsiguientes al sistema” (Luhmann 1998: 98). Igualmente relevante para la lingüística de corpus es la insistencia de Luhman (1998) en que, desde el punto de vista ventajoso de un

observador, el sistema de la conciencia y el sistema de comunicación debieran considerarse como independientes entre sí. Por ello, las intenciones del hablante y la comprensión del oyente deben ser excluidas del análisis de la interacción lingüística entre los miembros de una comunidad discursiva.

Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, la evolución del discurso, aquello que tradicionalmente cae bajo el nombre de cambio lingüístico, no es el resultado de actos conscientes de los individuos, sino que, de mejor modo, se puede describir como un proceso no determinístico, emulando el modo en que la teoría del caos trata a estos procesos. No obstante la insistencia, Luhmann (1998) acepta que la conciencia y la comunicación deben estar unidas, porque sin ese vínculo se desmembrarían. En otras palabras, sin gente que hablara no existiría el discurso y si la gente deja de comunicarse entre sí, pierde, tarde o temprano, su conciencia. Sin embargo, este acoplamiento estructural “no determina lo que sucede al interior del sistema, aun cuando es necesario presuponerlo, porque de otro modo la autopoiesis se detendría y el sistema dejaría de existir” (Luhmann, 1998: 100).

En la versión de la hermenéutica que propongo como base teórica para el enfoque del significado desarrollado por la lingüística de corpus, adopto la estricta separación de comunicación y conciencia, tal como lo sugiere la teoría de sistema. Esto implica que, para la lingüística de corpus, el significado debe desvincularse de la comprensión, fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, porque la comprensión es una experiencia en primera persona, accesible directamente solo para quien está teniendo la experiencia. De este modo, todo lo que se comprende es una *quale*, es decir, una propiedad del estado mental de un individuo que solo puede ser percibida por ese individuo (por ejemplo, el dolor) y, aun cuando uno tenga conciencia de sus propias *qualia*, una *quale* no puede ser comunicada directamente, así, por ejemplo, puedo explicarle a otra persona lo que siento, pero no puedo lograr que esa persona experimente mi sentimiento. En consecuencia, las *qualia* no pueden ser un objeto para el análisis del lenguaje, pues lo que es accesible al lingüista, o a cualquiera que esté interesado en el significado de un texto, solo puede ser una descripción -o una explicación o una interpretación- verbal de la comprensión del individuo, es decir, otro texto y, como tal, una de las posibles paráfrasis. En segundo lugar, porque la comprensión no es ni un acto ni un proceso. No es acto porque este supone una actividad intencional, consciente, dirigida a una meta, que incluye decisiones arbitrarias como lo hace la interpretación; tampoco es proceso, porque no es un conjunto de instrucciones que se ejecutan para llegar a un resultado predefinido. La comprensión, más bien, es un resultado fortuito antes del cual puede o no mediar un esfuerzo. Este es el uso del vocablo “comprensión” en contextos como el siguiente: “¡Ahora lo he comprendido!” Si la comprensión es un fenómeno en primera persona que no se puede comunicar directamente, pasa a ser como una visión. Hay, entonces, una diferencia radical entre comunicar e interpretar, de modo que si bien puedo comunicar (el resultado de) mi

interpretación de un poema, mi propia experiencia subjetiva de comprensión de ese poema no puede ser compartida.

A causa de lo anterior, es lamentable que Hans-Georg Gadamer, el decano de la hermenéutica -hasta su muerte en 2002-, no distinga cuidadosamente entre comprensión e interpretación: “El romanticismo alemán nos ha enseñado que la comprensión y la explicación son, al fin de cuentas, una misma cosa” (Gadamer, 1965: 366). Él, sin embargo, se da cuenta de que la comprensión es un hecho, más que una actividad o un proceso, y, por ello, niega la posibilidad de desarrollar una metodología para la comprensión.

