

Anton Grabner-Haider

**SEMIOTICA**

**Y**

**TEOLOGIA**

**ANTON GRABNER-HAIDER**

**SEMIOTICA Y  
TEOLOGIA**

*El lenguaje religioso  
entre la  
filosofía analítica y hermenéutica*

EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. Pamplona, 41  
ESTELLA (Navarra)  
1976

## CONTENIDO

<i>Introducción</i> ... ..	9
1. ¿QUÉ ES SEMIÓTICA? ... ..	11
1. Origen de la semiótica ... ..	17
2. De la sintaxis ... ..	34
3. De la semántica ... ..	39
4. De la pragmática ... ..	47
2. FILOSOFÍA ANALÍTICA Y HERMENÉUTICA ... ..	57
1. El desafío analítico-lingüístico a la teología ...	57
a) «Atomismo lógico» y «empirismo lógico»: lenguaje y criterio del sentido ... ..	65
b) El giro pragmático y el Wittgenstein posterior.	79
c) El racionalismo crítico y el criticismo moderno.	90
2. La filosofía hermenéutica ... ..	105

a) ¿Qué es hermenéutica? ... ..	105
b) Aplicación de la hermenéutica a la teología ...	120
c) Continuación y crítica de la hermenéutica ...	124
3. Filosofía analítica y hermenéutica ... ..	136
a) Posiciones y aporías ... ..	136
b) Cuestiones teórico-científicas ... ..	150
c) De la lingüística generativa ... ..	157
d) Sobre el problema del uso metafísico del lenguaje ... ..	167
3. SEMIÓTICA Y TEOLOGÍA ... ..	175
Prenotandos ... ..	175
1. La teoría teológica del lenguaje en el ámbito de la lengua alemana ... ..	178
2. La peculiaridad del uso religioso y teológico del lenguaje ... ..	193
a) La discusión en los países anglosajones ... ..	193
b) El uso simbólico del lenguaje ... ..	203
c) Teorías analíticas del lenguaje en la teología. ... ..	210
d) El Wittgenstein posterior y el problema del lenguaje religioso ... ..	223
3. Sobre la sintaxis del uso religioso del lenguaje ...	228
4. Sobre la semántica del uso religioso del lenguaje.	233
5. Sobre la pragmática del uso religioso del lenguaje.	242
6. Situación teológica del lenguaje ... ..	248
a) Observaciones críticas ... ..	248
b) Tesis sobre semiótica y teología ... ..	253
Bibliografía ... ..	259

## INTRODUCCION

*La teología, al menos en nuestro dominio lingüístico, se muestra escéptica frente a la filosofía analítica en general y frente al análisis del lenguaje en particular. Ni siquiera se ha llegado a un diálogo distendido entre ambas disciplinas universitarias. Y eso que, en formas diferentes, el análisis del lenguaje se viene ya cultivando intensivamente desde hace más de medio siglo. De todos modos, la teología tiene que habérselas continuamente con el lenguaje. ¿Cómo, pues, se ha llegado a esta situación inefablemente paradójica?*

*En su primera fase de atomismo y de empirismo lógicos, el análisis del lenguaje había manifestado una general sospecha respecto a la absurdidad de todo discurso religioso, metafísico y mítico. Este lenguaje no habría de tener cabida en un lenguaje ideal presuntamente científico. La teología, por su parte, renunció a un enfrentamiento con este desafío o, simplemente, no veía posibilidad alguna para un diálogo fructuoso. Se retiró, pues, al ghetto lingüístico del "lenguaje de la fe", que, paradójicamente, fue declarado un lenguaje misterioso, absolutamente diferente del lenguaje normal. De este modo, la teología se hacía inmune a toda crítica. El pre-*

*cio que habría de pagarse por esta andadura aún no se vislumbraba entonces. Un hito en esta retirada lo supuso el inicio de la “teología dialéctica”.*

*Casi toda la teología se confió a la filosofía hermenéutica —muy pronto en su variante existencial-ontológica—, creyéndose allí asegurada frente a cualquier sospecha positivista de absurdidad. Apenas, pues, habría de seguir aquella —al menos en nuestros pagos— el desarrollo de la filosofía analítica y del análisis del lenguaje. Así resultó que no puso atención a las posibles bases de discusión que, mientras tanto, habían hecho acto de presencia. Aquella teología se sentía fascinada por Heidegger, Kierkegaard, Hegel, o, a lo último, por E. Bloch.*

*Algo muy diferente es lo que aconteció respecto a la evolución teológica en los países anglosajones. Desde muy pronto se observó el giro pragmático en la filosofía analítica y se consideró este hecho como algo en absoluto reprobable para la discusión, de modo que hoy es el día en que se ha llegado a un contacto bastante intensivo entre ambas disciplinas. En el continente europeo, esta discusión hubo de ser primeramente registrada en Holanda, un país tradicionalmente afecto a lo inglés. En el mundo germánico, fueron razones políticas las que forzaron a abandonar el campo a los representantes de la filosofía analítica y, salvo excepciones, nunca más ya habrían de tornar a él.*

*Entre tanto, empero, se han evidenciado puntos de convergencia entre la filosofía analítica y la filosofía hermenéutica. Y esto podría ser de una importancia no pequeña también para la teología. Hemos, pues, de afrontar estas cuestiones aquí. El interés clave intelectual de toda la investigación consiste en la cuestión de si el análisis del lenguaje (semiótica) es aplicable a la teología y al uso religioso del lenguaje y en qué sentido, y qué consecuencias concretas podría tener esto para la hodierna situación teológica del lenguaje.*

## 1 | ¿Qué es semiótica?

Desde hace algún tiempo, el lenguaje está en un primer plano del filosofar. Para una determinada dirección del pensamiento, la filosofía no es otra cosa que análisis del lenguaje y no va más allá de este mismo análisis. Incluso quien no comparta este punto de vista extremo, puede dedicar su particular interés al lenguaje. Es así como el problema del lenguaje se aborda hoy desde las direcciones filosóficas más dispares.

Cabe, en general, distinguir tres orientaciones fundamentales:

a) *La filosofía analítica*, que, ante todo, se ha sentido unida a una tradición empírico-positivista, con sus tres fases de “atomismo lógico”, “empirismo lógico” y la “ordinary language philosophy” (modelo de Oxford), aplicada pragmáticamente. A las dos primeras direcciones cabe adscribir a R. Carnap, B. Russell, M. Schlick, A. J. Ayer y al primer Wittgenstein. A la tercera dirección se adscriben nombres como J. Wisdom, G. Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson y, sobre todo, el Wittgenstein posterior.

b) Está luego la *filosofía hermenéutica*, que se ocupa intensivamente del problema del lenguaje y de la comprensión lingüística. En una primera fase podremos citar aquí los nombres de Humboldt y Dilthey, y en un segundo tiempo a M. Heidegger, H. Lipps, H. G. Gadamer y K. O. Apel, y, en parte, también a J. Habermas.

c) Finalmente, la *filosofía trascendental* discute el problema del lenguaje de una manera específica: E. Cassirer, R. Höningwald, E. Heintel, entre otros, son sus representantes más cualificados.

El lenguaje es el medio de expresión más comprehensivo y diferenciado del hombre. Por su origen, cabe referirlo a los sonidos naturales. El grito, generador de una serie de fonemas cada vez más configurados, es ya una especie de lenguaje. Los fonemas se concrecionan en formas fónicas, convirtiéndose en piedras sillares de los vocablos. Su carácter pantomímico juega aquí un papel decisivo. Las formas fónicas se hallan unidas con determinados objetos, con su presencia o con su ausencia, y, sobre todo, con otros individuos humanos, así como con acciones propias y ajenas. Las formas fónicas mantienen constantes y, de este modo, construyen un campo de comunicación. Apuntan a un objeto, lo “dicen”. Cuando en su forma primitiva creen disponer de él, se hace evidente el carácter mágico del lenguaje.

La forma fónica está vinculada a la palabra. Se mueve entre la conciencia humana y el objeto al cual piensa. Participa fundamentalmente del modo de ser de ambos; no es ni conciencia ni únicamente objeto. Engendra una representación del objeto e interpreta a éste “como algo”. Así es como, de un lado, la palabra tiene una función separadora y, de otro, una función unitiva entre la conciencia y el objeto. Conserva una función de signo dentro de un campo de comunicación. “Designa” algo, contraponiendo el signo lingüístico al objeto e interpretando a éste “como” signo.

La *semiótica* es, pues, la disciplina que se ocupa de la función de los signos del lenguaje en particular. Pero, en un sentido más amplio, bajo el concepto de semiótica cabe compendiar toda la ocupación analítica del lenguaje. Por lo que respecta al nombre, la semiótica es una ciencia joven, pero no en cuanto a la realidad que representa. En su obra *Foundations of the theory of signs* (1938),<sup>1</sup> reunió Ch. W. Morris, bajo el nombre colectivo de semiótica, la totalidad del análisis del lenguaje. Con esto se dio un nombre a las disciplinas analíticas que se ocupan del lenguaje, deslindándose nuevamente un método científico. Por lo que respecta a su realidad, ya desde los sofistas y, sistemáticamente, desde el *De interpretatione* de Aristóteles, se han venido planteando cuestiones semióticas.<sup>2</sup>

Para formar conceptos, así como para comunicar conceptos y proposiciones a otros, utilizamos los signos. Estos pertenecen preferentemente a un lenguaje escrito u oral, que consta de palabras o de símbolos semejantes a éstas. El proceso en el que algo funciona como signo se ve como un proceso constante. Morris llama a este proceso funcional de los signos lingüísticos “semiosis”. De ahí que la semiótica sea la ciencia del proceso lingüístico de los signos.<sup>3</sup>

Ahora bien, nuestro lenguaje no reproduce directamente lo existente, aunque expresa nuestros conceptos y nuestras proposiciones objetivas. No expresamos lo existente, tal como es, sino tal como nosotros lo pensamos. Este presupuesto es fundamental para las disciplinas semióticas.

Estamos, pues, ante problemas filosóficos de base y ante cuestiones de teoría de la ciencia. La semiótica es una cien-

<sup>1</sup> En *International encyclopedia of unified science*, I, 1. Chicago 1938, 77-139.

<sup>2</sup> Cf. J. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethode*. München 1971<sup>5</sup> (1954<sup>1</sup>).

<sup>3</sup> Ch. W. MORRIS, *Foundations*, 86 (cf. nota 1).

cia analítica. “Analítico” significa descomponerse en partes constitutivas, en antítesis a “no-analítico”, que significa aprehender el objeto en su totalidad. Analítico es el método de la ciencia natural, que cabe designar como una ciencia nomotética.

La filosofía analítica se orienta a las actitudes analíticas de los científicos. Como filósofos, G. E. Moore y B. Russell han dado impulso a esta orientación. Busca esta filosofía el exacto trabajo en el detalle, es escéptica respecto a la especulación y a los sistemas, y exige que todas las tesis sean comprobables. El análisis del lenguaje es la aplicación de métodos analíticos al problema del lenguaje. Cuatro son las diferentes funciones que cabe señalar para el análisis del lenguaje. Son éstas: clarificadora, terapéutica, demostrativa y heurística. Los problemas han de ser aclarados, obviados, o resueltos. O hay que intentar, al menos, buscar las soluciones.

Si empezamos por la base, lo primero es el signo lingüístico, la palabra. Todo lo que yo designo con una palabra en el lenguaje es un objeto. Este puede ser todo aquello para lo que yo tengo una palabra. Ahora bien, cuando a un objeto se coordina una palabra, acontece la predicación. Hemos de diferenciar entre una predicación general y una predicación científica. En el primer caso, llamamos “predicador” a la palabra que coordinamos al objeto. Este puede ser simple, en el caso de que tengamos que vérnoslas con una cualidad; o compuesto, cuando es aplicable a varios objetos. Una palabra que es aplicable a un determinado objeto es una cualificación. Consta de predicador y de una palabra indicativa. Un nombre propio es un cualificador sin palabra indicativa. Hay diferencia entre un cualificador determinado y uno indeterminado. Si aquél ha de tener éxito, el objeto habrá de pertenecer exactamente al predicado. Si, además, ha de colocarse la relación en una determinada situación, emplearemos un indicador. Este es dependiente de la situación.

En la predicación científica empezamos con el término. Es éste un predicador explícitamente introducido y normado. Tenemos una definición, ‘cuando a un término hasta ahora desconocido lo equiparamos con una combinación de términos ya conocidos. Por ello, la exposición de una terminología científica no ha de empezar nunca con una definición, sino sólo con términos fundamentales no definidos. Llamamos concepto a las constantes que subyacen tras las palabras empleadas. El concepto no está ligado a una palabra determinada, pero tampoco es una forma prelingüística. No es definible como el término. Es sustituible por sinónimos, por traducción y por las dos partes de una definición. El concepto es el significado del término. Este significado se nos manifiesta en el lenguaje corriente a través del uso de las palabras y en el lenguaje científico a través del uso formal. Entendemos por intensión de un predicador su significado o su contenido, mientras que la extensión comporta la totalidad de todos los objetos que puede designar el predicador. De ahí que hablemos de un método intensional y de otro extensional.

La afirmación es la exposición o representación lingüística de un estado de cosas. Si sólo existiese un predicador, hablaríamos de una afirmación elemental. La afirmación tiene la forma de una proposición. Puede ser verdadera o falsa. El estado de cosas es, pues, el objeto de una afirmación. Puede existir o no existir. A un estado de cosas existente lo llamamos un hecho. Esta visión de la propedéutica lógica puede entenderse como acompañamiento y, al mismo tiempo, como contraste a una teoría general de los signos.<sup>4</sup>

Ahora bien, cabe ver en el signo un esquema indicativo de acción. Hay que partir de una actitud indicativa. Esta puede ser actual o sólo potencial. Cuando la acción indicativa se solidifica en un esquema indicativo-actuario, tenemos

<sup>4</sup> Cf. H. SEIFFERT, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, I. München 1971<sup>3</sup>, 7 ss., 61 ss.; véase también W. KAMLAH y P. LORENZEN, *Logische Propädeutik*. Mannheim 1967.

un *signo*. El signo es una figura espacio-temporal que está en vez de otra cosa. Un signo puede estar, de un lado, en lugar de un concepto objetivo. En tal caso lo llamamos un “nombre”. Un nombre es una expresión que designa a un objeto determinado, esto es, a un objeto concreto o abstracto, a un ser viviente o a una persona.<sup>5</sup> Si el signo está por una proposición objetiva, lo llamaremos “afirmación”. A esta distinción en el terreno del proceso cognoscitivo, corresponde la comprensión y el juicio, y en el terreno de lo real el ente y el estado de cosas.<sup>6</sup>

Volvamos ahora otra vez al proceso de los signos, a la semiosis. Tres son los factores que Morris distingue aquí: en primer lugar, el “sign-vehicle”, es decir, aquello que funciona como signo; luego, el “designatum”, esto es, aquello a lo que se refiere el signo; y, finalmente, el “interpretant” y el “interpretor”. Para Morris, cuentan ambos como un único factor en el proceso de los signos. El interpretante es el efecto sobre el “interpretor” o intérprete, en virtud de lo cual la cosa en cuestión es cabalmente un signo para este “interpretor”.<sup>7</sup> Para el conjunto del análisis lingüístico es importante la distinción entre una semiótica “pura”, esto es, lógica, y una semiótica “descriptiva”, es decir, empírica. Importa no confundir esta distinción en todas las disciplinas semióticas.

Un signo, pues, tiene diferentes dimensiones. Empecemos por su dimensión cero. Como ejemplo puede servirnos una rama en el camino. Vemos la rama caída en el camino. Puede haber caído de un árbol. No tiene para nosotros una función de signo. El primer grado de la dimensión del signo se nos presenta ya cuando sabemos que la rama en el camino es un signo. Nosotros aún no sabemos para qué y para quién es ella un signo. Llamamos a esta primera dimensión del signo

<sup>5</sup> Cf. F. VON KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*. München 1971, 53.

<sup>6</sup> Cf. J. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, 13.

<sup>7</sup> «...that effect on some interpretor in virtue of which the thing in question is a sign to that interpretor» (MORRIS, *Foundations*, 81).

una dimensión *sintáctica*. Consiguientemente, la sintaxis describirá la relación de diferentes signos entre sí, con abstracción del “designatum” y del utilizador del signo.

El segundo grado de la dimensión de los signos ocurre cuando nos damos cuenta de qué es lo que designa la rama sobre el camino, qué quiere decir y a qué apunta. Esta es la dimensión *semántica* de los signos. La semántica, pues, describe la relación entre el signo y lo designado. Abstrae ciertamente del utilizador del signo, pero presupone la sintaxis. Finalmente, ocurre el tercer grado de la dimensión del signo cuando sabemos a quién sirve de signo la rama en el camino, a quién invita a una determinada acción, a quién invita a participar en el juego. Contamos, pues, con la dimensión *pragmática* de los signos, y la pragmática describe la relación entre el signo y el utilizador del signo. Con esto ya tenemos en juego a los tres factores del proceso del signo. La pragmática, empero, presupone tanto la sintaxis como la semántica.

Con estos tres factores: el signo, lo designado y el utilizador del signo queda delimitado el proceso de los signos. A esta delimitación corresponden las tres disciplinas fundamentales de la semiótica, esto es, la sintaxis (o lógica del lenguaje), la semántica y la pragmática. En la teoría de los signos lingüísticos aún se emplean otros tres términos: un signo lingüístico está formado por matices fónicos o de sonido. Los fonemas son las unidades fonéticas más pequeñas, mientras que los monemas apuntan a las partes constitutivas subsistentes de las palabras.

## 1. Origen de la semiótica

Como ya se indicó, si atendemos a su realidad, la semiótica es una disciplina antigua. Ya los sofistas y Platón tratan ocasionalmente problemas semióticos. El primero que de for-



ma sistemática se ocupó de ella fue, sin embargo, Aristóteles. Su obra *De interpretatione* contiene el primer sistema que ha llegado hasta nosotros sobre las categorías sintácticas. Un significativo desarrollo experimentó la semiótica con los estoicos, de quienes procede también el nombre. Los escolásticos trataron este tema en el capítulo de la “Grammatica speculativa”. La filosofía del lenguaje de Tomás de Aquino es en cierto modo reconstruible. Su base, que queda en Aristóteles, es una hermenéutica de la significación: “voces sunt signa intellectuum et intellectus sunt rerum similitudines”.<sup>8</sup> La teología considera todo con arreglo al problema de Dios (“sub ratione Dei”). Con ello, no sólo se pone un principio hermenéutico, sino que, al mismo tiempo, se tocan problemas de la semántica. En la filosofía de la época moderna encontramos la idea motriz de un lenguaje universal apropiado a la razón general. R. Descartes postulaba un orden de signos que correspondiese al orden para todos los pensamientos susceptibles de venir al espíritu del hombre. F. Bacon apunta ya a la dimensión pragmática del signo. Es factible reconocer en él estímulos para una crítica filosófica del lenguaje. En su división de las ciencias, enumera J. Locke, junto a las ciencias naturales y a la ética, un tercer capítulo: “the doctrine of signs”, es decir, la “semiotiké”. Esta semiótica ha de investigar los métodos y los medios que conduzcan a resultados seguros en las ciencias naturales y en la moral. Las palabras son signos arbitrarios de las ideas. Al signo se le adjunta un significado inmediato que no es otra cosa que la idea.<sup>9</sup> Locke investiga el abuso de las palabras por cuanto, a través de

<sup>8</sup> TH. BONHOEFFER, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem*. Beitr. zur Histor. Theologie, 32. Tübingen 1961, 10; cf F. MANTHEY, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*. Paderborn 1937; V. WARNACH, *Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin: Divus Thomas, Freiburg 15* (1937) 189-218, 263-290; G. RABEAU, *Species Verbum*. L'actualité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin. Dissertation. Paris 1938

<sup>9</sup> Cf. R. HALLER, *Das «Zeichen» und die «Zeichenlehre» in der Philosophie der Neuzeit*: Archiv für Begriffsgeschichte 4 (1959) 115-120.

aquél, se obstaculiza el conocimiento de las ideas claras y distintas: quien tiene nombres sin ideas, carecerá del sentido de las palabras. Cabe diferenciar dos especies de signos: la idea como signo para la cosa y la palabra como signo para la idea.

En la época moderna, la investigación más exhaustiva sobre la teoría de los signos la realiza G. W. Leibniz. Tres son las formas de semiología: la idea de un lenguaje universal, de una ciencia universal y el problema de la combinatoria. Habría de suponer esto un nuevo órgano humano, susceptible de potenciar la capacidad del espíritu. Por ello había que idear un alfabeto de los pensamientos humanos. Como condición de verdad vale la estructura y la ordenación de los signos. La ciencia general de la “mathesis universalis” trata de las relaciones y estructuras de la esencia necesaria de todas las cosas representadas en los signos.<sup>10</sup>

Sorprende un poco que Kant no toque para nada el problema de los signos y que no haga objeto de su reflexión el instrumento de su filosofar, el lenguaje. En W. von Humboldt, el concepto de signo sirve para el análisis estructural del lenguaje. El lenguaje es el medio para descubrir la verdad desconocida. El hombre está condicionado por el lenguaje. Hay que distinguir entre un uso científico del lenguaje y otro retórico. En tiempo del idealismo alemán, B. Bolzano contacta de nuevo con Leibniz. Distingue aquél entre signos naturales, accidentales y signos arbitrarios. El signo tiene su lugar tanto en la heurística como en el tratamiento de las ideas. El desarrollo de la lógica matemática ha supuesto un poderoso impulso para nuevas preguntas semióticas, y, sobre todo, para nuevas preguntas sintácticas. E. Husserl, que no era ciertamente un lógico matemático, llevó a cabo importantes análisis semióticos en sus *Investigaciones lógicas*. En este contexto, G. Frege ha recurrido de nuevo al ideario de la es-

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, 122-124.

toa. La más reciente investigación sintáctica empalma, sobre todo, con la meta-matemática de D. Hilbert. Como investigadores más significativos de problemas lógico-lingüísticos y semánticos cabe considerar a Tarski y R. Carnap.<sup>11</sup> G. Frege, sobre todo, ha supuesto la introducción en el campo semántico de importantes distinciones. Distingue él entre el signo y lo designado.<sup>12</sup> Con el signo hay que unir un sentido o un significado. Se impone, sin embargo, distinguir aún entre estas dos dimensiones. Así, dos designaciones pueden ciertamente tener el mismo significado, pero no tienen por qué tener el mismo sentido. El sentido de un signo es la idea o pensamiento. El *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein supuso un importante estímulo en la explicación de la teoría logística de los signos. R. Carnap hace una distinción entre signos abstractos y signos del arte, de la metafísica y de la usual comunicación interhumana. “El concepto es el significado de un signo que puede encontrarse en proposiciones”.<sup>13</sup> Sólo es concepto el signo cuya definición es posible y cuyo sentido es indicable. En el aspecto semántico, los signos se diferencian entre signos con significado independiente y signos con un significado no independiente.

Mientras que en la variante europea de la filosofía analítica están en un primer plano las cuestiones lógico-lingüísticas y las semánticas (v. gr. en el “Círculo de Viena”, en el “atomismo lógico”, en el “positivismo lógico”, y, en parte, también en la “Escuela de Oxford”), en la tradición americana se acentúa insistentemente el lado pragmático de la semiótica. Dos investigadores son importantes para este desarrollo: Ch. S. Peirce y Ch. W. Morris. En primer lugar, va-

<sup>11</sup> Por ejemplo, A. TARSKI, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, en *Studia Philosophica*. Lwów 1935; R. CARNAP, *Logische Syntax der Sprache*. Wien 1934; del mismo, *Introduction to semantics*. Cambridge/Mass. 1942.

<sup>12</sup> Cf. *Grundgesetze der Arithmetik*, I, 1893, 4.

<sup>13</sup> *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin 1928, 256; cf. para esto R. HALLER, *Zeichen*, 14 s.

mos, pues, a enfrentarnos brevemente con el desarrollo de esta variante pragmática.

En Ch. S. Peirce<sup>14</sup> hemos de ver el auténtico fundador del pragmatismo. Para Peirce, no es cuestión de detenerse en una interpretación behaviorista de los signos, que pretenda prescindir absolutamente de toda autoobservación y de sus repercusiones. Para este autor, sentido, intención de sentido y su comprensión no son simplemente reducibles a un comportamiento fáctico. Así es como desarrolla una filosofía de la “interpretación” de las opiniones que, en varios puntos decisivos, no anda lejos de la de Dilthey. Sitúa conscientemente la comunidad interpretativa o de intérpretes antes que la comunidad experimental o de científicos. En esto Peirce va por el camino de las ciencias naturales. Y es que Peirce es geodesta, astrónomo y químico. En el período más temprano de su pensamiento, ve en el escepticismo de D. Hume una alternativa a la teoría kantiana del conocimiento. Define lo real como lo cognoscible. Para Peirce, cognoscibilidad y ser son sinónimos.

El segundo período de su pensamiento marca el nacimiento de un pragmatismo crítico del sentido. Dos trabajos son esenciales para esta orientación intelectual: *The fixation of belief* (1877) y *How to make our ideas clear* (1878). Muchos investigadores señalan estos dos trabajos como el acta fundacional del pragmatismo. En el primero de estos escritos establece Peirce la siguiente regla: si cosas diferentes cumplen en la práctica la misma función, désignalas con la misma palabra; si no, distínguelas.<sup>15</sup> Como objetivo de la investigación se señala, no una verdad absoluta, sino la fijación de un convencimiento, pues de hecho los hombres buscan una fija-

<sup>14</sup> Hemos manejado sus escritos en «Collected Papers» (Harvard ed.); vol. I-VI, edit. por Ch. Hartshorne y P. Weiss, 1931-1935; vol. VII-VIII, edit. por A. W. Burks, Cambridge/Mass. 1958.

<sup>15</sup> Cf. la introducción de K. O. APEL a los escritos I: *Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce*, 109.

ción satisfactoria de su convicción: “Lo mejor para nosotros sería que nuestras convicciones fuesen de tal especie que orientasen nuestras acciones a la satisfacción auténtica de nuestros deseos”.<sup>16</sup> Estamos, pues, ante un criterio pragmático respecto a la satisfacción de nuestras intenciones operativas. Cumplidas ciertas condiciones, la verdad se acreditaría siempre en una perdurable tendencia a la satisfacción de nuestros deseos lógicamente justificados en cada caso. Peirce cita cuatro métodos para el establecimiento de una convicción: en primer lugar, el método de la obstinación, que tiene la desventaja de aislar a los hombres; luego, el método de autoridad, bajo la idea central del “consensus catholicus”; en tercer lugar, el diálogo dialéctico y, finalmente, el diálogo de una comunidad ilimitada como valor final.

En el segundo escrito, cita Peirce tres propiedades para una convicción: tenemos conciencia de ella, aquietan en nosotros la excitación de la duda e implica “habits” —hábitos de conducta y reglas de actuación. Aquí ya aparece con un mayor rigor la máxima pragmática: “La esencia de una convicción es la institución de un hábito de conducta (habit). Las diversas convicciones se distinguen por las especies diferentes de acciones que generan”.<sup>17</sup> Por vez primera se contemplan aquí los signos lingüísticos bajo el aspecto de los efectos que generan en sus utilizadores, hablantes u oyentes. Podría verse aquí un evidente modo de pensar naturalista, y podría entonces afirmarse que de los efectos empíricamente constatables de los signos lingüísticos cabría descifrar su contenido y su significado; o bien, que el contenido y el significado no irían más allá de sus efectos. Pero Peirce no va precisamente por este camino, distanciándose así de un puro behaviorismo. Su máxima pragmática ya presupone, pues, una correcta comprensión del sentido. La comprensión del sen-

<sup>16</sup> Collected Papers, 5.375.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 5.398.

tido no es sustituida en modo alguno por la observación o la descripción.

En el mismo contexto afirma Peirce: “Cuando las convicciones no se distinguen, cuando aquietan la misma duda por engendrar la misma regla de actuación, entonces las simples diferencias en el género de conciencia de ellas no podrán generar diferentes convicciones”.<sup>18</sup> El pragmatismo semántico de la comprensión de cuño peirciano descansa, por tanto, sobre un círculo lógico semejante al círculo hermenéutico de Dilthey.<sup>19</sup> El significado de un pensamiento viene determinado por los hábitos de conducta que genera. Pero estos hábitos de conducta hemos de precisarlos nosotros mismos. No son ellos los que nos determinan a nosotros. O dicho más exactamente: existe una reciprocidad entre los hábitos de conducta y nosotros mismos. Un hábito de conducta es un método normativo para una posible acción. Importante es asimismo el condicional “contrary-to-fact”: la interpretación de ideas significa en tal caso el mundo describable fáctico-empíricamente en el sentido de la idea interpretada. El hábito de conducta se determina según el modo como (y cuándo) nos induce a actuar. Esta máxima pragmática se precisa aún más: “Considerar qué efectos con una presumible connotación práctica concebimos tenga el objeto de nuestra concepción. Pues nuestra concepción de estos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto”.<sup>20</sup> Así, pues, la concepción de las cosas se equipara con la concepción de los efectos. La consecuencia es una transformación equivalente de proposiciones asertorias en proposiciones condicionales. Es, pues, peculiar del pragmatismo una estructura “si —entonces”. Hay que tener en cuenta qué efectos adscribimos en nuestra representación al objeto de nuestra conciencia. Estas obser-

<sup>18</sup> *Ibidem*, 5.398.

<sup>19</sup> Cf. K. O. APEL, *Der philosophische Hintergrund*, 140; J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt 1970, 220.

<sup>20</sup> Collected Papers, 5.402.

vaciones y exigencias serán de particular importancia para la estructura de las convicciones religiosas y para el uso religioso del lenguaje.

En su ulterior evolución intelectual, va Peirce tras concepciones sistemáticas y tras el círculo de problemas de la lógica de la investigación. Desarrolla una metafísica de la evolución que ha de comprobarse empíricamente, rechazando, pues, una explicación mecánico-determinista de la evolución. El cultivo de esa metafísica habría que entenderlo como técnica refleja de una heurística metacientífica y como consciente especulación en un sentido hipotético-experimental. En su última fase intelectual, intenta Peirce salvar su pragmatismo como máxima lógico-científica. Su pretensión es deslindarlo de un subjetivismo de vía estrecha, así como de toda filosofía humanista de la concepción del mundo.

En las tres *Tesis de la piedra de afilar* (1903), la máxima pragmática se perfilará con aristas más rigurosas. En un primer plano está la pregunta de cuánto conocimiento es posible como experiencia. El sentido de verdad ha de ser definido teniendo en cuenta la posible praxis y la experiencia. Preocupación básica de nuestro pensador es un moderno realismo de los universales. También en esta fase intelectual del llamado pragmatismo incide una vez más la cuestión de la "community of interpretation", que, de un lado, ya se presupone en toda interpretación, y por otro, hay que realizarla siempre como algo inexcusable: sin una real comunidad de los científicos, no hay dureza de diamantes ni realidad de lo real.<sup>21</sup> Peirce entiende su pragmatismo como una concepción fundamental normativo-metodológica de una lógica de la ciencia. En sus trabajos sobre el pragmatismo (1905 s.), reproduce Peirce un psicologismo ya superado sobre la teoría de la verdad. K. O. Apel llama a su pensamiento la forma más sublime del cientificismo, pero, al mismo tiempo, dice tam-

<sup>21</sup> K. O. APEL, *Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus*, 195.

bién de él que es un nuevo impulso para las ciencias del espíritu, que se entienden como ciencias explicativas.<sup>22</sup>

Antes de adentrarnos<sup>23</sup> en una toma de posición frente a Peirce, vamos a señalar cómo Ch. W. Morris sigue desarrollando el impulso pragmático y de qué manera lo ha involucrado en su semiótica. Las dos obras básicas de Morris sobre este problema son: *Foundations of the theory of signs*,<sup>23</sup> y *Signs, language and behavior*.<sup>24</sup> Este investigador se basa en un consecuente behaviorismo, abandonado ya por Ch. S. Peirce. Morris va a investigar la conducta empírica y el contexto social del hablante. Para él, la interpretación de los signos es un organismo. Importante también para él es el efecto del signo, el "interpretant".<sup>25</sup> Es ésta una conducta responsiva del organismo, una reacción al vehículo-signo. Bajo este punto de vista, se abstrae por un momento de lo designado. La conducta del "interpretor" resulta, pues, algo así como una regla semántica: hay que preguntar cómo se emplean los signos bajo determinadas circunstancias y qué cabe esperar como consecuencia empíricamente constatable del signo, es decir, qué acaece cuando el signo se emplea. El punto de vista pragmático es, por tanto, un sistema de conducta. Los signos son verdaderos en cuanto determinan y cumplen correctamente las esperanzas de sus utilizadores.<sup>26</sup> Se evidencia aquí la demanda de una pragmática de los signos: ésta busca palabras para la relación entre el signo y su utilizador. Persegue, además, aspectos biológicos, psicológicos y, sobre todo, sociológicos. La regla pragmática pone al "interpretor" las

<sup>22</sup> *Ibidem*, 207.

<sup>23</sup> Chicago 1938.

<sup>24</sup> Nueva York 1946.

<sup>25</sup> «Interpretant... is the habit of the organism to respond, because of the sign vehicle, to absent objects which are relevant to a present problematic situation as if they were present» (*Foundations*, 109).

<sup>26</sup> «...insofar as they correctly determine the expectations of their users and so release more fully the behavior which is implicitly aroused in the expectation or interpretation» (*Ibidem*, 111).

condiciones bajo las cuales el vehículo-signo actúa como signo. Pregunta por las condiciones en las que el signo es empleado. Aquí Morris se aproxima a la fase de pensamiento pragmáticamente utilizada por el Wittgenstein posterior, el cual, para entender una palabra, pregunta por su uso en el lenguaje.<sup>27</sup> Sólo que Wittgenstein había rechazado el punto de vista estrictamente behaviorístico.

Para Morris, un lenguaje en el pleno sentido semiótico es toda disposición intersubjetiva de vehículos-signos, cuyo uso viene determinado por reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas.<sup>28</sup> El punto de vista pragmático es el grupo social que emplea los signos. Se intenta, pues, una sociología del lenguaje. El lenguaje en cuanto sistema social de signos posibilita los presupuestos de los miembros de una comunidad entre sí y de cara a su entorno. Hay que analizar las condiciones y las situaciones sociales de los signos. Y asimismo, en cuanto sea posible, habrá que analizar también las condiciones psicológicas y biológicas. Un vehículo-signo puede interpretarse de dos maneras: de un lado, por el paciente, esto es, por el utilizador del signo mismo, y de otro, por el diagnosticador, desde afuera.<sup>29</sup>

El semiótico ha de ocuparse de todas las dimensiones del uso del signo. La religión, la moral, el arte, la literatura son para él modos diferentes de la utilización del signo. La verdad comporta tanto factores empíricos como pragmáticos: en un signo estético aparece, por ejemplo, el vehículo-signo en lugar del objeto. En un signo mágico desaparece la diferencia entre “designatum” y “denotatum”.

La semántica investiga las condiciones bajo las cuales un signo tiene un designado (denotatum). Presupone siempre la sintaxis. Se pregunta bajo qué condiciones un signo es aplica-

ble a un objeto o a una situación. Signos y situaciones se condicionan mutuamente entre sí. Las reglas semánticas existen principalmente como hábitos de conducta. Morris distingue aquí entre signos-índice, que señalan a dónde dirigen su atención y signos-carácter, que caracterizan las propiedades de un objeto. El segundo grupo lo divide a su vez entre “icons” y “symbols”.<sup>30</sup>

Morris expone su semiótica en su obra sistemática *Signs, language and behavior*. El impulso es puramente behaviorístico: la ciencia de los signos se despliega sobre una base biológica en el entramado de la ciencia del comportamiento. Se cita a O. Neurath como garante de este impulso. Como punto de partida sirve el ensayo de Pawlow<sup>31</sup> sobre los animales. Explícitamente se entiende aquí la semiótica como una ciencia empírica del comportamiento. El problema de la comprensión queda descartado.

Los signos pueden usarse de muy diversas maneras. Cuatro son las formas primarias del uso: el uso informativo, el valuativo, el incitativo y el sistemático. De acuerdo con estas especies de uso se da una cuádruple adecuación y exactitud de los signos. El uso de los signos es una parte, la manera de la comunicación, la otra. Esta es, a su vez, cuádruple: designativa, apreciativa, prescriptiva y formativa. De las 4 maneras del uso de los signos y de la comunicación significativa resultan para Morris los diversos tipos de discurso.<sup>32</sup> El discurso religioso se encuadra, por ejemplo, como discurso “incitativo-prescriptivo, el discurso metafísico como sistemático-formativo, y el modo de discurso mítico como apreciativo-informativo”.

Puesto que los signos también pueden ser patológicos, y en este caso habrán de señalar perturbaciones de la perso-

<sup>27</sup> *Philosophische Untersuchungen*, 2, 7, 30.

<sup>28</sup> *Foundations*, 113.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>31</sup> 2-5.