Como dije anteriormente, la lingüística de corpus no cubre el concepto de comprensión, solo el de interpretación. La interpretación es tanto el acto de interpretar como el resultado de dicho acto, es decir, un ‘hecho’, pero nunca un proceso. Un acto difiere de un proceso en cuanto necesita intencionalidad, una conciencia de que estar haciendo. Así, cada interpretación de un texto involucra más que seguir un procedimiento estrictamente definido; es un logro individual. Si yo interpreto un texto, sé lo que estoy haciendo y porqué y este conocimiento guía mi interpretación, informándome constantemente de las decisiones que voy tomando para lograr mi objetivo. La conciencia, que tengo de él hará que mi interpretación sea singular y diferente de todas las otras interpretaciones del mismo texto -o secuencia textual-. Dicho de otro modo, hará posible que, a diferencia de mi comprensión de un texto, mi interpretación sea comunicable, porque también es un texto y, en consecuencia, puede ser sometido a negociación con otros miembros de la comunidad discursiva.

La comunidad discursiva reemplaza al autor, sujeto único o individuo, pues para el lingüista de corpus, el texto (o segmento de texto), cuyo significado investiga, está disociado de su autor e incrustado en el discurso, suma de los actos de comunicación contribuidos por los miembros de la comunidad. Así, interpretar el texto (o segmento de texto) significa analizar las relaciones que existen entre este texto y todos los otros textos que constituyen el discurso, de donde se implica que el discurso tiene, necesariamente, una dimensión diacrónica, pues los textos son respuestas explícitas y/o implícitas a textos previos, a la vez que huella para textos subsecuentes. Cada texto ingresado al discurso tiene lo que Gadamer denomina un *Wirkungsgeschichte* o una historia de sus efectos (sobre textos subsecuentes), así, por ejemplo, mi propia interpretación del texto en cuestión será influenciada por las respuestas y reacciones que causó:

“El horizonte del presente no puede formarse sin el pasado (...) *Comprender es siempre el proceso de integrar estos horizontes supuestamente independientes*” (el énfasis es de Gadamer) (Gadamer, 1965: 289).

De modo que, nuestra interpretación del pasado le debe tanto al momento mismo en que se realiza la interpretación como al texto que está siendo interpretado.

El lingüista de corpus explora el discurso como un sistema que se puede explicar sin referirse a la realidad externa o a los estados mentales de los miembros de la comunidad discursiva. Esta perspectiva, por supuesto, es necesariamente una abstracción en la cual el mundo real, percibido como experiencias en primera persona y la creatividad de la mente humana interfieren en el discurso en forma de ruido. Un aspecto focal de la exploración de este sistema discursivo es el significado. La lingüística de corpus busca revelar el significado de un *interpretament*, un texto o un segmento de texto. Pero, ¿cómo funciona una lingüística de corpus hermenéuticamente inspirada? Cualquiera sea el *interpretament*, hay dos tareas diferentes. La primera tarea consiste en identificar en el discurso los textos precedentes que arrojan luz sobre el significado del *interpretament*. Para esto, el lingüista se pregunta: ¿a qué textos reacciona o responde?, ¿se han dicho cosas similares anteriormente? Si la respuesta a una de estas preguntas es afirmativa, el lingüista puede seguir interrogándose: ¿han sido ya interpretadas?; si segmentamos el *interpretament*, ¿podemos encontrar algunos de estos pequeños segmentos en textos previos o en textos comparables del mismo período?, ¿han sido parafaseados, explicados, discutidos?, ¿arrojan estas paráfrasis luz sobre nuestro *interpretament*?; si estos segmentos no ocurren en la misma forma previamente ni simultáneamente, ¿podemos encontrar variantes de ellos?, ¿nos dicen esas variantes algo acerca de nuestros segmentos? Si este método no nos lleva todavía a los resultados esperados, tenemos que fijarnos en segmentos aún más pequeños, en algunos casos, tan pequeños como una locución o incluso una sola palabra, también tenemos que recurrir a textos que, de alguna manera relevante, sean análogos a nuestro *interpretament*. ¿Qué podemos aprender de estos textos en favor de nuestra interpretación?, ¿encontramos patrones léxicos familiares, locuciones, colocaciones, metáforas que estén notablemente alteradas en el *interpretament*? Mientras más exhaustiva sea esta búsqueda de fuentes, en mejor posición estará el investigador para calibrar la originalidad, porque el significado del texto es, en gran medida, la novedad que introduce en el discurso. Por ello, una parte importante de nuestra tarea es descubrir en qué sentido el *interpretament* difiere de todos los otros casos de ejemplos comparables.