<sup>32</sup> *Signs, Language*, 123 s. (véase nota 24).

alidad, también la psiquiatría habrá de ocuparse del proceso de los signos.<sup>33</sup> La sociedad surge por la utilización de los signos del lenguaje y de otros signos. Participación lingüística significa participación en la sociedad. La cultura es, en realidad, una configuración de signos, de modo que la traducción de una cultura presupone la traducción de los signos. Los signos primarios que la vida necesita se los procura en los frentes y lugares de sutura de la vida. El lenguaje es, pues, el más fuerte instrumento de control del comportamiento en la sociedad. La sociedad se basa en un “corpus” de creencias, de preferencias y de hábitos comunes de acción. Una semiótica general ha de preguntar por las condiciones bajo las que aparecen los signos, por su efectividad comunicativa, por la función de los signos en la conducta individual y social, así como por los aspectos sanos y patológicos del proceso del signo.<sup>34</sup>

¿A dónde llegó, pues, la posterior evolución de la semiótica, llevada de la mano de Ch. W. Morris? Peirce se había mantenido en la trinidad de principio de las operaciones espirituales: signo, objeto e “interpretant”. También Morris procede de igual manera por lo que respecta al nombre, pero su reducción behaviorista de la comprensión sólo es dual, en realidad, consistiendo sólo en “estímulo” y “reacción”. Frente a esto, hay que mantener una relación tripartita del proceso de interpretación para hacer justicia al fenómeno de la comprensión, pues no es posible establecer la regla de conducta mediadora del signo por sólo una observación externa. El observador está en conexión comunicativa con el hablante u oyente observado. El observado es un virtual co-sujeto del que observa. Tanto el receptor como el emisor y las circunstancias aludidas andan en danza de la misma manera. El en-

<sup>33</sup> *Ibidem*, 204; sobre esta idea también incide J. HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en *Hermeneutik und Dialektik*, I (Festschrift für H.-G. Gadamer). Tübingen 1970, 82 s.

<sup>34</sup> MORRIS, *Signs, Language*, 217-232.

tendimiento con interlocutores comunicativos no puede ser objeto de una ciencia puramente empírica. En estos últimos tiempos, un grupo de investigadores empíricos del lenguaje, ocupados con la llamada “Gramática generativa”, llegó a una idea semejante.<sup>35</sup>

El intento de definir el concepto del signo lingüístico en forma behaviorística se evidenciaba como algo dificultoso. Por ello, estableció Morris una condición a manera de definición: si Z es un estímulo preparatorio que origina en un organismo una disposición para reaccionar bajo ciertas condiciones a través de un modo de conducta de un tipo X orientado al fin, y si X es un objeto estimulante que genera la norma de conducta orientada al fin del tipo Y, tendremos que Z es un signo para X. Sin embargo, se ve que esta apreciación es insuficiente, dado que, a través de las condiciones citadas, no se abarca un ancho espectro de signos lingüísticos. Por ejemplo, narraciones de acontecimientos pasados no generan, en general, disposición alguna de cara a las reacciones. Las condiciones de la definición están muy vagamente formuladas: ¿qué son, por ejemplo, “ciertas condiciones”? Pero, sobre todo, los signos han de ser “entendidos” para operar una disposición en la conducta. El concepto del comprender no es, pues, un concepto behaviorístico.

Define Morris la interpretación (interpretant) de un signo como una disposición de la conducta que se genera en el oyente por el signo. La referencia de un signo (denotatum) es un objeto al que se dirige la acción, a la cual el oyente está dispuesto en base al signo. El significado del signo (significatum) es la condición para la cual vale que todo lo que desempeña es una referencia del signo. Si Morris define behaviorísticamente ciertos tipos fundamentales de expresión (ex-

<sup>35</sup> Cf. N. CHOMSKY, *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge/Mass. 1965; del mismo, *A transformational approach to syntax*, en J. Fodor y J. J. Katz (edit.), *The structure of language*. Englewood Cliffs 1964; cf. P. WINCH, *The idea of a social science*. London 1958.

presiones identificativas, descriptivas, evaluativas, prescriptivas), hay que objetarle que, por ejemplo, no tienen por qué excluirse un uso descriptivo y otro evaluativo. Semejantes expresiones pueden tener un carácter diferente en diferentes contextos, o pueden ser en el mismo contexto descriptivas y evaluativas al mismo tiempo.

También la división de los diversos tipos de discurso según los modos de designación está muy poco matizada para ser utilizable. Morris entendió sus explicaciones más bien como un programa que no como una teoría científica. Sin embargo, los intentos de definición muestran precisamente en qué proporción están mal avenidos aquí el programa y su realización. Así, por ejemplo, faltan todos los planteamientos para caracterizar las categorías semánticas o para analizar fenómenos como un discurso indirecto. El aparejo *behaviorístico del concepto se muestra inapropiado para el análisis de estados de cosas teorético-lingüísticos*. Se evidencia, pues, con toda claridad que no cabe acercarse al lenguaje como si se tratase de un fenómeno científico-natural.<sup>36</sup> También B. F. Skinner, al igual que Morris, ha intentado en su libro *Verbal behavior*<sup>37</sup> describir una semántica behaviorista a base de investigaciones del comportamiento animal, intento que ha sido certeramente criticado por N. Chomsky.<sup>38</sup> Las dificultades de su ejecución subsisten de la misma manera que en Morris.

Morris ha excluido de su teoría de los signos la problemática intelectual de la hermenéutica y de las ciencias del espíritu. No se hace la diferencia, como en Peirce, entre una “dynamical interpretant” y una “logical interpretant”. De este modo, y en una visión de conjunto, la reducción behaviorista a dimensión pragmática de la semiótica no da cuenta del problema hermenéutico de la interpretación como autocomprensión.

<sup>36</sup> Cf. F. v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, 171 s.

<sup>37</sup> New York 1957.

<sup>38</sup> *Review of Skinner's «Verbal behavior»: Language 35 (1959) 26-58.*

Al ser la ciencia una obra de comunidad, dependerá de la participación del saber. La expresión de pensamientos a través de signos es una obra de arte. El concepto que ha de ser participado a través de palabras, a menudo sólo deviene pleno y exacto en el acto de la expresión. Por ello, las palabras no sólo sirven como vehículo de los conceptos, sino que pueden tener también una función independiente. El fenómeno de la palabra es semejante a un cuerpo tridimensional. Tiene una relación a otras palabras (sintácticamente), a lo aludido (semánticamente) y a los hombres (pragmáticamente). Por la abstracción, somos capaces de desligarnos del fenómeno de la palabra o de dos o de una de estas relaciones —al igual a como procede la geometría con un cuerpo.

El signo puede tener un sentido doble. Cuando conocemos el correlato semántico de un signo, cuando sabemos qué es lo que designa, estamos ante un sentido *eidético*. Cuando sólo conocemos el uso de los signos, esto es, sus reglas sintácticas, tenemos un sentido *operativo*. No sabemos entonces qué significa conceptualmente el signo, tan sólo sabemos cómo podemos operar con él. Este sentido operativo llega a ser extremadamente importante, por ejemplo, para el Wittgenstein posterior. Cuando se da un sentido eidético, existirá también un sentido operativo, pero no a la inversa. Cuando una dirección filosófica sólo quiere establecer uno u otro sentido, se dirige a un callejón sin salida desde un punto de vista intelectual.<sup>39</sup>

En sentido estricto, los comienzos del análisis del lenguaje coinciden casi con el inicio de nuestro siglo. En su primer momento, las expresiones analítico-lingüísticas de Russell y Moore están aún por completo al servicio de una crítica de la filosofía idealista tradicional del siglo XIX. El método analítico-lingüístico es señalado por Russell en un trabajo del año 1900, donde se dice: “Que toda filosofía razonable habría

<sup>39</sup> Cf. J. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, 45 s.

de comenzar con un análisis de las proposiciones”.<sup>39a</sup> Por el mismo tiempo, Moore explicaba que su intención no era descubrir si las proposiciones eran verdaderas o falsas, o si se utilizaban correctamente o no, sino que lo que pretendía era saber qué es lo que significaban.<sup>39b</sup> Tres años después, ya formula Russell el análisis del lenguaje como programa metódico: el estudio de la gramática debe arrojar más luz sobre los problemas filosóficos. Se ha de esclarecer el significado de cada palabra en una proposición para lograr la corrección en el análisis filosófico. En general, la gramática parece ponerlos ante una lógica correcta.<sup>39c</sup> Moore presenta un análisis paradigmático del lenguaje en su trabajo *The refutation of idealism*,<sup>39d</sup> emprendiendo un análisis fundamental de la proposición berkeleyana “esse est percipi”. Tanto Russell como Moore entendieron abstractamente sus análisis del lenguaje. El objeto de la investigación no son las palabras mismas, sino los conceptos expresados a través de ellas. Para Russell, el problema del discurso de los significados es un problema psicológico. A la vista del ulterior desarrollo de la filosofía analítica, advierte del peligro de caer en simples investigaciones lingüísticas. La reflexión sobre el lenguaje queda siempre subordinada a planteamientos filosóficos o a planteamientos científicos particulares. Sólo en su desarrollo posterior han adquirido los esfuerzos filosófico-lingüísticos su significación como inicio metódico de reflexión filosófica en general. L. Wittgenstein, discípulo de Russell y de Moore, fue el primero en manifestar en su *Tractatus* este papel metódico de la filosofía del lenguaje. De ahí que este escrito sea considerado en la filosofía contemporánea como el manifiesto de la filosofía analítica.

Russell, que procede del mundo de las ciencias naturales

<sup>39a</sup> *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. With an Appendix of Leading Passages. Cambridge 1900, 8.

<sup>39b</sup> *Necessity*: Mind 9 (1900) 289.

<sup>39c</sup> *The principles of mathematics*. London 1903, 42.

<sup>39d</sup> Mind 12 (1903) 433-453.

y de la matemática, se emplea, sobre todo, en la construcción de un lenguaje científico apropiado a las ciencias exactas e interroga a la lógica como criterio para la seguridad metódica de la nueva crítica lingüística. Moore, por el contrario, proviene de la filología clásica y del estudio de Platón y de Aristóteles. Centra su atención, pues, casi exclusivamente sobre el lenguaje tradicional de la filosofía, e intenta hacerlo comprensible por su reducción a un lenguaje corriente. Para él, las cuestiones de la ética tienen la función de criterio para el nuevo método. Se introduce así una doble diferenciación. De un lado, se contraponen al lenguaje corriente el lenguaje de la ciencia y, de otro, el lenguaje de la filosofía (el lenguaje de formación). El lenguaje corriente es el núcleo aporético del lenguaje usual para la intelección, mientras que el lenguaje de la ciencia y el lenguaje de la formación pertenecen a esa porción del lenguaje usual cuya intelección ofrece dificultades.

Según Russell, es deber de la ciencia posibilitar una descripción lo más exhaustiva posible de la realidad primariamente no lingüística. La construcción de un lenguaje lógicamente perfecto sirve inmejorablemente a esta tarea. La filosofía conserva, pues, la obligación de esclarecer las relaciones de las ciencias particulares entre sí. El lenguaje usual es extraviante y contradictorio en sí, por cuanto lleva a falsas apreciaciones sobre la esencia de la realidad por su forma gramatical. De aquí que se separe el empleo de expresiones lingüísticas usuales —pero no el léxico— entre una dimensión de lenguaje ordinario y otra de lenguaje de formación y científico. La sintaxis del lenguaje usual no se aviene a las exigencias de un lenguaje científico, por cuanto los predicadores de este lenguaje usual no son reconocibles sin más como simples o como compuestos. A esto se añade aún su imprecisión y equivocidad. Semejantes deficiencias han de solventarse a través de un lenguaje científico, sintácticamente irreprochable.



## 2. De la sintaxis

Las palabras pertenecen, ante todo, a un lenguaje. Las palabras tienen ciertas relaciones con otras palabras de este lenguaje. Estas relaciones se llaman relaciones sintácticas. La estructura lógica que regula estas relaciones de los signos entre sí es la sintaxis. En sus investigaciones, la sintaxis abstrae tanto del utilizador de los signos como de lo designado.

El operar con el lenguaje en el plano sintáctico se llama también formalismo. La formalización se basa en la introducción de símbolos artificiales. Un lenguaje organizado de esa manera es un lenguaje formalizado. Dos problemas han de resolverse para organizar un lenguaje formalizado: en primer lugar, hemos de aceptar ciertas reglas que nos permitan constatar inequívocamente en cada caso qué signos son admisibles en este lenguaje, esto es, qué signos comportan un “significado”. Luego, hay que establecer unas reglas que precisen qué afirmaciones sean correctas en el caso de que fueran empleadas en el lenguaje en cuestión. Esta segunda tarea es realizada comúnmente por la lógica formal. El operar con un lenguaje formalizado se efectúa a través de un cálculo aritmético y algebraico. El método del formalismo, es decir, el contacto con lenguajes formalizados, prescinde por completo del sentido eidético de los signos. Este método opera a base de determinadas reglas de conformación, que sólo afectan a la forma gráfica de los signos. El objeto de estas operaciones con los signos son resultados eidéticamente interpretables. También las reglas de estas operaciones formalísticas han de comportar eidéticamente un significado. Al decir las reglas qué es lo que debemos hacer, habrán, pues, de ser comprensibles. De ello se sigue que no hay ningún sistema completamente formalizable. En última instancia, sus reglas no pueden ser formalizadas.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> *Ibidem*, 47.

Desde un punto de vista sintáctico, un lenguaje consta de una serie de expresiones para las que valen determinadas reglas. Las expresiones con significado pueden dividirse en dos clases: en primer lugar, las expresiones simples o atómicas, formadas de tal modo que ninguna parte singular de ellas puede ser una expresión independiente con pleno sentido del lenguaje determinado. La segunda clase la constituyen las expresiones moleculares o compuestas. Las reglas para las expresiones atómicas hay que tratarlas tan sólo dentro de un sistema axiomático.

Para que las expresiones moleculares de un lenguaje sean sintácticamente expresiones con significado, han de cumplirse las siguientes dos reglas fundamentales: en primer lugar, las expresiones moleculares han de estar exclusivamente compuestas de expresiones con significado en el lenguaje en cuestión; la composición misma ha de acontecer según reglas precisas de formación del lenguaje. A estas reglas de formación pertenece la categoría sintáctica, que designa una clase de expresiones susceptibles cada una de ellas de permuta en una afirmación de significado con otra cualquiera expresión arbitraria, sin que la afirmación pierda por ello su sentido.<sup>41</sup>

Para un sistema de categorías sintácticas tienen una gran importancia los conceptos del *functor* y del *argumento*. Functor es una expresión que determina a otra expresión. La expresión determinada es el argumento. Ahora bien, en todo lenguaje hay dos tipos de expresiones. Unas pueden ser sólo argumentos, las otras, por el contrario, también pueden ser funtores. Las categorías sintácticas de los argumentos se llaman, por lo común, categorías fundamentales, las de los funtores y argumentos, categorías de funtores. Por tanto, la lógica del lenguaje parte siempre de proposiciones y expresiones, nunca de palabras. Pretende ella solventar la equívocidad del lenguaje. Pone los principios de una argumentación

<sup>41</sup> Cf. *Ibidem*, 52.

correcta y opera con los dos valores de verdad, lo verdadero y lo falso. A su lado se da también una lógica polivalente, con más de dos valores de verdad, pero que hasta ahora no se han planteado respecto al lenguaje.<sup>42</sup>

También en la sintaxis hay que distinguir entre una sintaxis pura y una sintaxis empírica. Por el número de los argumentos inherentes se diferencia entre funtores simples (monádicos) y compuestos. O bien se diferencian los funtores según el punto de vista de si determinan u originan nombres, afirmaciones o funtores. Un papel importante en la sintaxis es el representado por el cálculo. Un cálculo es un sistema formal que consta de una red de conceptos, o, respectivamente, del lenguaje del cálculo, esto es, de los conceptos y de signos fundamentales, las reglas de formación y el armazón deductivo. Este se constituye por las indicaciones sobre los axiomas y por la fijación de las reglas deductivas. Las expresiones del cálculo no son ni verdaderas ni falsas. La elección de las fórmulas fundamentales acontece arbitrariamente.<sup>43</sup> Hablamos de un teorema, cuando tenemos que vérnoslas con una proposición demostrable, no con la demostración misma. La sintaxis se plantea, pues, la tarea de descubrir absurdos sintácticos en nuestro lenguaje, así como de determinar el status lógico de nuestras relaciones signológicas.

Así, pues, la fase del “atomismo lógico” en la filosofía analítica ha buscado un criterio lógico del sentido para un habla aceptable. Este criterio no puede acabar sino siendo apriorista. La dificultad para este criterio lógico del sentido estaba en el hecho de que no cabía someter proposiciones sobre el lenguaje a los criterios de la regulación lógica del lenguaje.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie I*. Berlin-Heidelberg-New York 1969, XVI.

<sup>43</sup> Cf. R. WOHLENNANT, *Was ist Wissenschaft?* Braunschweig 1969, 49.

<sup>44</sup> Para esto, K. O. APEL, *Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik*, en *Welterfahrung in der Sprache* (Welgespräch 4). Wien-Freiburg 1958, 17-19.

Las teorías de la gramática pertenecen en su mayor parte al ámbito de la sintaxis. Tres son los componentes que ésta comporta: sintáctico, semántico y fonológico. El componente sintáctico es un sistema de reglas según las cuales, de las palabras aportadas en el vocabulario de un lenguaje L, se constituye la serie de proposiciones gramaticalmente correctas de L. El componente semántico es un sistema de reglas según las cuales se determinan los significados proposicionales de los significados de las palabras indicadas en el vocabulario. El componente fonológico, finalmente, es el sistema de reglas con las que a cada proposición de L cabe adjuntar una interpretación fonética. La extensión conceptual de la gramática es, pues, mayor que el contorno de la sintaxis.

En lo esencial, tres son los tipos de teorías gramaticales: la tradicional, la gramática lógica y la gramática generativa. La gramática tradicional o gramática clásica se fundamenta en las primeras distinciones gramaticales de Protágoras, Platón y Aristóteles. Con el correr del tiempo, esta gramática se ha ido desarrollando y perfeccionando. Comporta esta gramática la doctrina de las partes de la oración, de la formación y de la flexión de las palabras, de la proposición, etc. No obstante, a la investigación teórico-lingüística le resulta excesivamente inexacta e indeterminada.