Es cierto que en los primeros días de la lingüística de corpus, esta estuvo dirigida hacia datos masivos y que la recurrencia y frecuencia de las entidades lingüísticas en los textos era el centro de la mayor parte de las investigaciones que se realizaban. Sin embargo, ahora que llega a su mayoría de edad, este panorama está cambiando en, al menos, tres sentidos. En primer lugar, con el desarrollo de una metodología más refinada y herramientas más sofisticadas, la detección de fenómenos singulares será un nuevo foco de investigación. En segundo lugar, la lingüística de corpus está redescubriendo la dimensión diacrónica que Sinclair, hace ya casi dos décadas, puso en juego al introducir el concepto de corpus de monitoreo o corpus diacrónico que permite la investigación del cambio semántico. Estos dos primeros sentidos

del cambio de la lingüística de corpus están íntimamente relacionados de modo que monitorear el cambio semántico implica buscar eventos singulares iniciales.

En tercer lugar, se presenta la tarea más difícil de la lingüista de corpus, tal es, en palabras de Gadamer, la fusión del horizonte conceptual del *interpretament* con el horizonte conceptual del investigador. Este último trae consigo un amplio repertorio de juicios basados en sus experiencias de vida, los que, de modo consciente o inconsciente, funcionan como prejuicios para la interpretación. Aquí yace el peligro, pues, aun cuando hayamos aumentado nuestro conocimiento relevante buscando las fuentes del *interpretament*, no somos capaces de hacerle justicia y lo juzgamos a la luz de lo que alguna vez se ha dicho, desde que llegó a ser parte del discurso.

Si queremos saber qué significa cualquier texto antiguo, digamos la República de Platón, no basta con leerlo a la luz del horizonte de nuestras modernas conceptualizaciones. Más bien, debemos interpretarlo en el contexto de otros textos del mismo período con los que está ligado por rasgos de intertextualidad. Pero esto no basta, también tenemos que tomar conciencia de hasta qué punto nuestra lectura del texto se debe a lo que ha sucedido desde entonces, es decir, tenemos que tomar conciencia de la influencia que textos subsecuentes tuvieron en nuestra comprensión. Es imposible deshacernos de esta influencia y, por tanto, no hay forma alguna de recuperar directamente la frescura de la experiencia que la obra de Platón tuvo para sus contemporáneos. Lo único que podemos hacer es tomar conciencia de las reacciones y rastros que la composición de Platón ha dejado en obras subsecuentes. Estas pueden encontrarse bajo la forma de citas explícitas o implícitas, comentarios o interpretaciones que han contribuido -directa o indirectamente- a nuestra perspectiva actual. En atención a lo anterior, la tarea de la lingüística de corpus consiste en identificar todos los rastros que el texto ha dejado en las contribuciones subsecuentes al discurso, incluyendo los innumerables comentarios que desde entonces han oscurecido, consecutivamente, nuestra visión. Esto significa que es necesario escudriñar capa tras capa lo que se ha agregado al texto a lo largo de los siglos y darle su mérito, contrastándolo con nuestros prejuicios. Es por esto que debemos tener conciencia de todo lo que ha dicho acerca del texto. Solo entonces habríamos hecho todo lo que se puede hacer y el círculo hermenéutico nos acercará, tanto como es posible, a una lectura original, sin jamás llevarnos a ella del todo.

4. ¿El significado de qué?

He sido intencionalmente vago acerca de la entidad lingüística cuyo significado debiera explorar un lingüista de corpus hermenéuticamente informado. Para determinar dicha entidad, debemos primero cerciorarnos de la revolución que la lingüística de corpus ha traído a la

lingüística tradicional, incluyendo a la lingüística cognitiva y a la chomskiana. Esta consistió en el desmantelamiento de la sola palabra como la unidad nuclear del lenguaje, pues si bien, desde el punto de vista de la morfosintaxis, la palabra puede haber tenido ciertas ventajas respecto de otras unidades, deja mucho que desear cuando la miramos desde la perspectiva semántica. De hecho, la mayoría de las palabras, por lo menos las más frecuentes, vienen con múltiples significados y hasta ahora nadie ha encontrado la fórmula mágica que permita separarlos. La polisemia prevalece. Pero, cuando leemos un texto, obviamente no tenemos problemas con la polisemia. Esto nos lleva a pensar que, cuando miramos en texto como un todo, no tenemos problemas de polisemia ni con las oraciones que lo componen ni con las frases que componen a esta última. A partir de este último argumento y tal como lo han creído los lingüistas por muchos siglos, la conciencia de que la palabra aislada no es la unidad natural, está lentamente abriéndose camino en todas las ramas de la investigación del lenguaje. Además, con la disponibilidad de programas para analizar corpus se facilitó demostrar que es, en la mayoría de los casos, el contexto el que determina el significado de una palabra. Así, una palabra forma una unidad con otras palabras relevantes en el contexto (más o menos inmediato), y esta unidad es, en principio, monosémica. Esto fue destacado hace cuarenta años por Sinclair, Jones y Daley (2004) en su, así llamado, *OSTI Report* y hoy en día, todo el mundo ha aprendido a llamar “colocación” a esta co-ocurrencia, estadísticamente significativa, de dos o más palabras, y cada vez que una colocación tiene una alta probabilidad estadística de aparecer, la denominamos “unidad de significado”.

La monosemia es la propiedad esencial de cualquier unidad de significado. Los diccionarios en el futuro desistirán de esos vanos intentos por describir el significado de palabras aisladas, asignándole variados números de acepciones y, en cambio, listarán las colocaciones o unidades de significado de las cuales forma parte el lema. Esto hace que la desambiguación sea transparente. Daré un ejemplo. El siguiente es el comienzo de un texto escrito en inglés que encontré en internet:

“Crear un ambiente de aprendizaje incluyente que sea acogedor para diversas perspectivas, puede animar a los estudiantes a integrar sus experiencias culturales y conocimiento personales en el discurso y saber académicos”.

Para el no iniciado, esta oración es bastante oscura. Qué es, me pregunto, un “ambiente de aprendizaje incluyente”, ¿puedo descubrir lo que significa, revisando en el diccionario las tres palabras? De ser posible, esto es lo que el diccionario *WorldNet* (www.cogsci.princeton.edu) me dice: (1) **incluyente** (vs. excluyente), que incluye mucho o todo entre límites establecidos; “un honorario incluyente”; “su concepto de la historia es moderno e incluyente”; “de lunes a viernes, inclusive”; (2) **aprendizaje** (a) adquisición, el proceso cognitivo de adquirir una habilidad o conocimiento, e.g., “La adquisición de la lengua por niños”; o (b) erudición,

conocimiento profundo, sabiduría, e.g., “Es un hombre de gran conocimiento”; (3) **ambiente** (a) la totalidad de las condiciones ambientales, e.g., “Él deseaba un ambiente acogedor en su living” o (b) medio ambiente, conjunto de circunstancias económicas, culturales y sociales en que vive una persona, e.g., “El medio ambiente era deprimente”. En atención a las definiciones del *WordNet*, el adjetivo ‘incluyente’ tiene un sentido, el sustantivo ‘aprendizaje’ tiene dos sentidos en *WordNet* (en castellano solo el primero de ellos) y el sustantivo ‘medio ambiente’ (*environment*) tiene dos sentidos en *WordNet*. Es obvio que para el fragmento de texto presentado, tanto para ‘medio ambiente’ (*environment*) como para aprendizaje, debemos elegir el primer sentido. Con esta decisión, el significado fusionado de la frase sería algo así como “la totalidad de las condiciones que rodean la adquisición de la habilidad o conocimiento, incluyéndolo todo”. Pero, ¿es realmente esto lo que la frase significa?, ¿o debemos tomar esto como una unidad de significado? *Google* nos dice que hay cerca de 1.500 citas de esta frase, esto representa una probabilidad de ocurrencia estadísticamente significativa, lo que parece satisfacer la primera condición de una ‘unidad de significado’. Pero, ¿es también semánticamente relevante? Una indicación de la relevancia semántica sería que encontráramos explicaciones, definiciones y paráfrasis de toda la frase. Una paráfrasis para “ambiente de significado inclusivo”, mostraría que toda la frase es claramente una única ‘unidad de significado’. ¿Cómo encontramos una paráfrasis? Una de las formas más comunes de parafrasear es una oración del tipo “X es Y”. Si buscamos en el *Google* “un ambiente incluyente de aprendizaje es”, encontramos ocho ejemplos, algunos de los cuales son los que presento a continuación:

- (i) “El hablante afirmó que un ambiente inclusivo de aprendizaje se crea: (a) tomando conciencia de la diversidad; (b) dando instrucciones claras; (c) estableciendo y manteniendo un clima de apertura e interacción; (d) apoyando el contenido; (e) comprobando la comprensión.
- (ii) “Para muchas personas sordas que usan el Lenguaje de Señas Británico, un ambiente de aprendizaje incluyente es uno en el que todos los aprendices pueden comunicarse libremente en su lengua más fuerte”.
- (iii) “Un ambiente de aprendizaje incluyente se crea cuando los profesores, administrativos y estudiantes reconocen la diversidad de estilos, desarrollan un repertorio más amplio de estrategias de enseñanza, facilitación y evaluación, comprenden la influencia de las diferencias culturales en la conducta de los alumnos y sabe cómo y cuándo acomodarlas y comprender cómo el poder y los privilegios influyen en las interacciones en la sala de clases, la universidad y la sociedad”.

Las citas anteriores nos dan una primera aproximación al significado de la frase en cuestión. Así un ambiente de aprendizaje incluyente tiene que ver con la igualdad de oportunidades,

con la diversidad humana y cultural, con la enseñanza y otras interacciones al interior de las instituciones educacionales. Se trata de algo que no existe si no es activamente creado y tal creación es visualizada como un logro positivo. En este sentido, cada cita puesta de ejemplo deja en claro que la frase “ambiente de aprendizaje inclusivo” es una colocación y que no podemos comprenderla, a partir de la identificación del significado de cada uno constituyentes. Sin embargo, debiéramos tomar conciencia de que aún no hemos explorado completamente el significado de la frase “ambiente de aprendizaje incluyente”. Para acercarnos más a su significado completo, tendríamos que revisar todas las citas que encontramos en *Google* para cualquier contenido que interprete o explique la frase. *Google*, por supuesto, ofrece solo una pequeñísima fracción del discurso, y al final, tendríamos que aceptar que un cuadro completo es imposible de conseguir. Por lo que sabemos, podría haber libros enteros sobre el tema “contexto de aprendizaje incluyente” y todo lo que en ellos se dijera sería potencialmente una contribución al significado. También se supone que podríamos encontrar textos que no concuerdan acerca de lo que son los ambientes de aprendizaje incluyentes. Como puede notarse, lo que aprendemos acerca de una unidad de significado rara vez es directo. La recolección de la evidencia descrita aquí es solo el punto de partida para un análisis hermenéutico. Luego, habría que considerar que, con toda probabilidad, hubo un tiempo cuando “ambiente de aprendizaje incluyente” no era todavía una unidad de significado. Hasta entonces, cualquier ocurrencia de la frase debía ser interpretada a base del significado de constituyentes individuales. Quienquiera haya sido el que la usó primero debe haber explicado a qué se refería; otros habrán aceptado la explicación original; otros la habrán modificado. Revisando esta evidencia, tenemos que establecer cómo esta frase puede haber cambiado de significado con el paso del tiempo. Entonces, tendremos que investigar la oración citada anteriormente, es decir, deberíamos establecer en relación con qué textos precedentes debe ser considerada la locución en cuestión. Solo después de haber hecho todo esto, podríamos decir que nuestra interpretación de la frase, en el contexto de la oración, es la mejor posible. Si alguien no está contento con la forma en que una cierta expresión está siendo usada, rechazará ese uso y divulgará su propia proposición. Con cada nueva explicación o paráfrasis, algo se agrega al significado existente. Esto es lo que llamamos “cambio semántico” y supone movilidad, pero también permanencia, pues el “cambio semántico” no puede deshacer el uso lingüístico previo, sino que tan solo, marginarlo. Cada interpretación agregará algo al significado de la locución, generando, por tanto, “cambio semántico”. Así, el significado nunca es estable y todo lo que podemos garantizar, con algún grado de certeza, es el significado de una unidad -de significado-, sobre la base de las citas a las que hemos tenido acceso hasta determinado momento y una nueva cita puede alterar, aunque sea en pequeña medida, el significado.