El tipo más preciso de gramática es el de la “gramática lógica”. Se basa en la lógica moderna, participante esencial en la elaboración de lenguajes artificiales (lenguajes contruidos). Se precisan categorías lógicas y con su ayuda se define el análisis de las proposiciones de los lenguajes naturales. Como categorías lógicas fundamentales funcionan las de la proposición y las del nombre.<sup>45</sup> La gramática lógica se entiende como un modelo para la reconstrucción y aproximación sistemática a las estructuras de significado en los lenguajes naturales. Aun cuando no todas las estructuras descriptivas de

<sup>45</sup> Cf. F. v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, 52-88.

significado se puedan representar como estructuras lógicas, pueden estas estructuras ser consideradas como las estructuras fundamentales de las proposiciones.

De este modo, la sintaxis de un lenguaje L se puede indicar tanto en la lógica de afirmaciones como en la lógica de predicados, pudiendo construirla como un lenguaje simbólico. En la lógica afirmativa, la teoría lógica más sencilla, se investigan expresiones lingüísticas con las que, desde proposiciones dadas, es factible generar nuevas y más complejas proposiciones. Al constituir la negación y la implicación un sistema completo de operadores proposicionales, cabe definir con estos operadores proposicionales la sintaxis del lenguaje L. En la lógica de predicados, esencialmente más productiva, se investiga cómo se constituyen las proposiciones simples, proposiciones no compuestas desde un punto de vista lógico-afirmativo.

La aportación de un grupo de investigadores americanos del lenguaje, tales como N. Chomsky, J. J. Katz, J. A. Fodor, supuso una interesante modificación en la sintaxis usual, reclamando la sucesión en el conjunto de la filosofía analítica del lenguaje.<sup>46</sup> Este grupo pretende introducir conscientemente una nueva orientación en la investigación lingüística, sabiéndose incompatible tanto con el positivismo como con la “ordinary language philosophy” de Oxford, aunque se sienta obligado a ambas direcciones.<sup>47</sup> Ya en 1957 hizo Chomsky una llamada de atención con su teoría de la “gramática generativa”. Para él, el dominio del lenguaje es, ante todo, una capacidad activa y productiva a la que sólo una nueva gramática puede hacer la debida justicia. También Humboldt había apuntado al carácter generativo de la capacidad lingüística.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Cf. K. LORENZ, *Elemente der Sprachkritik*. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus der Analytischen Philosophie. Frankfurt 1970, 1-15.

<sup>47</sup> Cf. J. A. FODOR y J. J. KATZ (edit.), *The structure of language*, por ejemplo 157 ss.

<sup>48</sup> Cf. M. BIERWISCH, *Strukturalismus*. Geschichte, Probleme und Methoden: Kursbuch 5 (1966), edit. por H. M. Enzensberger, 100 s.

Chomsky distingue entre una estructura profunda y una estructura superficial del lenguaje, criticando la lingüística taxonómica, encubridora de esta diferencia. Un sistema sintáctico de reglas se ocupa de esta estructura profunda del lenguaje, vale decir, de las reglas según las cuales organiza el hablante los fonemas en estructuras propósicionales. Por ello se ponen reglas de formación y de transformación.<sup>49</sup> Una gramática estática de simple descripción de estructuras se considera como algo insuficiente. La gramática generativa de transformación se orienta a un uso creativo del lenguaje. La transformación se define a través de un índice analizable de estructuras y una serie de transformaciones elementales. La competencia del lenguaje (“competence”) como conocimiento lingüístico del hablante-oyente ideal es diferente del empleo del lenguaje (“performance”), del actual uso del lenguaje. La creatividad es la señal característica de la competencia del lenguaje: el conocimiento de un lenguaje con un limitado número de palabras y signos involucra la capacidad implícita para comprender ilimitadamente muchas proposiciones.

### 3. De la semántica

La semántica es la segunda dimensión del análisis del lenguaje y se basa en la sintaxis. La semántica analiza la relación entre los signos y los objetos y realidades extralingüísticas, o, dicho en pocas palabras, entre el signo y lo designado. La semántica abstrae de la tercera dimensión del signo lingüístico, del utilizador del signo. La teoría de la semántica busca reglas según las cuales el hablante-oyente interpreta

<sup>49</sup> Cf. J. J. KATZ, *The philosophy of language*. New York-London 1966, 120 ss.; N. CHOMSKY, *Aspects*, 29-30.

comunicaciones portadoras de significado. Investiga asimismo el lenguaje bajo el aspecto del “significado” y pone los principios para la competencia de la tarea creativa del lenguaje.

En la semántica hay que diferenciar, ante todo, entre dos funciones del signo. El signo, de un lado, puede “decir” algo, es decir, ser vehículo de un contenido objetivo —esta es, en tal caso, la función objetiva del signo—, o bien puede “expresar” algo, afirmar algo sobre el estado subjetivo del utilizador del signo —esta es la función subjetiva del signo—. Esta distinción ya fue hecha por la filosofía escolástica. En el uso común del lenguaje, sin embargo, el signo comporta ambas funciones al mismo tiempo. En la ciencia lo decisivo es la primera función semántica, aunque tampoco puede abstraerse completamente de la segunda.<sup>50</sup> Sólo una ciencia concebida en forma unilateral podría intentar esto consecuentemente, reduciendo así el problema de la comprensión de las significaciones del signo.

En la función objetiva del signo hay que distinguir a su vez dos cosas: la “designación” y el “significado”. Esta distinción era ya usual en la semiótica estoica. La “designación” corresponde aquí al contorno, a la extensión del concepto objetivo, mientras que el “significado” equivale a su intensión. El método extensional tiene algo que ver con las designaciones, mientras que un pensamiento intensional tiende al significado. La designación es una función semántica esencialmente más débil que el significado, pues con el significado viene dada siempre la designación; pero no ocurre lo mismo a la inversa. La misma clase de “designata” puede tener, pues, diversos contenidos, esto es, a una y misma clase de designados pueden corresponder significados diferentes. El designado es mucho más fácil de manipular que el signifi-

<sup>50</sup> Para esto, BOCHENSKI, *Denkmethoden*, 55; A. SCHAFF, *Einführung in die Semantik*, edit. por G. Klaus. Berlin 1955, 20 s.; W. STEGMÜLLER, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap. Wien 1957, 23 s.

cado. De ahí que la lógica y las ciencias naturales tengan una fuerte tendencia a un pensamiento extensional, mientras que las llamadas ciencias del espíritu quedan obligadas a un pensamiento intensional. Pero apenas parece posible excluir completamente al significado, ya que, en último término, la designación sólo puede ser determinada por el significado.

La diferencia entre designado y significado ha llevado a que varios científicos hayan dividido en dos la semántica. Ocurre, pues, que hablarán de una sigmática, que es la doctrina del designado, y de una semántica entendida en forma más rigurosa y que sólo tiene que ver con los significados. Por tanto, la semiótica englobaría 4 disciplinas. Esta distribución parece ser la usual sobre todo en los teóricos marxistas del lenguaje y podría estar en relación con su específica teoría de la reflexión (respecto a la realidad).<sup>51</sup>

En este contexto es importante que se distinga el lenguaje sobre las cosas y objetos extralingüísticos, del lenguaje sobre el lenguaje. Este es, en relación con el primero, su “meta-lenguaje”. Si aceptamos como grado cero todos los entes que para nosotros no son signos, se nos ofrece una clase de signos que designarán a estos objetos como elementos de grado cero. Esta clase de signos es en tal caso el primer grado semántico y lo llamamos un “lenguaje-objeto”. A partir de aquí se nos ofrece una segunda clase de signos que designaría a los signos del lenguaje de los objetos. Constituye éste el segundo grado semántico y se llama “meta-lenguaje”. Se podría proseguir de esta manera ad infinitum y a cada metalenguaje cabría encontrarle un nuevo meta-metalenguaje. El último metalenguaje que se utiliza siempre en esta clasificación es el lenguaje corriente, pues cuando yo hablo sobre el lenguaje, utilizo siempre el lenguaje corriente, y no consigo avanzar más allá de este lenguaje. Incluso aun cuando

<sup>51</sup> Cf. G. KLAUS, *Die Macht des Wortes*. Erkenntnistheoretisch-pragmatischer Traktat. Berlin 1964, 11; A. SCHAFF, *Einführung*, 203.

formalice el lenguaje, me quedarán las reglas de su formalización que yo mismo soy incapaz de formalizar. Estoy condenado al lenguaje corriente. Este puede funcionar como lenguaje de objetos y como metalenguaje. De ello resulta la siguiente regla semántica del sentido: cada expresión en que se habla de ella misma es un sinsentido, pues semejante expresión pertenecería al mismo tiempo a dos grados semánticos de sentido, lo que es incompatible con la regla de los grados semánticos.

Un problema de la semántica consiste en aclarar cómo se llega a la transformación del significado de los signos y cuál pudiera ser su causa, pues en los significados de los signos hay que constatar algo así como un estrechamiento o una ampliación, un desplazamiento y una acentuación de significados accidentales. Se impone recurrir, pues, al proceso de los signos. En el transcurso de la investigación, a la palabra “significado” se le han asignado muy diversas intensiones. Desde una teoría causal,<sup>52</sup> hasta los “significados intencionales” de E. Husserl, que ve en éstos unidades ideales.<sup>53</sup> Ch. S. Peirce entiende el significado como relación entre el signo y la acción generada. En esta tradición pragmática los significados se analizan bajo el punto de vista de sus efectos en la acción. En la misma línea actúa también el operacionalismo,<sup>54</sup> que no ve en el significado más que la suma de operaciones humanas. Una pregunta tiene un significado cuando se pueden señalar las operaciones que llevan a su respuesta. El empirismo lógico (por ejemplo, M. Schlick) ha aducido como criterio de significado para un signo el método de su verificación.

<sup>52</sup> Para esto C. K. OGDEN y J. A. RICHARD, *The meaning of meaning*. London 1953; E. S. JOHNSON, *Theory and practice of the social studies*. New York 1956; A. GARDINER, *The theory of speech and language*. Oxford 1951; A. RICHARDS, *A theory of communication*. London 1955.

<sup>53</sup> Cf. A. SCHAFF, *Einführung*, 211.

<sup>54</sup> Por ejemplo, P. W. BRIDGEMAN, *The logic of modern physics*. New York 1927.

Hay ciertamente una relación muy estrecha entre génesis y cambio de los significados y la praxis histórico-social de los utilizadores de los signos. Sin embargo, no debiera pasarse por alto que estos signos lingüísticos influyen la praxis de los hablantes-oyentes. Se da, pues, una correlación entre el significado del signo y la praxis de conducta de los utilizadores de los signos. El significado y la experiencia humana están evidentemente en mutua dependencia. Sin embargo, el lenguaje es siempre algo más que un simple catálogo de diferentes experiencias. No hay que infravalorar la organización creadora del mundo a través del lenguaje.<sup>55</sup>

Hay que distinguir en la semántica, como en el conjunto de la semiótica, entre una semántica empírico-descriptiva y una semántica pura, lógica y no empírica. De esta última se han ocupado intensivamente dos investigadores sobre todo: A. Tarski<sup>56</sup> y R. Carnap.<sup>57</sup> El problema de la verdad y de la falsedad de una proposición sólo puede ser planteado en cuanto ésta es parte constitutiva de un sistema determinado del lenguaje. La “adecuación”, que era lo que determinaba el concepto escolástico de verdad, es el fundamento de un concepto de verdad intuitivamente aplicado. En un lenguaje generalizado con constantes variantes y funciones proposicionales, una afirmación verdadera está en relación con el cumplimiento de una función proposicional. “Verdadero” es un predicado semántico y, como todos los predicados de este tipo, es introducido en el metalenguaje por la definición. Los conceptos semánticos se retrotraen, pues, a conceptos no semánticos, con lo que el metalenguaje tiene una parte semántica y una parte no semántica.

<sup>55</sup> Sobre este problema trata, por ejemplo, A. P. USHENKO, *The field of theory of meaning*. Ann Arbor 1958.

<sup>56</sup> *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*.

<sup>57</sup> *Introduction to semantics*; del mismo, *Testibility and meaning*: *Philosophy of Science* 2 (1936), 4 (1937); del mismo, *Meaning and necessity*. A study in semantics and modal logic. Chicago 1947; cf. E. CO-SERIU, *Semantik*. Innere Sprachform und Tiefenstruktur: *Folia linguistica* 4 (1970) 53-63.

Para organizar un sistema semántico ha de establecerse un catálogo de signos con los signos lógicos; luego habrá que especificar las reglas formales y de designación, así como las reglas para el empleo e interpretación de los signos. Finalmente, habrá que estatuir aún las condiciones de verdad o de falsedad. Esta semántica entendida en sentido riguroso opera con proposiciones lógico-determinadas (semántica-L) y con afirmaciones basadas en la experiencia. De la clase de proposiciones sintácticamente aceptables selecciona la clase de proposiciones empíricamente con significado. De este modo quedarán eliminadas las llamadas proposiciones “sin sentido”: sobre objetos no empíricos no cabe pronunciarse y no se utilizarán expresiones de predicado no empíricas. Sin embargo, parece extremadamente dificultoso, si es que ya no imposible, separar proposiciones empírico-significativas de las sintáctico-significativas, pues, a base de relaciones lógicas con las proposiciones observacionales, no cabe adquirir un criterio lógico-deductivo del sentido.<sup>58</sup>

“Tener un significado” o “ser significativo” no significa, en primer lugar, otra cosa que tener una determinada función en un contexto de aplicación lingüística. El lenguaje tiene una serie de funciones diversas. Según sea su empleo, esto es, según el tipo de habla, variará el modo en que las expresiones lingüísticas son significativas. En el empleo científico del lenguaje son importantes, ante todo, las expresiones lingüísticas del tipo proposicional afirmativo-enunciativo. Estas proposiciones nos informan de algo y describen algo, tienen un contenido o un significado descriptivo. K. Bühler ha desarrollado adicionalmente un sistema de los diferentes modos de significado. En la expresión lingüística distingue él 3 componentes: el hablante, la referencia como aquello a lo que se refiere la expresión y el oyente. A cada uno de estos 3 componentes cabe adjudicar un componente de significado: al ha-

<sup>58</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Das Wahrheitsproblem*, 281.

blante, el componente expresivo (manifestación); a la referencia, el componente descriptivo; y al oyente, el componente evocativo (apelación).<sup>59</sup>

En la filosofía del lenguaje tenemos que vérnoslas con diversas teorías del significado (teorías semánticas). Podemos dividir éstas en teorías realistas, behavioristas y pragmáticas. El grupo más antiguo de teorías sobre el significado son las teorías realistas, o “teorías del reflejo”. Platón afirma en su *Cratilo* que existe una afinidad natural entre la forma fónica de una palabra y su significado. Sin embargo, debilita luego este naturalismo, al acentuar que también la convención juega un importante papel en la determinación del significado de las palabras. El lenguaje como sistema abstracto del signo tiene que corresponder a la ontología del ámbito del objeto al que se refiere el lenguaje. Las estructuras ontológicas son representables por medio de estructuras gramaticales. En un caso ideal, el lenguaje y la ontología son estructuras isomorfas. Una semántica realista supone, además, que las expresiones lingüísticas sólo tienen una única función semántica: designar ciertas entidades a base de convenciones.

Un singular representante de una semántica realista es el Wittgenstein del *Tractatus*. Parte éste de ideas ontológicas fundamentales según las cuales hay que dividir las entidades categorialmente en hechos atómicos, objetos y atributos.\* El mundo es sólo un hecho complejo, pero cabe descomponerlo inequívocamente en hechos atómicos simples. Un hecho atómico cabe modelarlo por medio de una proposición atómica. Las proposiciones son, pues, figuras de los hechos (2,1). Basta con que el hecho y la proposición sean del mismo tipo estructural. Al no entender Wittgenstein como objetos a los

<sup>59</sup> Cf. F. v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, 25.

\* Traduzco aquí «Sachverhalt» por «hecho atómico», la versión castellana del *Tractatus*, realizada por el prof. Tierno Galván.

El propio Wittgenstein emplea en la versión inglesa la expresión «atomic-fact». Cuando ocurran citaciones del *Tractatus*, la versión es la del prof. Tierno Galván (N. del T.).

predicados y a las proposiciones, sino que los concibe como relaciones y hechos, va más allá de la semántica realista, pero sin distinguir entre significado y referencia, lo que es fundamental en la semántica general.<sup>60</sup>

También G. Frege y R. Carnap representan una semántica realista. Para Frege, los nombres propios tienen dos funciones semánticas: “significan” un objeto y expresan un sentido.<sup>61</sup> Se hace una distinción entre sentido y significado de los nombres propios. Por “significado” entiende aquí Frege la referencia. Al igual que los nombres propios, también los predicados y las proposiciones tienen un sentido y un significado. R. Carnap ha sometido a crítica el punto de partida de Frege.<sup>62</sup> En el desarrollo de sus ideas semánticas fundamentales parte Carnap de la distinción entre intensión y extensión. Para la semántica realista es característico un concepto de verdad que implique la teoría de la adecuación: “la verdad es adecuación del entendimiento a la cosa”. Este concepto de verdad se retrotrae a Platón y a Aristóteles. Con razón ha sido criticado repetidas veces. No puede indicarse, por ejemplo, qué es lo que significa exactamente “coincidencia”. Para la semántica realista, el significado de expresiones lingüísticas consiste en una relación de reflejo respecto a las cosas convencionalmente establecida. Por lo que el lenguaje se aísla de su contexto de uso.

En el caso de que el significado se determine por expresiones lingüísticas desde su contexto de uso, tendremos que vérnoslas con las teorías pragmáticas del significado. Dividiremos éstas otra vez en teorías semánticas behavioristas y no-behavioristas (pragmáticas). Como representantes de las teorías behavioristas cabe citar a Morris y a Skinner. Las teorías no-behavioristas están representadas por Ch. S. Peirce y el

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, 142.

<sup>61</sup> *Über Sinn und Bedeutung*: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, N. F. 100 (1892) 25-50.

<sup>62</sup> *Meaning and necessity*.

Wittgenstein posterior. El habla es un modo de conducta que se pone en el contexto de referencia de toda la vida humana. Por eso su función hay que analizarla siempre bajo la óptica de esta referencia. El lenguaje se emplea en situaciones diversas y en contextos de vida. De ahí que tenga tantas funciones semánticas como contextos vitales. No es admisible adscribirle tan sólo una única función semántica.

En las teorías behavioristas de la semántica se opera radicalmente la identificación del uso del lenguaje y del significado lingüístico. En forma metódica se ancla al fenómeno lingüístico intersubjetivamente observable. El habla se entiende como un fenómeno de conducta, y el uso del lenguaje es una conducta lingüística que se describe adecuadamente con los conceptos conductistas de estímulo y reacción. Para las teorías no-behavioristas no cabe en absoluto aprehender la conducta del lenguaje con simples conceptos de conducta. Para el Wittgenstein posterior, el lenguaje es siempre parte de una forma de vida. Según el número de formas de vida y de contextos situacionales y operativos, así será el número de “juegos lingüísticos”. Estos siguen a determinadas reglas.

Ahora bien, las reglas han de ser entendidas por el utilizador. De la variedad de formas de vida se sigue una variedad de los modos lingüísticos de significado. No es factible una separación rigurosa entre los juegos lingüísticos. Ocurre, más bien, que unos y otros se sobreponen.

#### 4. De la pragmática

Es la más reciente de las disciplinas semióticas y analiza, sobre todo, la tercera dimensión de los signos. Investiga la relación entre los signos y los utilizadores de los signos, entre los signos lingüísticos y el hablante-oyente. Pregunta,

pues, fundamentalmente por la praxis vital y el contexto de adecuación del lenguaje. Es también al mismo tiempo el lugar para una sociología lingüística que investigue la mutua dependencia de estructura social, cultura y lenguaje. Una acción referida a la comunidad impregna y configura el lenguaje. Su origen queda en la sociabilidad del hombre. La praxis de los utilizadores de los signos, su conducta ambiental y sus diferentes formas de apertura al mundo son particularmente importantes para el desciframiento de los signos y de los sistemas de los signos, pues la perdurabilidad y transformación de los sistemas lingüísticos de los signos descansan en estructuras sociales concretas, en la dinámica de las relaciones entre individuos, grupos e instituciones.

De otro lado, el lenguaje aporta lo esencial en la estabilización social de la conciencia y de la praxis de conducta. Tenemos, pues, que, por una parte, el sistema lingüístico de los signos se impregna con las formas de vida, situaciones y procesos sociales, y de otra, trasciende y varía constantemente a su vez a las instituciones sociales y a las normas de conducta. Desde que en el análisis del lenguaje hay que constatar un “pragmatic turn”, el centro de gravedad en la consideración lingüística se ha desplazado de la lógica del lenguaje, pasando por la semántica a la pragmática. La pragmática, empero, presupone la sintáctica y la semántica.

R. Carnap<sup>63</sup> circunscribe la semiótica a estas tres disciplinas: sintaxis, semántica y pragmática. En la lingüística ve él la parte empírico-descriptiva de la semiótica, y de ahí que llame a la pragmática la base para toda lingüística.<sup>64</sup> Por su contenido, la pragmática descriptiva es intensional. Como ya se mostró, el impulso hacia la pragmática parte de Ch. S. Peirce. Fue éste el primero que involucró en su análisis los efectos

<sup>63</sup> *Introduction to semantics*, 8-10.

<sup>64</sup> «La pragmática, que es la investigación empírica de los lenguajes naturales históricamente dados». [*Meaning and synonymy in natural languages*: Philosophical Studies 7 (1955) 33 s.].

del lenguaje en la praxis humana del comportamiento y, por tanto, puede con razón ser llamado el pragmático más significativo desde un punto de vista metodológico.<sup>65</sup> Enunciados no susceptibles de afirmaciones comprobables, no son propiamente dignos de discusión, según Peirce. Ahora bien, si los enunciados no pueden ser comprobables en la experiencia, deberán tener aquellos efectos que sean esenciales para nuestra forma de vida y para el dominio de nuestra existencia. Si dos enunciados de tal especie concuerdan en todas sus consecuencias, se impondrá su aceptación como igualmente legítimos.

Así, pues, la pragmática se ocupa del origen, el uso y los efectos de los signos lingüísticos. Así era también como Morris había descrito esta disciplina.<sup>66</sup> En su reducción behaviorista, la pragmática se convierte en una ciencia empírica. El análisis pragmático contiene rasgos lingüísticos, psicológicos, fisiológicos, sociales y lógicos. Tanto el individuo particular como el grupo pueden ser los utilizadores de los signos. Como relaciones entre el signo y el utilizador del signo son posibles: la aceptación (“acceptance”) de un signo, el asentimiento de éste (“assertation”), la expresión (“utterance”) y una fe (“belief”). Las acciones y la conducta del oyente-hablante se entienden como reacción a un estimulante lingüístico. La pragmática de la acción presupone la aceptación de los signos. Por eso hay que investigar los factores sociales y las intenciones y objetivos del hablante. Respecto a la aceptación de los signos y a la acción, la fe actúa como categoría pragmática importante.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Cf. G. KLAUS, *Die Macht des Wortes*, 52.

<sup>66</sup> «La pragmática es esa porción de la semiótica que trata de los orígenes, el uso y los efectos de los signos dentro de la conducta en que ocurren» (*Signs, language*, 219).

<sup>67</sup> Cf. R. M. MARTIN, *Toward a systematic pragmatics*. Amsterdam 1959, 11; J. J. FITZGERALD, *Peirce's theory of signs as foundation for pragmatism*. La Haya-Paris 1966; R. CARNAP, *On some concepts of pragmatics*: Philosophical studies 6 (1955) 85-91.



La adecuación, la confianza y la verdad de los signos son categorías pragmáticas. Se hace una distinción entre el uso de los signos ("use of signs") y los modos de designación ("modes of signifying"). Dentro de los modos de significación sitúa Morris cuatro clases de signos: los designadores tienen el deber de informar; los evaluativos deben llevar a cabo valoraciones; los prescriptores provocan reacciones de respuesta totalmente precisas, y los formadores, finalmente, tienen una función sistematizadora y organizadora.<sup>68</sup> A esto hay que agregar los adscriptores, que son complejos de signos que apuntan a cosas determinadas.

El uso primario de los signos puede, a su vez, ser cuádruple, esto es, puede ser un uso informativo, evaluativo, incitativo y, finalmente, sistemático. De los cuatro modos de designación y de las cuatro especies de uso de los signos resultan, según Morris, los 16 tipos ideales del discurso. Según el uso informativo de los signos, existe el discurso científico, el mítico, el tecnológico y el lógico-matemático. Del uso evaluativo sale el discurso ficticio, el poético, el político y el retórico. Del uso incitativo de los signos, sigue la serie de: discurso legal, moral, religioso y gramatical. Y, finalmente, según el uso sistemático de los signos, puede darse un tipo de discurso cosmológico, crítico, propagandístico y metafísico.<sup>69</sup>

Se impone precisar aquí la crítica a la concepción morriana. La clasificación de las expresiones según el tipo de disposiciones que provocan en el oyente es totalmente insuficiente, pues ocurre que se pueden citar muchas expresiones (por ejemplo, una fecha) que aún no producen ninguna disposición en el oyente para orientar la reacción a las expresiones. Si las definiciones de Morris se ilustrasen con ejemplos concretos, se evidenciarían sus contradicciones. Para tipos

<sup>68</sup> CH. W. MORRIS, *Signs, language*, 61 ss.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 125-126.

concretos de discurso, la clasificación construida es excesivamente vasta. Es tan complejo el modo de conexión de estímulo y disposición, y tan multiformes las diversas disposiciones, que apenas parece posible la descripción en conceptos behavioristas. Se impone, pues, considerar el concepto morriano de pragmática como algo programático, pero indefinido.<sup>70</sup>

En conexión con una gramática de los signos, la *sociología del lenguaje* tiene un importante papel que cumplir. Ilumina la mutua dependencia del lenguaje, de una parte, y de la estructura social y de la cultura, de la otra. Si el origen del lenguaje descansa en la sociabilidad del hombre, tenemos que la persistencia y la transformación del lenguaje descansan en estructuras sociales concretas, en la dinámica de las relaciones de los individuos, grupos e instituciones, y en la de la sociedad toda. El proceso lingüístico de los signos está incrustado en los procesos de socialización, en las instituciones históricas concretas, en el modelo de acción y en las formas de vida.

Impulsos importantes para una sociología del lenguaje han partido de E. Durkheim.<sup>71</sup> Este ha reconocido claramente la importancia del lenguaje para la estabilización social de la conciencia, así como la dependencia de las formas de cultura de las estructuras sociales. W. von Humboldt ha apuntado a la conexión entre lenguaje y concepto del mundo, configuración e interpretación del mundo al mismo tiempo. Las formas culturales y la distribución del saber impregnan la forma del lenguaje, el uso del lenguaje y la transformación lingüís-

<sup>70</sup> Cf. R. MONTAGUE, *Pragmatics and intensional logic*: Synthese 22 (1970) 68; cf. también la detallada crítica de F. v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, 169-171.

<sup>71</sup> Cf. TH. LUCKMANN, *Soziologie der Sprache*, en *Handbuch der Empirischen Sozialforschung*, II (edit. por R. König). Stuttgart 1969, 1054 s.; A. CAPELL, *Studies in sociolinguistics*. La Haya 1966; J. BRAUN, *Language and society*. New York 1955; W. O. BRIGHT (editor), *The dimension of sociolinguistics*. La Haya 1966.

tica del significado. De ahí que se tienda a un análisis de la conexión entre lenguaje y sociedad. Para esta conexión son de importancia los sistemas educativos, las instituciones de formación, los grupos de portadores de la información. Hay que tener en cuenta, tanto las variables sociales, como las económicas, las políticas, las culturales y las religiosas e ideológicas.

Importa aquí la organización de una correcta “biografía social”, en la que se describan las normas sociales y los standards en los modos de comportamiento, los sistemas de formación, las formas usuales de discurso, los estilos lingüísticos, los adornos retóricos, las palabras tabú y los mecanismos de represión, los refranes, así como los grupos de edad y las relaciones de parentesco. Es factible de una manera sincrónica iluminar los ensamblajes de las estructuras sociales del conjunto. Se trata de la conexión funcional de instituciones, roles, capas sociales con sus específicos estilos de vida y sus repertorios de conducta, con sus matrices de acción y de comunicación, así como de los cambios de estructura en ambas partes.

Para una pragmática de los signos, son además de interés las barreras de comunicación ecológicamente condicionadas, la diferenciación en las capas de la comunicación, así como la red de comunicación de determinadas instituciones. La investigación va dirigida a los parentescos entre diversos estilos de lenguaje, al lenguaje específico de una institución, así como a la unión de repertorios religiosos o políticos del lenguaje y a sus roles.<sup>72</sup> Un signo lingüístico es un producto social. Como tal, resuelve una precisa acción entre sus utilizadores. Su significado comporta un acuerdo sobre la actuación. El lenguaje es, pues, siempre portador de normas sociales: en él se ejercita el control; a través de un signo lingüístico acon-

<sup>72</sup> Cf. T.H. LUCKMANN, *Soziologie der Sprache*, 1070 ss. Una teoría naturalista del lenguaje es la de N. BROWN, *Sprache und Eros*, en *Zukunft im Zeichen des Eros*. Pfullingen 1962, 91-99.

tece la formación de grupos. Por un lado, se despierta un sentimiento de pertenencia entre los utilizadores del lenguaje; de otro, se marca la línea divisoria respecto a otros utilizadores del lenguaje. Es así como los signos lingüísticos reciben también la función de aislamiento, separación y lucha, o bien posibilitan la entrada en un grupo y en un comportamiento de grupo (por ejemplo, los lenguajes secretos, los lenguajes cortesanos, los lenguajes mágicos). En este caso, crean en el ámbito amocional un sentimiento del “nosotros”.<sup>73</sup>

En cuanto organización de signos el lenguaje es una institución social. Es el resultado de un consenso nunca concluido, consta de un grupo de reglas sancionadas e implica unas normas de conducta. El lenguaje es la historia sociocultural de sus hablantes, el índice y los determinantes de un largo proceso de desarrollo. Todo cambio sociocultural tiene como consecuencia una variación del sistema lingüístico de los signos. A nuevas experiencias de la vida humana, o incluso tan sólo a nuevas situaciones de la vida, siguen nuevos vocablos y expresiones. Los significados se desplazan, decrecen, se pierden, surgen otros nuevos. Los factores del cambio pueden ser demográficos, institucionales, técnico-científicos, políticos, económicos o religiosos. Nuevos sistemas y nuevas ideas, movimientos sociales, contactos con otras culturas, o, quizá, el humor y las modas, pueden tener como consecuencia cambios de significado entre los signos lingüísticos. Respecto a los signos lingüísticos, también la religión funciona, sobre todo, como factor de conservación.<sup>74</sup> Como factores sociales para los cambios de significado pueden funcionar: las guerras, el comercio, el matrimonio, la religión, las clases so-

<sup>73</sup> Cf. TORGNY T. SEGERSTEDT, *Die Macht des Wortes. Eine Sprachsoziologie*. Zürich 1947, 114 s. (Original: *Ordens makt*. Uppsala 1944); H. LEFÈVRE, *Le langage et la société*. Paris 1966; C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*. Paris 1958; H. LANDAU, *Language and culture*. New York 1966; D. H. HEYNS, *Language in culture and society*. A reader in linguistics and anthropology. New York 1964.

<sup>74</sup> O. HERZLER, *A sociology of language*. New York 1965, 175.

cioles, la técnica, la educación y cosas parecidas. En la sociedad, el lenguaje es tanto un factor centrífugo como centrípeto, es decir, que regula y reorganiza y descompone y trasciende lo dado. Puede colectivizar y estereotipar la comunicación, y puede tener, asimismo, como consecuencia la pasividad, la apatía y hasta una narcotización de sus participantes. El lenguaje es capaz de efectos antitéticos, y realmente los consigue.

En los últimos tiempos se ha vuelto a recurrir otra vez con una mayor insistencia a los planteamientos pragmáticos de Ch. S. Peirce. Se han apuntado a esta dirección Y. Bar-Hillel<sup>75</sup> y R. Montague.<sup>76</sup> Peirce se había dado cuenta de que el círculo de problemas sobre el sentido, su intención y su comprensión no era reducible a una conducta fáctica. Sobre esta base desarrolló él una filosofía de interpretación de las opiniones. Su máxima pragmática presupone ya la comprensión del sentido. “Piensa qué efectos que pudiesen tener una relevancia práctica en el hábito pensable adscribimos en nuestra imaginación al objeto de nuestro concepto. En tal caso, nuestro concepto de este efecto es el todo de nuestro concepto del objeto”.<sup>77</sup> Aquí son equiparados el concepto de las cosas y el concepto de los efectos. La esencia de una convicción se describe como la institución de un hábito de conducta. Consecuentemente, las convicciones se distinguen por el género diferente de actuaciones que generan. Tenemos, pues, que estas convicciones son lo mejor para nosotros cuando orientan fielmente nuestras actuaciones a la satisfacción de nuestros deseos. De este modo, se especifica un criterio pragmático para la satisfacción de nuestras intenciones de actuación.

Para Bar-Hillel, la pragmática trata de expresiones-índice. Estas expresiones son aquellas cuya relación no puede ser

<sup>75</sup> *Indexical expressions*: Mind 63 (1954) 359-379.

<sup>76</sup> *Pragmatics and intensional logic*, 68.

<sup>77</sup> *Collected Papers*, 5.402.

delimitada sin un conocimiento del contexto de uso. Los pronombres, por ejemplo, caen dentro de esta categoría. Montague intenta aplicar la teoría del modelo a la pragmática. Verdad y satisfactoriedad son, según él, los caracteres centrales de la pragmática. Para servir al análisis pragmático, estas dos magnitudes han de volver a ser definidas en el contexto lingüístico del uso. En lenguajes naturales, los significados dependen del contexto. Esto es así en un doble sentido: dependen del “con-texto” (!) y del contexto situacional. La pragmática opera en tal caso con cuatro magnitudes: con la proposición (o expresión), con el hablante-oyente (comunicante), con el tiempo de la expresión y con el lugar de la expresión. Esto se especifica en un ordenado cuádruple.

En el análisis pragmático hay que situar también la teoría de los “actos lingüísticos”, propuesta por J. R. Searle.<sup>78</sup> Según ella, el habla de un lenguaje significa tanto como comprometerse en una forma de conducta dirigida según reglas. Aquí los actos lingüísticos, como una forma de conducta dirigida según reglas, no han de malentenderse como “parole” (en el sentido de Saussure), sino que han de contemplarse en afinidad a la “langue”. Se distinguen los siguientes géneros de actos lingüísticos: a) actos de expresión (la expresión de palabras, morfemas y proposiciones); b) actos proporcionales (la referencia y la predicación); c) actos ilocucionarios (la función que tiene la proposición en una situación comunicativa); d) actos perlocucionarios (las consecuencias y efectos de los actos ilocucionarios). De este modo, empalma Searle con la teoría de Austin, sólo que va decisivamente más allá. Distingue él entre los “bruta facta” y los hechos institucionales. Presuponen éstos la existencia de instituciones humanas, es decir, sistemas de reglas constitutivas. Un hecho que uno performa en el acto de hablar es un hecho institucional. Desde esta distinción critica Searle la equivalencia de significado y

<sup>78</sup> *Speech Acts*. An essay in the philosophy of language. Cambridge 1969.

uso lingüístico: no hay que confundir aquí las condiciones de verdad y la fuerza expresiva de una proposición. Además, afirmaciones descriptivas pueden contener afirmaciones evaluativas, mientras que su fuerza ilocucionaria sigue siendo diferente. Con la constatación de hechos institucionales, se quiebra el principio de Hume: al existir los actos institucionales en sistemas de reglas constitutivas, y al envolver algunos de estos sistemas obligaciones, puede deducirse en algunos de estos sistemas el “deber” del “ser”.<sup>79</sup>

Durante mucho tiempo, las cuestiones pragmáticas se evitaron en la semiótica, temiéndose no poder tratarlas “libres de metafísica”. Pero últimamente se ha robustecido el interés por tales cuestiones. En lo sucesivo, se ha de investigar, pues, la cuestión de hasta qué punto los métodos semióticos son también utilizables en el uso religioso del lenguaje en general, y en la teología en particular; pero antes ha de exponerse el desarrollo del análisis lingüístico en nuestro siglo, y cómo ha repercutido este desarrollo en la teología.

## 2

## *Filosofía analítica y hermenéutica*

### 1. *El desafío analítico-lingüístico a la teología*

Al tomar carta de naturaleza las orientaciones empíricas, basadas en el trascendentalismo kantiano, poniéndose de relieve la fundamental separación y contraposición de la experiencia sensible y de la metafísica no sensible, toda la teología se sintió cuestionada. Se introdujo una clara separación entre ciencia de un lado y arte y religión del otro. Los juicios científicos, o son analíticos o sintéticos, juicios a posteriori, es decir, empíricos. Todos los restantes juicios no tienen cabida en la lógica de la ciencia. En parte, tal pensamiento hay que situarlo en una tradición sensualista. De otro lado, se basa en la moderna ciencia de la naturaleza y quiere liberar a ésta de regulaciones metafísico-filosóficas del lenguaje.