La conceptualización del significado que he descrito en el párrafo anterior debe alinearse con el concepto de significado sugerido al comienzo de esta sección. Una unidad de significado,

señalé entonces, debe ser monosémica. ¿Cómo puede esta afirmación conciliar esta idea con la de cambio semántico continuo? La dicotomía que aquí vemos corresponde, creo, a la perspectiva sincrónica vs. diacrónica del lenguaje. Si queremos establecer cuántos significados tiene una expresión, nos interesa un marco temporal específico. Por ejemplo, supongamos que estamos interesados en saber si la palabra “falsa” que encontramos en una “falsa promesa” significa lo mismo que en la expresión “moneda falsa”. El diccionario nos dice que tenemos, entre otros, dos significados distintos: “contrario a la verdad” y “dicho de una moneda que, con intención delictiva, se hace imitando la legítima”. Para el uso que hacemos de “falso” hoy en día, esta distinción parece tener sentido. Esta última es la perspectiva sincrónica, pero debe haber habido un tiempo, hace muchos siglos, me atrevo a creer, en que “falso” tenía un solo significado. Desde una perspectiva diacrónica, el cambio semántico dará origen, en ocasiones, a dos o más usos coexistentes que se pueden describir mejor como significados distintos. Cuando esto sucede, la expresión deja de ser una unidad de significado. Debemos ubicar la palabra relevante del contexto con la cual se combina, por ejemplo “promesa” o “moneda”, las colocaciones “falsa promesa” y “moneda falsa” son monosémicas y, por tanto, unidades de significado.

Esto muestra que la hermenéutica no ofrece respuestas a todos los aspectos del significado, pues para identificar las unidades de significado monosémicas que encontramos en textos, aplicamos la perspectiva sincrónica. Solo la lingüística de corpus ha desarrollado una metodología para hacer esto. Sin esta metodología (con parámetros de signficatividad estadística y relevancia semántica) no es posible determinar si una frase es una unidad de significado o no. El significado en la perspectiva sincrónica puede ser entendido como diferencia, siguiendo los pasos de Ferdinand de Saussure (1983). En cambio, desde el punto de vista hermenéutico, la unidad de significado es algo distinto, es el objeto hacia el cual dirigimos nuestra investigación hermenéutica, es lo que está siendo interpretado como una unidad y no lo que la distingue de otras unidades de significado. En otras palabras, el significado en la perspectiva hermenéutica no es la diferencia que distingue un signo de otro, sino que, como ya he dicho, lo que puede ser explicado parafraseado o interpretado.

El objeto de la hermenéutica puede ser una unidad pequeña como una frase, por ejemplo, la palabra “asunta” en el contexto inmediato de “María”, incrustada en el contexto de otros elementos, esto es, otras palabras, morfemas, locuciones que constituyen una oración. Estas oraciones son constituyentes de unidades mayores como, por ejemplo, un párrafo, mientras que los párrafos constituyen capítulos y los capítulos constituyen un texto. En este marco, el enfoque hermenéutico primero tendría que analizar la relación de ‘asunta (María)’ con estos otros elementos, hasta llegar al nivel de texto. Esta explicación ha de relacionarse a otras explicaciones extraídas de textos relevantes anteriores al texto en cuestión. Un concepto como la asunción de María no puede, por razones obvias, ser explorado dentro de los confines de

una sola lengua. Es posible que también sea necesario buscar en narraciones de la asunción de otras personas antes de la Cristiandad. En todo caso, el paso final para la interpretación de la asunción de María, en el texto dado, sería el análisis del cambio semántico que esta frase ha sufrido.

Es obvio que una unidad de significado como “asunta” (en el uso señalado) ha cambiado continuamente su significado durante los últimos 1900 años. Es monosémico únicamente en el sentido de continuidad histórica, un parámetro fundamental a menudo no considerado en los estudios culturales, históricos y sociales.

CONCLUSIÓN

Era mi intención, en este trabajo, mostrar que una lingüística de corpus orientada hermenéuticamente puede hacer una gran contribución a la búsqueda del significado, confiriéndole sentido a nuestra herencia intelectual, a las creaciones del espíritu humano, es el corazón de la tarea de las humanidades y va considerablemente más allá del alcance de los estudios literarios, culturales y sociales tradicionales.