Para el pensamiento empírico, es imposible lograr aclaración alguna sobre las leyes y naturaleza del mundo real por medio de una pura reflexión y sin un control empírico a base

<sup>79</sup> *Ibidem*, 186; cf. 22-25.

de observaciones. Cuando se niega aquí todo tipo de metafísica, hay que tomar el concepto de metafísica en un sentido mucho más amplio. Este concepto no significa sólo una doctrina de objetos suprasensibles, sino toda filosofía que pretenda llegar a afirmaciones normativas o a enunciados de la realidad por un camino apriorístico. Lo que hay en los conocimientos científicos, o bien pertenece a las ciencias formales de la lógica y matemática, o bien a las ciencias empíricas positivas. En esta delimitación de la ciencia no hay en realidad lugar alguno para las ciencias del espíritu o para la filosofía al viejo estilo. Las investigaciones filosóficas tienen que limitarse a la lógica, la teoría del conocimiento, la investigación de los fundamentos y la teoría de la ciencia. Una ciencia filosófica de la realidad ya no es posible. La filosofía se convierte, por lo general, en sierva de un conocimiento científico particular. Los objetos de la investigación filosófica ya no son las cosas y los acontecimientos de un mundo real o ideal, sino las afirmaciones científicas y sus conceptos. Por tanto, el lenguaje se convierte en esfera básica de acción de la filosofía, pues han de explicarse los conceptos básicos y el proceder intelectual de las ciencias particulares, poniéndose a su disposición los instrumentos lógico-lingüísticos tan adecuados para la construcción de teorías.

Tenemos, pues, que en la filosofía empírica y analítica el análisis lógico del lenguaje está en un primer plano. El peso decisivo queda, en particular, en el análisis del lenguaje corriente, como, por ejemplo, en Wittgenstein y sus discípulos. Pero, por otra parte, se da una tendencia predominante a sustituir el lenguaje corriente, a causa de su inexactitud y de sus muchas deficiencias lógicas, por sistemas artificiales de lenguaje, elaborados según reglas precisas. Este método es el preferido por R. Carnap, sobre todo; y es que, a menudo, los problemas filosóficos descansan en un análisis insuficiente y superficial de la función de determinadas expresiones lingüísticas. Así, por ejemplo, frecuentemente se inter-

pretan los imperativos y los juicios de valor por analogía con las proposiciones declarativas. Una cosa hay que retener aquí: el empleo de métodos analítico-lingüísticos no implica ya de por sí un punto de vista metafísico. Las aspiraciones del análisis lingüístico son propiamente independientes de los convencimientos filosóficos. Si el análisis del lenguaje se identifica a menudo con una filosofía empírica, es porque principalmente es esta orientación filosófica la que lo cultiva.<sup>1</sup>

Por estar orientados los representantes del moderno empirismo a una rigurosa científicidad de las ciencias particulares, exigen que todas las afirmaciones sean comprobables intersubjetivamente, por antítesis a las direcciones metafísicas • especulativas de la filosofía. De ahí que para todos los enunciados filosóficos se requieran rigurosos criterios de control, para posibilitar una exacta discusión científica de los problemas filosóficos y para eliminar inexactitudes. En el caso de que no puedan darse respuestas intersubjetivamente controlables a los problemas, estaremos en presencia de pseudoproblemas filosóficos.

Una de las orientaciones empíricas más influyentes está representada por el "círculo de Viena", que hubo de disolverse en 1938, a raíz del enrarecimiento del momento político. Como fundador cabe considerar a Moritz Schlick;<sup>2</sup> no obstante, el miembro más original y capacitado fue R. Carnap, que ya enseñaba en USA antes de la disolución del círculo. Este círculo ha influenciado decisivamente la filosofía inglesa y americana. Los problemas aquí discutidos han sido, ante todo, problemas lógicos y teórico-científicos. Los representantes del moderno empirismo intentan fundamentar sus posiciones con argumentos lógicos. Constatan una discrepancia entre el progreso que se da en las ciencias particulares y el

<sup>1</sup> Cf. para esto W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart 1969<sup>4</sup>, 348 s.

<sup>2</sup> Cf. V. KRAFT, *Der Wiener Kreis*. Wien 1950.

estancamiento existente en la filosofía. Esta discrepancia debe ser superada, piensan. En las disciplinas empíricas particulares existe fundamentalmente la posibilidad de control por medio de procedimientos lógicos o bien a través de observaciones con los sentidos. Estas dos posibilidades de control no se dan, empero, en la filosofía elaborada hasta el día de hoy.

El conocimiento científico es delimitado por la filosofía empírica de la siguiente manera: los conceptos empleados en las ciencias, y siempre que no sean conceptos formales de la lógica o de la matemática, han de ser conceptos empíricos. Conceptos sobre cuya aplicación sólo se puede decidir en cada caso concreto con ayuda de la observación. Si estas condiciones no se cumplen, nuestros conceptos serán pseudoconceptos que han de ser eliminados de la ciencia. Todas las afirmaciones científicamente aceptables tienen que ser fundamentables desde un punto de vista estrictamente lógico, o, de lo contrario, ha de tratarse de afirmaciones acreditadas en la experiencia. Si ocurriese el segundo caso, las afirmaciones no deberían ser informes sobre observaciones; tampoco habrían de ser deducidas de las afirmaciones de observación, pues puede tratarse de hipótesis que no son capaces de una definitiva verificación con ayuda de observaciones. Sin embargo, semejantes hipótesis también han de ser controlables por principio, aunque sólo sea de una forma negativa.

En caso de que una afirmación sólo pueda fundamentarse por apelación a una instancia superior, habrá que rechazarla como no científica. Todas las afirmaciones aceptadas en una ciencia han de ser afirmaciones analíticas o empíricas. Se niega la existencia de juicios sintéticos a priori. Y no se concede base alguna a la cuestión kantiana de si hay juicios sintéticos a priori, y, dado el caso, en qué descansaría su validez. Aquí no sólo se niega la existencia de tipos superiores de instancia, sino que se niega también la inteligibilidad de las expresiones metafísicas. Se está, pues, apuntando al problema comunicativo. El mero hecho de que se hagan pensamientos

privados sobre algo no significa que exista ya una ciencia. Esta sólo se da cuando estos pensamientos son comunicables. La intersubjetividad de la ciencia no significa sólo el control de sus afirmaciones, sino también la comprensión intersubjetiva de estas afirmaciones. Sólo es posible hablar de ciencia cuando es factible la discusión. Sólo se llega a una discusión entre el yo y el otro, cuando estoy en situación de poder explicar a mi interlocutor con suficiente exactitud el significado de las experiencias por mí utilizadas. Semejante comunicación del significado de símbolos lingüísticos sólo parece posible cuando se trata, o bien de signos lógicos y matemáticos, o bien de aquellas expresiones que tienen conceptos empíricos de contenido. Son empíricos los conceptos cuya aplicabilidad sólo cabe deducir con ayuda de la observación. Sobre las expresiones metafísicas no parece, pues, en absoluto posible un entendimiento interhumano. En opinión del moderno empirismo, la filosofía metafísica fracasa, no sólo por el hecho de carecer del control en sus afirmaciones, sino que ya es un obstáculo insuperable el mero hecho de la insolubilidad del problema de la comunicación respecto de los conceptos metafísicos.<sup>3</sup>

A la pregunta de cómo haya que delimitar la *filosofía analítica*, son varias las respuestas que se dan al respecto. Pero las más de las veces se prefieren los análisis concretos a las definiciones. En la lógica, el análisis significa la división conceptual de una unidad en una variedad, o de un todo en sus partes, de un compuesto en sus componentes, de un suceso en sus pasos singulares.<sup>4</sup> E. von Savigny llama a la filosofía analítica una colección extremadamente heterogénea de diferentes orientaciones, procedimientos y corrientes sólo en parte emparentadas.<sup>5</sup> Desde la perspectiva de su ontología, cabe

<sup>3</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 360.

<sup>4</sup> Cf. R. HÖNIGSWALD, *Abstraktion und Analysis*. Stuttgart 1961.

<sup>5</sup> *Philosophie und normale Sprache*. Freiburg-München 1969, 13; del mismo, *Analytische Philosophie*. Freiburg-München 1970, 15.

distinguir, por ejemplo, el atomismo lógico, el positivismo lógico, el empirismo lógico y un pragmatismo.

Difícilmente cabe cobijar estos procedimientos bajo el nombre de “análisis”. Se orientan más bien en la actitud analítica de investigadores como G. W. Moore y B. Russell. A esta actitud pertenece la consecuente revisión de los enunciados filosóficos en sus consecuencias, la desconfianza frente a opiniones exteriorizadas con excesivo apresuramiento, el trabajo exacto de detalle, la exigencia de claridad y de una revisión intersubjetiva y, sobre todo, el convencimiento de que los standards del trabajo científico también tienen validez para los filósofos. La actitud analítica no busca grandes cuadros de conjunto, sino humildes resultados en detalle. Recela de la especulación y de los sistemas filosóficos. Su respeto a la filosofía tradicional es mínimo. Quien dentro de la filosofía analítica habla de “análisis”, se referirá, o bien al análisis empírico de un estado de cosas o de un objeto, o al análisis lingüístico de una expresión.

El análisis lógico y lingüístico del lenguaje pretende la transformación de expresiones vagas y equívocas en expresiones claras y distintas; pues si a menudo somos seducidos por el lenguaje, es porque muy frecuentemente la forma gramatical de la proposición no corresponde al contenido lógico y comunicativo del significado. Los análisis lógicos y lingüísticos pondrán al descubierto estos errores. La filosofía analítica investiga el lenguaje primariamente como un instrumento de ciencia y comunicación. De ahí que se imponga distinguir de aquélla la filosofía del lenguaje, que estudia el lenguaje en cuanto fenómeno panhumano. Para Wittgenstein, la filosofía analítica no va más allá de los análisis del lenguaje, pues para él la función terapéutica de esta filosofía es “mostrar a la mosca la salida del mosquitero”.<sup>6</sup> Y nuestra obligación sería aprender a mantenernos alerta frente a las

<sup>6</sup> *Phil. Untersuchungen*, parágr. 309.

seducciones del lenguaje. “La filosofía es una lucha contra el encantamiento del entendimiento por nuestro lenguaje”.<sup>7</sup> Últimamente, empero, incluso en los círculos de la filosofía analítica se sostiene otra vez una concepción más amplia.<sup>8</sup> Por lo que respecta al encuentro entre la filosofía analítica y el moderno empirismo, hay que decir lo siguiente: a todas las direcciones del moderno empirismo es al menos común la sospecha de sinsentido ante el hecho de la metafísica, incluso aunque en fases posteriores y más matizadas esta sospecha no sea considerada, desde ahora, como inaceptable. Se ve en ella un abuso del lenguaje en general, o bien una expresión inadecuada de un sentimiento vital. Las formas metafísicas de pensamiento de la filosofía son tratadas en analogía a la forma intelectual mítica. La explicación específicamente científica ocupa el lugar de la mera comprensión. Todas las afirmaciones científicamente admitidas se basan en la experiencia y son comprobables y susceptibles de confirmación. El cómo de esta negativa a la metafísica y a la teología habrá que mostrarlo luego con un mayor detenimiento. Ahora nos importa preguntar por el comportamiento de la teología ante esta situación.

Los métodos analíticos habían encontrado ya entrada en algunas disciplinas teológicas. Fueron la exégesis y la investigación histórica, sobre todo, quienes trabajaron sobre la base del modelo analítico de pensamiento y, en parte, también sobre la base del modelo empírico. Correspondientemente a los resultados de su explicación, se hablará de una “teología liberal”, lo que, en realidad, significa algo así como una teología no atada, o no excesivamente, a las tradiciones de la fe.

<sup>7</sup> *Ibidem*, parágr. 109.

<sup>8</sup> Cf. H. G. HUBBELING, *Analytische Philosophie und Theologie: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970) 98-127; J. O. URMSON, *Philosophical analysis. Its development between the World Wars*. Oxford 1956; Z. VENDLER, *Linguistics in philosophy*. Ithaca-New York 1967; M. J. CHARLESWORTH, *Philosophy and linguistic analysis*. Pittsburgh-Löwen 1959; E. TUGENDHAT, *Phänomenologie und Sprachanalyse*, en *Hermeneutik und Dialektik*, II, 1970, 3-24.

Esta orientación, impregnada de panracionalismo, había abandonado la fe revelativa a favor de una religión de la razón natural y, bajo el influjo de la escuela histórica de las religiones (por ejemplo, E. Troeltsch), relativiza al cristianismo entre las otras religiones. Como respuesta y negativa a esta teología liberal surge la llamada “teología dialéctica”. Esta está íntimamente ligada al nombre de K. Barth y a su “comentario a la carta a los romanos”. Este comentario<sup>9</sup> se produce exactamente en el tiempo del atomismo y del empirismo lógicos. Algo antes había escrito L. Wittgenstein su *Tractatus logico-philosophicus*.<sup>10</sup>

¿Qué dirección es la que se ha seguido en la teología dialéctica? Se trata de una reacción dialéctica, lejos de toda teología liberal. Por lo que respecta al nombre, es más apropiado decir que la razón y la fe aparecen en dialéctica pero sin mediación lógica alguna. Frente a la razón, esta teología acentúa la “paradoja” de la fe, el totalmente-otro-del-ser-de Dios, el misterio. La actuación humana está cubierta casi exclusivamente por las iniciativas de Dios. Se renuncia conscientemente a los eslabones lógicos entre el lenguaje de la fe y el lenguaje de la razón, o bien no se ve posibilidad alguna de encontrarlos a base de violentos desafíos y negativas. Se suprime la “teología natural”.

Así, pues, el camino de la teología dialéctica ha resultado ser en realidad un camino que lleva a un lenguaje privado y a un ghetto lingüístico. La filosofía ontológico-existencial ha ofrecido una apoyatura extraordinaria a esta dirección teológica.<sup>11</sup> Para ésta parece ser el único camino transitable y, además de eso, un camino más rico en oportunidades y más seguro. Esto ha significado el verse privada de un contacto con

<sup>9</sup> Apareció en el año 1924.

<sup>10</sup> Apareció en 1921 en los «Annalen der Naturphilosophie»; como libro, London 1922. El manuscrito estaba terminado en 1918. Los preparativos se remontan a antes de la primera guerra mundial.

<sup>11</sup> Ante todo por el *Sein und Zeit*, de M. HEIDEGGER. Halle 1297.

la filosofía analítica, al menos por lo que respecta a las orientaciones teológicas del continente europeo.

El péndulo de la teología protestante ha oscilado con mayor fuerza ciertamente que en la teología católica tanto hacia la teología liberal como hacia la teología dialéctica, dado que la teología católica se ha sentido más estrechamente ligada que la protestante a las tradiciones de fe. Pero aunque en forma atenuada, también la teología católica ha seguido un camino muy similar al camino andado por la teología protestante. Sin duda, se podría hablar de un “fideísmo”<sup>12</sup> —en variante filosófico-existencial. La pregunta que se plantea ahora es sólo si este desarrollo de la teología, que ya dura medio siglo, ha contenido o, en cambio, ha apresurado la desintegración del significado del uso religioso y teológico del lenguaje.

a) “Atomismo lógico” y “empirismo lógico”:  
lenguaje y criterio del sentido

La filosofía analítica no hay que equipararla con el empirismo moderno o, en absoluto, con el positivismo lógico. Lo que pasa es que las más importantes investigaciones analíticas fueron hechas por representantes del moderno empirismo; pero el método analítico en sí no está ligado a una confesión filosófica determinada. Se impone también anticipar aquí que no es posible rebatir un proyecto filosófico por la crítica de su tesis fundamental, pues nadie está en posesión del sistema filosófico absoluto. Incluso desde una base fácilmente refutable es posible que resulte una obra fecunda en algún caso

<sup>12</sup> Cf. D. M. HIGH, *Language, persons and belief*. New York 1967, 185 s.



determinado.<sup>13</sup> Hay que tener en cuenta estas observaciones previas al proponernos ahora pergeñar las fases preponderantes empíricas de la filosofía analítica.

Para la filosofía analítica, la cuestión de un criterio del sentido del lenguaje parece ser una cosa esencial. Las fuentes de los errores del pensamiento humano, que descansan en el error de la función lingüística, han de ser, por tanto, dejadas al descubierto. La función del lenguaje debe ser investigada hasta el punto de que la equivocidad del lenguaje corriente no constituya en el futuro obstáculo alguno a la intelección científica. Ya en la tradición del empirismo británico, por ejemplo en F. Bacon, Berkeley y D. Hume, se señala el origen del llamado en nuestro siglo “criterio empírico del sentido”.<sup>14</sup> David Hume ya formula una primera sospecha sobre el sinsentido. En la época de la “mathesis universalis”, se vuelve otra vez, merced, sobre todo, a Leibniz, a la idea del lenguaje de cálculo, desechado una vez por Aristóteles. A través de una exhaustiva “definición analítica”, los significados de palabras en un lenguaje artificialmente construido habrían de ser reducidos a ideas simples. Este programa significa el origen de la logística posterior. Se ha de construir un lenguaje filosófico en el que la semántica pueda funcionar a base sólo de una sintaxis lógica y sin recurso a la experiencia individual. De entender correctamente la forma lógica del lenguaje, habría de ofrecer ya ésta en cuanto tal el criterio que permitiese distinguir el discurso con significado del discurso sin significado.

El planteamiento de la forma lógica del lenguaje fue particularmente renovado por G. Frege. En una fase posterior se hizo una síntesis con la crítica empírico-nominalista del

<sup>13</sup> Cf. E. HEINTEL, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, I. München 1969, 364.

<sup>14</sup> Cf. K. O. APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung der «Hermeneutik» und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache*, en LORETZ-STROLZ, *Die hermeneutische Frage in der Theologie*. Freiburg 1968, 96.

lenguaje. Sucedió esto con ayuda de las funciones de verdad en el sistema del llamado “atomismo lógico” y por obra de B. Russell y del primer Wittgenstein. El *Tractatus logico-philosophicus* significa un paso decisivo en la filosofía analítico-lingüística.<sup>15</sup> Aquí se distingue con todo rigor la cuestión de la verdad de la cuestión del posible sentido de una proposición. La cuestión de la verdad se contesta por medio de una comparación de las proposiciones elementales con los hechos elementales del mundo.<sup>16</sup> No es lícita otra respuesta. El problema del sentido de una proposición, empero, se contesta a través del análisis de la forma lógica de la proposición en sí, independientemente de la respuesta a la cuestión de la verdad. Con ayuda de la lógica de las funciones de verdad se puede reducir una proposición a las proposiciones elementales contenidas en ella. Por eso, en un lenguaje en cuya estructura se “figuran” o reflejan los posibles “hechos atómicos” del mundo, hay que poder señalar qué hechos atómicos en realidad deben existir cuando la proposición es verdadera. Para la descripción unitaria de la construcción de proposiciones complejas, utiliza Wittgenstein la teoría de las funciones de verdad desarrollada en la lógica moderna: A es una “función” de B, cuando A está inequívocamente fijada por B. El que una proposición sea una función de verdad de sus componentes significa que su verdad o falsedad está fijada inequívocamente cuando se fija para cada una de las proposiciones que son sus componentes si es verdadera o falsa. Para la construcción funcional de la verdad sirven las conexiones funcionales de verdad, los vocablos lógicos.<sup>17</sup> Las proposiciones complejas son significativas por estar construidas funcionalmente respecto a la verdad. En todo posible caso, son verdaderas o falsas cuando sus componentes son verdaderos o falsos y cuando, por tanto, tienen un significado. Por otra parte, existen las proposiciones que ya no pueden ser divididas en

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, 98.

<sup>16</sup> *Tractatus logico-philosophicus*, 2.223.

<sup>17</sup> Cf. E. v. SAVIGNY, *Analytische Philosophie*, 37.

otras proposiciones, las “proposiciones elementales”. También éstas tienen significados, pero sólo por cuanto son figuras de hechos atómicos. Por figura entiende Wittgenstein el concepto matemático de la “figuración isomorfa”. Semejante figuración entre dos sistemas adjunta a cada cosa de un sistema exactamente una cosa de otro sistema, y a la inversa; lo mismo cabe decir para cada propiedad o para cada relación de sistemas.

En el *Tractatus* emplea ejemplarmente Wittgenstein la técnica de la construcción lógica para la adquisición de una figura metafísica de la estructura del mundo. El mundo, en cuanto hecho complejo, puede claramente dividirse en hechos atómicos simples. El atomismo del *Tractatus* consiste en la postulación de estos hechos más simples. Al estar esta ontología unida con la construcción lógica, hablamos de un “atomismo lógico”. Sus dos más importantes representantes son Russell y Wittgenstein.

Wittgenstein ha establecido, pues, un criterio lógico del sentido del lenguaje: “Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece (se puede también entenderla sin saber si es verdadera). Se la entiende cuando se entienden sus partes constitutivas”.<sup>18</sup> Aquí, al mismo tiempo, se impone un criterio de sentido empírico. Hay que presuponer que todos los “nombres” de los que hace uso el lenguaje llevan significados objetivos. Estas proposiciones sólo pueden tener la función de agrupar, a modo de experimento, nuevos estados de cosas a través de la combinación de los nombres.<sup>19</sup> El motivo último para los errores de la forma filosófica del lenguaje y para el insoluble enigma de la filosofía hay que verlo en el hecho de que la forma externa del lenguaje oculta la interna.

Por esto, la filosofía analítico-lingüística de nuestro siglo

<sup>18</sup> *Tractatus*, 4.024.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 4.031.

ha recogido los criterios propuestos hasta aquí de un uso del lenguaje con significado, y uno tras otro los ha ido apilando en orden a una crítica de la metafísica. La primera sospecha sobre el sinsentido fue planteada por la “forma lógica” del lenguaje. Para Wittgenstein, las más de las cuestiones y proposiciones de los filósofos descansan en el hecho de que no entendemos nuestra lógica del lenguaje. Los límites de un uso del lenguaje con significado han de venir marcados por el análisis lógico del lenguaje. Hay que distinguir entre aquello que se puede decir y aquello de lo que hay que callar.<sup>20</sup> Existe lo inexpressable. “Lo místico es aquello que se *muestra* a sí mismo”.<sup>21</sup> “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo”.<sup>22</sup> El verdadero método de la filosofía sería, pues, éste: no decir más que aquello que se pueda decir. Se pueden decir proposiciones de las ciencias naturales, afirmaciones que nada tienen que ver con la filosofía. Y si alguien quiere decir algo de carácter metafísico, habrá que hacerle ver que en sus proposiciones no ha dado significado a ciertos signos. Este método, insatisfactorio ciertamente para los metafísicos, sería el “único estrictamente correcto”.<sup>23</sup>

Surge aquí la pregunta de cómo distinguirá Wittgenstein entre aquello que se puede decir con significado y aquello de lo que hay que callarse, sin caer él mismo en una metafísica sin sentido. Sin embargo, hay que reconocer que esta aporía fue ya vista por el propio Wittgenstein. De ahí que explique sus proposiciones como sinsentido. Quien haya subido por su “escalera”, debe arrojarla luego. Las proposiciones tienen que ser superadas. Sólo entonces se tendrá la justa visión del mundo.<sup>24</sup> En la “teoría de los tipos” ya había prohibido Russell las proposiciones sobre todas las proposiciones. Esta teoría de los tipos debe regular lógicamente el lenguaje. Confor-

<sup>20</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 6.522.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 6.44.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 6.53.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 6.54.

me a eso, ninguna proposición puede co-opinarse a sí misma. Sin embargo, la proposición: “todas las proposiciones han de obedecer a la teoría lógica de los tipos”, no obedece, evidentemente, a la teoría de los tipos, por cuanto habla sobre todas las proposiciones. Por tanto, también la teoría de los tipos, y según sus propios criterios, parece ser un modo de hablar sin sentido. Con esto queda expresada la dificultad de toda la primera fase de la filosofía analítico-lingüística sobre base logística. Las proposiciones de la crítica lingüística misma, es decir, las proposiciones filosóficas sobre la forma lógica de las proposiciones con significado no están sujetas, en cuanto proposiciones sobre el lenguaje, a los criterios de la regulación lógica del lenguaje. Aparece, pues, aquí el problema del metalenguaje último. En su prólogo a la edición inglesa del *Tractatus*, propuso Russell jerarquías potencialmente infinitas de metalenguajes, regulados lógicamente. Los problemas metafísicos son, pues, per definitionem, desplazados al infinito.<sup>25</sup>

Para Wittgenstein, un mundo posible está claramente determinado por la elección de un hecho atómico de cada dimensión del espacio lógico. En el *Tractatus* se impone un doble atomismo lógico: el mundo en cuanto hecho se descompone, de una parte, en hechos lógicamente atómicos y, de otra, en aquellos hechos que son complementarios de los lógicamente atómicos. Se busca un lenguaje lógico ideal. En este lenguaje ideal los nombres designan a los individuos, atributos atómicos pertenecientes a la sustancia del mundo, mientras que las proposiciones elementales figuran los hechos atómicos.

Con la autosuperación del *Tractatus* (6.54), naufraga propiamente el programa, que parte de Leibniz, de un *único* lenguaje de precisión, lógicamente claro, de la filosofía enten-

<sup>25</sup> Cf. K. O. APEL, *Die Frage nach dem Sinnkriterium*, 19; H. FAHRENBACH, *Die logische hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins «Tractatus»*, en *Hermeneutik und Dialektik*, II. Tübingen 1970, 25-54.

dida como “lingua rationalis philosophica”. Los lenguajes logísticos de precisión sólo pueden darse en plural y en campos limitados de aplicación dentro de la teoría de la ciencia. Sobre esta misma línea habría que situar el célebre intento de R. Carnap de superar la metafísica a través del análisis lógico.<sup>26</sup> Lo que ante todo critica aquí es la metafísica heideggeriana. Para que se dé un significado, la sintaxis ha de estar fijada en la proposición elemental. Ha de poder contestarse desde qué clase de proposiciones cabe deducir la proposición elemental, bajo qué condiciones es verdadera o falsa, cómo se verifica y, finalmente, qué sentido comporta. Para las palabras metafísicas, esto no es contestable, pues no existe para éstas un camino de verificación. Son, pues, palabras carentes de sentido y sin significado alguno. Por ejemplo, a la palabra “Dios” se le quita el significado de corporal, pero no se le añade una nueva significación y no puede aducirse ninguna otra condición de verdad empírica para la proposición elemental. Cosa parecida vale decir de palabras tales como “absoluto” o de “cosa en sí”. A las palabras significativas en sí se las vacía de su significado por medio del uso metafísico. Resulta, pues, que la metafísica ya no es otra cosa que una expresión de la disposición de ánimo y en absoluto cabe hablar de una expresión más adecuada. “Los metafísicos son músicos sin aptitudes musicales”.<sup>27</sup>

La apelación a una “forma lógica” del lenguaje aparece, bien como una afirmación metafísica, o incluso como una constatación arbitraria de la construcción lingüística. R. Carnap ha reconocido que los filósofos son constructores artificiales de lenguaje. Por tanto, puede uno tropezarse con diferentes constataciones —y no sólo con una—, por lo que no se puede hablar de una prueba del sinsentido de la metafísica.

<sup>26</sup> R. CARNAP, *Die Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*: Erkenntnis 2 (1931) 219-241; cf. del mismo, *Der logische Aufbau der Welt*.

<sup>27</sup> *Die Überwindung der Metaphysik*, 240.

sica. No es posible verificar el sinsentido. Sin embargo, subsiste esa sospecha respecto a la metafísica.<sup>28</sup> Se impone, pues, buscar un nuevo y más amplio criterio de sentido. Habrán de aducirse criterios convincentes extralógicos que permitan distinguir el uso del lenguaje con significado del uso carente de sentido. La filosofía analítica crítico-lingüística no puede caer aquí bajo el criterio de la carencia de sentido.

Con esto se da el paso a una segunda fase de la filosofía analítica empíricamente entendida. En su *Tractatus*, el primer Wittgenstein une ambas fases: el “atomismo lógico” y el “empirismo lógico”. Postula un criterio extralógico de sentido incluso sobre la base de la lógica lingüística.<sup>29</sup> Hay que conocer un método para constatar si una proposición es verdadera. Se impone una vez más recurrir a las tesis básicas del *Tractatus*. Aquí aparece la fundamental distinción entre hechos y no hechos de una parte, y hechos atómicos de la otra. Un hecho (Tatsache) es lo que realmente acaece. Pero el hecho atómico (Sachverhalt) puede ser sólo posible. Hay que distinguir entre hechos atómicos simples y complejos. El mundo consta tanto de hechos lógicamente atómicos, como de sus complementariedades. El mundo es la “totalidad de los hechos”, “todo lo que acaece”. “Los hechos en el espacio lógico son el mundo”.<sup>30</sup> La segunda tesis fundamental suena así: “Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos”.<sup>31</sup> El hecho atómico está formado por la configuración de los objetos. De los hechos atómicos (Sachverhalte) existentes, e. d. los hechos (Tatsachen), hacemos nosotros las figuras.<sup>32</sup> La figura tiene un sentido. Puede ser verdadera o falsa. Tiene en común con lo figurado la forma lógica de la

<sup>28</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 428; K. O. APPEL, *Die Frage*, 20 s.

<sup>29</sup> *Tractatus*, 4.024.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 1.1; 1; 1.13.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 2.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 2.1.

figuración. Para poder determinar su verdad o su falsedad, debemos compararla con la realidad.<sup>33</sup>

La tesis tercera dice así: “La figura lógica de los hechos es el pensamiento”. Este se expresa como perceptible sensiblemente en la proposición. Sólo, pues, los hechos pueden expresar un sentido. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, pero no puede decir qué es. Sentido sólo tiene la proposición. El signo empleado en la proposición, el “nombre”, sólo tiene significado en el contexto de la proposición.<sup>34</sup> La tesis cuarta dice así: “El pensamiento es la proposición con significado”. El lenguaje es la totalidad de las proposiciones. Y toda filosofía se reduce a “crítica del lenguaje”. La realidad es comparada con la proposición, y ésta sólo expresa algo en tanto que es una figura. Representa la existencia y no existencia de los hechos atómicos.<sup>35</sup>

La tesis quinta se refiere a la función de verdad de las proposiciones elementales: “La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales (la proposición elemental es una función de verdad de sí misma)”. Por proposiciones elementales entiende Wittgenstein los argumentos de verdad de una proposición. Todas las proposiciones son propiamente resultados de operaciones de verdad con proposiciones elementales. El mundo está lleno de lógica. Por tanto, los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. A la inversa, también los límites del mundo son los límites de la lógica.<sup>36</sup> La lógica es considerada como reflejo del mundo. En la sexta tesis fundamental se establece la forma general de la función de verdad. Las proposiciones de la lógica se describen como tautologías. Cuando se puede poner una pregunta con significado, también será posible contestarla. El enigma no existe en una base lógico-lingüística. La tesis

<sup>33</sup> *Ibidem*, 2.2; 2.221; 2.223.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 3.142; 3.221; 3.3.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 4.001; 4.0031; 4.05; 4.1.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 5.6.

séptima, finalmente, contiene la autosuperación de las proposiciones del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.

Esta ojeada a las tesis fundamentales del primer Wittgenstein nos ha de ser útil para la siguiente problemática. Después de haber solicitado un criterio extralógico del sentido, habrá de ser posible reducir el sentido de la proposición en la representación a aquello que tiene que acaecer cuando es verdadero. Sucede esto por medio de la lógica de las “funciones de verdad”, que permite reducir a proposiciones atómicas cada proposición compleja. Aquéllas, empero, representan objetos atómicos inmediatos, que tienen que existir en la realidad si la proposición compleja debe ser verdadera o falsa. Aquí tenemos el origen del llamado “principio de verificación”: todas las proposiciones con significado deben ser reducibles a proposiciones tales que se puedan comparar con la realidad experimentada. En el análisis lógico del lenguaje aparece la categoría de la experiencia sensible.<sup>37</sup>

Con esto ya tenemos el estímulo para el llamado “empirismo lógico”. El criterio *lógico* del sentido se une con un criterio *empírico* del sentido. En cuanto filósofo lógico del lenguaje, Wittgenstein había postulado la existencia de proposiciones atómicas inmediatamente verificables. Las proposiciones atómicas deben poder representar los hechos elementales. Sólo así puede el lenguaje figurar al mundo. El citado postulado resulta de la idea de una forma lógica del lenguaje que, al mismo tiempo, es la forma lógica del mundo. Pero, según declaración de Wittgenstein, este postulado es ya un postulado metafísico. Si, pues, el empirismo lógico quiere evitar semejantes proposiciones y postulados metafísicos, habrá de probar que, de hecho, existen las llamadas “proposiciones de protocolo” como “proposiciones base” de teorías científicas con significado. Estas proposiciones de protocolo

<sup>37</sup> Cf. J. J. KATZ, *Philosophy of language*, 27-66.

han de ser verificables por la experiencia de los sentidos. Ha de poder probarse que todas las proposiciones lícitas con significado son reducibles a tales proposiciones protocolarias. Wittgenstein había postulado esto sólo desde un punto de vista lógico-lingüístico.<sup>38</sup>

La historia del “empirismo lógico” está íntimamente unida con los más diferentes intentos por formular exactamente el principio de verificación. La teoría de la verificación pertenece a la metodología de las ciencias empíricas, o, más exactamente, a la discusión por un criterio empírico del sentido. A esto también pertenece, por ejemplo, la fórmula de M. Schlick: “El significado de una proposición es el método de su verificación”.<sup>39</sup>

El significado de una proposición viene determinado por el método de su verificación. Pero no se trata aquí de una verificación realizada, sino de la verificación fundamental; pues el sentido de una proposición no resulta únicamente después de que haya sido verificada. La posibilidad de verificación puede ser una posibilidad empírica o lógica. La verificación empírica es posible cuando sus condiciones no contradicen las leyes de la naturaleza. La verificación lógica es posible cuando la construcción de la respectiva proposición que ha de ser verificada no contradice las reglas lógicas, esto es, las reglas del empleo de sus palabras. Para el sentido de una proposición importa su verificabilidad lógica, no su verificabilidad empírica. Puesto que las definiciones descansan últimamente en la exhibición de lo designado, y aquí sólo puede ser exhibido lo perceptible, el posible sentido de las afirmaciones estará ligado a la experiencia. Para aquello que no puede ser reducido a experiencia, no puede aducirse sentido alguno. Para las proposiciones de la metafísica, no puede señalarse ningún procedimiento de verificación. Por tanto,

<sup>38</sup> Cf. K. O. APEL, *Die Frage nach dem Sinnkriterium*, 21.

<sup>39</sup> *Meaning and verification*: The philosophical review 45 (1963) 148.

estas proposiciones y conceptos son pseudoproposiciones y pseudoconceptos. Se da un pseudoconcepto cuando las condiciones de las indicaciones de significado no son realizables para él. Por cuanto sólo las proposiciones empíricas tienen un sentido, también las proposiciones matemáticas y lógicas serán proposiciones vacías de significado. Esta íntima evaluación del sentido por la verificabilidad, experimentó pronto una acerada crítica, evidenciándose, a no tardar, que la citada definición del sentido no puede ofrecer un criterio suficiente de clasificación entre proposiciones con significado y proposiciones vacías de significado.

Es, ante todo, R. Carnap quien, de por vida, se consagra a un análisis estructural del conocimiento empírico. En su obra *Der logische Aufbau der Welt* (La estructura lógica del mundo)<sup>40</sup> emprende la tarea de reducir los conceptos empíricos de conjunto a un contexto deductivo sistemático. La base de este sistema ha de elegirse de tal modo que los conceptos fundamentales indefinidos se refieran a lo inmediatamente comprobable, esto es, a lo dado conforme a experiencia. Como elementos fundamentales del sistema se eligen “vivencias elementales”, es decir, la totalidad indivisa de lo experimentado en un momento dado. La relación del “acuerdo de semejanza” es la única relación fundamental del sistema. Carnap llama a este sistema, sistema constitutivo del concepto empírico. En el “Círculo de Viena” se sostuvo con particular insistencia el pensamiento de la ciencia unitaria junto al postulado de un lenguaje unitario de la ciencia que debía ser intersubjetivo y universal.

Popper intentó mostrar en su *Logik der Forschung* (Lógica de la investigación)<sup>41</sup> que la exigencia radical de la verificabilidad empírica, además de las afirmaciones metafísicas, eliminaría también todo conocimiento científico natural, ya

que las más de las proposiciones científico-naturales, esto es, “proposiciones generales-universales” (=“todo”...) no son verificables. Afirma, además, que no se puede hablar de una confirmación inductiva de teorías científico-naturales, ya que no cabe definir ningún concepto con significado de la probabilidad de las hipótesis. Consecuentemente, el procedimiento de prueba de teorías científiconaturales habrá que definirlo sin el empleo de los conceptos de verificación y de inducción. En lugar del método inductivo, pone Popper el método deductivo de la comprobación de las teorías empíricas. El examen de hipótesis consiste, pues, en que se intente “falsarlas”, esto es, contradecirlas. La confirmación positiva de una teoría empírica consiste en tal caso en que la teoría ha resistido todos los intentos de falsación hechos hasta el momento. Por consiguiente, sólo se puede tratar de una comprobación provisional.