Seguramente, se habrá notado que he evitado consistentemente distinguir entre el significado y la extensión de una expresión. Desde la yuxtaposición que hizo Frege entre sentido y significado (Dummett, 1981), se ha hecho casi obligatorio mantenerlas separadas en todas las discusiones serias sobre semántica. Sin embargo, la tradición es muy anterior; ya estaba firmemente establecida en La Ilustración. De este modo, las palabras siempre han sido explicadas en los diccionarios, mientras que las cosas a las que se refieren, en las encyclopedias. Más recientemente, Eco (1999) mantiene la distinción entre significado léxico (descrito en términos del género próximo y de diferencia específica) y significado encyclopédico. Pero, para una teoría semántica en la que el discurso se describe como un sistema autorreferencial y el significado como un fenómeno enteramente interno al discurso, tal distinción ya no tiene sentido. Fue útil mientras que el conocimiento encyclopédico se identificaba con los conceptos monosémicos y el lingüístico trataba normalmente con palabras polisémicas. Una vez que la palabra aislada fue sustituida por la colocación, unidad monotemática de significado, la distinción desaparece. De este modo, el significado léxico de “ambiente de aprendizaje incluyente” es el que es explicado en los textos (encyclopédico). En suma, la explicación de la cosa se transforma en una paráfrasis de una frase y, por ello, un objeto interno del discurso. Es precisamente la fusión de estos horizontes y la consecuente valoración de la unidad de significado como la más importante en la investigación léxica, lo que el estudio del lenguaje, en general, le debe a la lingüística de corpus.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chomsky, N. (2000). *New horizons in the study of language and the mind. With a foreword by neil smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennett, D. (1993). *Consciousness explained*. London: Penguin.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Editions du Minuit.
- Dummett, M. (1981). *Frege. Philosophy of language. Second edition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Eco, U. (1995). *The search for the perfect language: The making of Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Eco, U. (1999). *Kant and the Platypus. Essays on language and cognition*. London: Secker and Warburg.
- Fodor, J. (1998). *Concepts: Where cognitive science went wrong*. Oxford: Clarendon Press.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Second edition*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Goodman, N. (1978). *Ways of worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- Goody, J. (1987). *The interface between the written and the oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hermanns, F. (2003). Linguistische Hermeneutik. En A. Linke, H. Ortner & P.R. Portmann-Tselikas (Eds.), *Sprache und mehr: Ansichten einer Linguistik der sprachlichen Praxis* (pp. 125-163). Tübingen: Niemeyer.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Mahesh, K. (Ed.) (1997). *Ontologies and multilingual NLP*. Ponencia presentada en el 15th International Joint Conference on Artificial Intelligence (IJCAI). Nagoya, Japón.
- Mueller-Vollmer, K. (Ed.) (1986). *The hermeneutics reader. Texts of the German tradition from the enlightenment to the present*. Oxford: Blackwell.
- Peacock, Th.L. (1967). *Headlong hall*. London: Pan Books.
- Pinker, S. (1994). *The language instinct: How the mind creates language*. New York: Harper Collins.
- Putnam, H. (1991). *Representation and reality*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning, fort worth*. Texas: The Texas Christian University Press.
- Rousseau, J.-J. (1825). *Essai sur l'origine des langues*. En P.R. Auguis (Ed.), *Œuvres completes, Vol. 12*. Paris: Dalibon.
- Said, E. (1995). *Orientalism*. London: Penguin.

- Saussure, F. de (1983). *Course in general linguistics*. London: Duckworth.
- Searle, J.R. (1992). *The rediscovery of the mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Sinclair, J., Jones, S. & Daley, R. (2004). *English collocation studies: The osti report*, edited by Ramesh Krishnamurthy. London: Continuum.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1998). The mapping between the mental and the public lexicon. En P. Carruthers & J. Boucher (Eds.), *Language and thought. Interdisciplinary themes* (pp. 184-200). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sutcliffe, P.C. (2001). Humboldt's ergon and energeia in Friedrich Max Müller's and William Dwight Whitney's Theories of Language. *Logos and Language. Journal of General Linguistics and Language Theory*, 2(2), 15-35.
- Wierzbicka, A. (1996). *Semantics: Primes and universals*. Sydney: Academic Press.
- Wittgenstein, L. (1967). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.