Estas investigaciones de Popper han inducido a Carnap a abordar nuevamente el criterio empírico de sentido. Según la limitación de Popper, empero, las simples hipótesis de existencia y las hipótesis de probabilidad habrían de ser apartadas del conocimiento científico-experimental. De ahí que haya de ser considerada como un criterio excesivamente riguroso la equivalencia de “falsabilidad” y “examinabilidad”. Esto llevó a R. Carnap a una concepción de la proposición cada vez más tolerante: “Todas las afirmaciones sintéticas descansan en la experiencia”. Carnap propone sustituir los conceptos de verificabilidad y falsabilidad por los conceptos generales de “capacidad para la comprobación” y de “examinabilidad”.

Con esto se busca en primer lugar la reducción de la comprobación de una proposición a otras proposiciones, y luego la metodología empírica de la capacidad de comprobación. En la formulación del principio empírico fundamental distingue Carnap cuatro diferentes formas de expresión: a) la exigencia de la “absoluta examinabilidad”; b) la exigencia de la

<sup>40</sup> Berlin 1928 (Hamburg 1961').

<sup>41</sup> Wien 1935.

“absoluta capacidad de comprobación”; c) la exigencia de la (simple) “examinabilidad”; d) la exigencia de la (simple) “capacidad de comprobación”. En todos estos cuatro casos se exige que los predicados que se dan en el lenguaje se refieran a lo observable, o que puedan ser reducidos a los predicados observables.<sup>42</sup> De un lenguaje empírico se exige que los predicados fundamentales indefinidos se refieran exclusivamente a lo observable. La exigencia de la simple capacidad de comprobación basta, según Carnap, para excluir todas las proposiciones de matiz no empírico. Se hace una distinción entre un lenguaje teórico y un lenguaje de observación. El criterio de sentido empírico afirma, pues, en su formulación más tolerante, que para la designación de una afirmación sintética con significado es necesario y suficiente que la afirmación sea parte constitutiva de un lenguaje empírico, esto es, de un lenguaje construido según reglas precisas de la sintaxis, cuyas afirmaciones todas sean susceptibles de comprobación. Posteriormente, Carnap ha abandonado la idea de una reducción de todos los conceptos a los predicados fundamentales observables de un lenguaje empírico, pues para los conceptos llamados teóricos no existe esta reducción. Ha resultado, así, un relajamiento más del criterio empírico de sentido.<sup>43</sup>

En la verificación empírica de proposiciones, a la postre, se depende de las proposiciones de los científicos cualificados. Las proposiciones de los científicos reconocidos son llamadas proposiciones de control. El criterio de la verificación empírica se impone, pues, sólo de una manera indirecta. Un momento de convención no puede excluirse aquí. Desde el punto de vista del análisis lógico-formal, las proposiciones de protocolo son siempre convenciones que están posibilitadas por suficientes observaciones. Desde aquí, el empirismo

<sup>42</sup> *Testibility and Meaning*. New Haven<sup>2</sup> 1954, 35 s.

<sup>43</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 404-410; R. WOLLEGNANT, *Was ist Wissenschaft?*, 130-133.

lógico ha evolucionado hasta la idea de que el uso del lenguaje con significado no puede asegurarse únicamente por medio del criterio empírico-semántico del protocolo de los hechos. La cuestión de qué sean los protocolos de los hechos, cuándo se dan y cuándo no, se decidirá con el uso práctico del lenguaje con significado.<sup>44</sup> Al lado, pues, del “empirismo lógico” hay que distinguir un “positivismo lógico”. Positivistas en sentido riguroso sólo son aquellas direcciones que parten de la aceptación de lo “dado” inmediato, pero muchos representantes del empirismo lógico tienen por muy problemático al concepto de lo “dado”. M. Schlick, por ejemplo, había criticado el anterior positivismo de E. Mach y R. Avenarius como un “positivismo de inmanencia”, pues resulta que allí se exigía que la ciencia tenía que limitarse a una descripción lo más exacta y económica posible del dato inmediato. Los representantes del moderno empirismo ya no quieren, por lo general, estar fijados a un positivismo.<sup>45</sup>

## b) *El giro pragmático y el Wittgenstein posterior*

También Ch. S. Peirce hizo grandes esfuerzos en la búsqueda de un criterio del sentido, pero en el análisis empírico no llegó a cuajar su esfuerzo. En su reseña de Berkeley, en 1871, hizo Peirce la siguiente propuesta: “Una regla más perfecta para evitar las ilusiones del lenguaje es ésta: ¿cum-

<sup>44</sup> Cf. G. JÁNOSKA, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*. Graz 1962, 63. Jánoska acentúa que los juicios a priori se fundamentan en el lenguaje y que proposiciones analíticamente necesarias son siempre meta-proposiciones implícitas.

<sup>45</sup> Cf. por ejemplo, E. TOPITSCH, en su introducción a *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*. Freiburg 1969, 8.

plen las cosas la misma función en la praxis? Entonces cabe designarlas con las mismas palabras. ¿No lo hacen? En tal caso se impone su distinción”.<sup>46</sup> Se expresa aquí agudamente la relación a la praxis de los signos lingüísticos. De manera aproximativa, se trata ya del uso del lenguaje. Evidentemente, no se investigará aún en primer lugar cómo se usan los signos lingüísticos, sino qué función tienen en la praxis los “designata” lingüísticos. Con este paso se dirige Peirce contra un empirismo que quiere reducir el significado de los conceptos científicos universales a los datos de los sentidos.

En el ya citado trabajo de 1878, escribe Peirce: “Para desarrollar el significado de un pensamiento, tenemos simplemente que determinar qué hábitos de conducta genera, pues lo que significa un objeto consiste simplemente en los hábitos de conducta que involucra”.<sup>47</sup> El pensamiento, articulado a través de signos lingüísticos, tiene como consecuencia un hábito de conducta. Precisamente, este hábito práctico de conducta de los utilizadores de los signos adquiere cada vez más un mayor significado para el análisis lingüístico posterior.

Un “giro pragmático” viene determinado, sobre todo, por la filosofía del Wittgenstein posterior, en particular por sus *Philosophische Untersuchungen* (Investigaciones filosóficas).<sup>48</sup> Aquí, Wittgenstein adquiere una nueva imagen del lenguaje y de sus funciones. Renuncia a la fase ontológica del *Tractatus* con su ideal de exactitud, y rechaza el atomismo lógico por demasiado rígido y estrecho. El tránsito de Wittgenstein a esta nueva fase mental se opera en los primeros años 30, siendo un proceso de ásperas polémicas intelectuales. Por de pronto, hay que señalar que las *Investigaciones filosóficas* son una pieza maestra de la prosa alemana. Wittgenstein evita aquí tanto las expresiones excesivamente técnicas como aque-

llas otras de raigambre histórico-filosóficas. Frecuentemente incluso echa mano del estilo dialogal.<sup>49</sup>

La filosofía del lenguaje del Wittgenstein posterior es la antítesis pragmática de la semántica realista del *Tractatus*. Ahora ya no existe una realidad en sí, figurada por el lenguaje, sino que el mundo sólo se nos abre en la descripción lingüística. Se abandonan, pues, los presupuestos ontológicos del *Tractatus*. Las estructuras lingüísticas son lo primero. Las estructuras ontológicas, cabe entenderlas a lo sumo como sus proyecciones. El mundo sólo se articula en la descripción lingüística. En lugar del lenguaje ideal, es el lenguaje común el que ahora ocupa el centro de su atención filosófica. Finalmente, la exactitud sólo se ha dado en un contexto suficientemente determinado; la absoluta exactitud no existe. Wittgenstein persigue ahora la crítica pragmática en la semántica realista. Hablar es, ante todo y sobre todo, una actividad humana y se da en contextos situacionales y operativos totalmente diversos. El lenguaje es siempre parte de una forma de vida. Su función hay que volver a determinarla para cada nueva forma de vida. Según sea la cantidad de formas de vida y de contextos situacionales y operativos, así será la cantidad de los “juegos del lenguaje”.

La conexión entre expresión y significado no se efectúa por un acto espiritual del pensar o del entender. Representarse un lenguaje significa, antes que nada, representarse una *forma de vida*.<sup>50</sup> Se hace una distinción entre el “radical proposicional”, el común contenido descriptivo de las proposiciones, y el “modo proposicional”, que puede ser un modo de la pregunta, de la enunciación, del imperativo, etc. Ahora figura como algo importante el concepto del *uso* de un signo lingüístico. Tanto la misma imagen como el mismo radical proposicional pueden ser usados de diferente manera. Según

<sup>46</sup> Collected Papers, 8.33.

<sup>47</sup> «How to make our ideas clear», *Ibidem*, 5.400.

<sup>48</sup> Edición original alemán-inglés. Oxford 1953.

<sup>49</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 563.

<sup>50</sup> *Phil. Untersuchungen*, parágr. 19.



sea su uso, la imagen o el signo recibe otro significado para su contemplador o utilizador. El radical proposicional recibe otro sentido según que se utilice en un modo enunciativo, interrogativo o imperativo, etc.<sup>51</sup>

El punto de vista del uso de un signo ocupa ahora en Wittgenstein el lugar del significado. Para una gran serie de casos puede equipararse el significado de una palabra con su uso en el lenguaje<sup>52</sup> y el sentido de una proposición con su empleo. Pues el uso de un signo incluso da vida al signo. Es, por tanto, un error fundamental en la filosofía, según Wittgenstein, preguntar por la esencia de una expresión. Hay que preguntar por su empleo en el lenguaje y allí ha de comenzar el análisis. En lugar, pues, del análisis de esencia, aparece ahora un punto de vista lingüístico. Si han de ser enseñados los significados de los signos, habrá de enseñarse siempre el uso del signo correspondiente.<sup>53</sup> Una palabra es significativa por cuanto tiene una precisa función en un juego lingüístico. El término “uso” se convierte en una palabra clave en la filosofía del Wittgenstein posterior; pero no hay que pensar aquí en un término de la semiótica behaviorista. Diversas son las objeciones que se han hecho a la identificación de significado y uso. Se ha puesto especial énfasis en el hecho de que hay muchos modos de uso de palabras y de proposiciones que no tienen nada que ver en absoluto con su significado. Así es como usamos expresiones para insultar, sin que este empleo sea relevante para el significado de las expresiones mismas.<sup>54</sup> Esta objeción sugiere una importante distinción.

<sup>51</sup> Cf. G. PITCHER, *Die Philosophie Wittgensteins*. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. Freiburg 1967, 238 s. (inglés: *The philosophy of Wittgenstein*. Englewood Cliffs 1964); W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 577; N. MALCOLM, *Wittgenstein's philosophical investigations*, en N. GARVER, *Wittgenstein on private language: Philosophy and phenomenological research* 20/3 (1960) 389-396.

<sup>52</sup> *Phil. Untersuchungen*, 43, 20, 421.

<sup>53</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 583.

<sup>54</sup> Cf. P. STRAWSON, *Review of Wittgenstein's philosophical investigations*: *Mind* 63 (1954) 77-99; N. P. ALSTON, *Meaning and Use*: *Philosophical Quarterly* 13 (1963) 107-124.

Puede tratarse del significado de una expresión en un particular suceso de manifestación, así como del significado en el sentido de un tipo de manifestación. Según eso, distinguimos un significado singular de un significado general. Entre ambos, hay luego modos de empleo de diferentes grados de universalidad. Pese a la dependencia del contexto del significado, hay una semántica general del lenguaje que vale para todos los juegos lingüísticos. Tampoco algunas otras objeciones de G. Pitcher, N. Chomsky,<sup>55</sup> etc., hablarían contra el hecho de aceptar la equiparación de significado y uso lingüístico como hipótesis semánticas fundamentales.<sup>56</sup> Otra objeción afirma que la citada equiparación cuadra antes que nada a expresiones que no tienen un significado descriptivo. Esta objeción tiene en parte su justificación. Pero si en la explicación del significado por el uso se ve una circularidad, nos encontraremos ante una falsa comprensión de la teoría del uso. En el campo teórico-cognoscitivo hay que tener en cuenta que la validez intersubjetiva no es el único criterio de objetividad tal como se muestra en la concordancia en el uso del lenguaje. Un criterio importante para la verdad de una proposición sobre el mundo es que esté en concordancia con las leyes naturales generalmente aceptadas. Nuestras afirmaciones sobre el mundo en ningún caso están totalmente determinadas por convenciones, sino que tienen un contenido empírico incalculable.<sup>57</sup>

“Todo signo *solo* aparece como muerto. ¿Qué es lo que le da la vida? *Vive* en el uso”.<sup>58</sup> Palabras y proposiciones son primariamente acciones, acciones de lenguaje. Para las proposiciones no descriptivas, esto es evidente: pongo una pregunta, presento una disculpa, etc. Pero incluso las proposiciones

<sup>55</sup> Cf. N. CHOMSKY, *Quine's empirical assumptions*: *Synthese* 19 (19-68/69) 53-68; G. PITCHER, *Die Philosophie Wittgensteins*.

<sup>56</sup> Cf. F. v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, 229 s.

<sup>57</sup> Cf. *Ibidem*, 251-252.

<sup>58</sup> *Phil. Untersuchungen*, parágr. 432.

descriptivas son acciones de lenguaje: una proposición enunciativa, por ejemplo, es una forma de determinación de objetos. El significado de una acción lingüística es su función, su rendimiento o su efecto. Ahora bien, existen diversas formas de hacer algo con el mismo efecto, así como hay diversas acciones lingüísticas con las que se puede conseguir lo mismo. Para la teoría pragmática de la semántica, una expresión no es primariamente significativa como objeto, sino como forma de acción.

Wittgenstein niega en sus *Investigaciones filosóficas* que sea posible introducir expresiones lingüístico-privadas que no pertenezcan al lenguaje hablado de una comunidad lingüística. Para Wittgenstein, una expresión sólo tiene un significado en el caso de que haya reglas para su uso correcto. Pero para expresiones privadas no hay suficientes criterios de aplicación. Contra esto cabe objetar que la capacidad funcional de una convención sobre el uso de una palabra no depende del número de aquellos que encuentran esta convención. También un particular puede efectuar una fijación útil. Sin embargo, tienen que darse causas, efectos y criterios intersubjetivamente observables en las vivencias privadas para que podamos introducir vocablos para la vida privada en el lenguaje intersubjetivo. La argumentación de Wittgenstein muestra aquí el esfuerzo por justificar la conexión del significado del vocablo y el uso intersubjetivo de éste.<sup>59</sup>

En las *Investigaciones filosóficas* tropezamos con el concepto del “juego lingüístico”, que es de particular importancia para nuestro problema. “También podemos figurarnos que el asunto todo del uso de las palabras en (2) es uno de aquellos juegos, mediante los cuales los niños aprenden su idioma materno. Voy a llamar a estos juegos “juegos del lenguaje” y, de vez en cuando, voy a hablar de un lenguaje primitivo

<sup>59</sup> Cf. F. v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, 264-267.

como de un juego lingüístico”.<sup>60</sup> También los procesos de la denominación de los objetos y la repetición de palabras anteriormente dichas se llaman juegos lingüísticos. Wittgenstein aconseja pensar en el variado uso de las palabras en los juegos al corro. “También llamaré “juego del lenguaje” al conjunto del lenguaje y de las actividades con que están entretejidas”.<sup>61</sup>

Por tanto, los juegos lingüísticos están entretejidos con actividades, con una concreta praxis de conducta; son una forma de vida. Hay una multiplicidad de juegos del lenguaje, que, en absoluto, son algo firme y definitivo. Pueden surgir constantemente nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos lingüísticos. Otros pueden envejecer y ser olvidados. “La palabra “juego lingüístico” debe acentuar aquí que el habla del lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida. Pon ante los ojos la variedad de los juegos lingüísticos en ejemplos como éstos y otros parecidos: mandar y actuar según lo mandado — describir un objeto según sus apariencias o sus medidas — confección de un objeto según una descripción (dibujo) — información de un proceso — conjeturar sobre el proceso — estatuir una hipótesis y probarla — exponer los resultados de un experimento por gráficos y diagramas — inventar una historia; y leer piezas de teatro — cantar al corro — crucigramas — hacer un chiste; narrar — solucionar un ejemplo aplicado de aritmética — traducir de un idioma a otro — rogar, agradecer, maldecir, saludar, rezar”.<sup>62</sup>

También la denominación y su correlato mostrativo, la explicación, son peculiares juegos del lenguaje. “La praxis del lenguaje” entra aquí en el campo de vista del análisis. Se pre-

<sup>60</sup> *Phil. Untersuchungen*, parágr. 7. Dice así el citado lugar en las *Investigaciones filosóficas*: «Aquel concepto filosófico del significado está muy impuesto en cómo funciona el lenguaje en una primitiva representación de modo».

<sup>61</sup> *Phil. Untersuchungen*, parágr. 7.

<sup>62</sup> *Phil. Untersuchungen*, parágr. 23.

gunta por el uso real y correcto del lenguaje. Un uso correcto presupone reglas que han de estar contenidas en el juego lingüístico. Aquí Wittgenstein distingue entre la “gramática superficial”, que no es otra cosa que nuestra gramática usual, y la “gramática profunda”, que hace más distinciones modales y más sutiles en nuestro lenguaje que las que nos hace ver la gramática al uso. Cada manifestación lingüística está incrustada en un contexto de acciones lingüísticas y extralingüísticas.<sup>63</sup> En un caso normal, un juego del lenguaje o unas actividades lingüísticas constan de una serie de manifestaciones lingüísticas. Pero a esto también pertenece la situación externa del hablar y los correspondientes modos de actuación. Las reglas del juego lingüístico son las reglas del uso correcto del lenguaje.

W. Stegmüller había designado a la teoría lingüística del Wittgenstein posterior como “teoría lingüística del lenguaje”, mientras que llamó a la teoría lingüística del *Tractatus* una “teoría del mosaico”.<sup>64</sup> Varios investigadores tienen por equívoca la imagen del juego lingüístico.<sup>65</sup> Por eso es extremadamente importante describirlo con la mayor exactitud. El hablar es algo más que un juego. Es una parte de una forma de vida. Como factores más importantes para el juego lingüístico hay que señalar lo que el hablante mismo dijo antes y lo que dirá después, es decir, el contexto lingüístico; además, las acciones extralingüísticas del hablante-oyente; luego, la situación dialogal, las acciones extralingüísticas del interlocutor y, finalmente, las circunstancias perceptibles de la situación lingüística. Si se quisiese ampliar los puntos de vista en el sentido de Ch. S. Peirce, habría que describir también las consecuencias y los efectos del juego lingüístico.

<sup>63</sup> G. PITCHER, *Die Philosophie Wittgensteins*, 239, llama «actividad del habla» a lo que WITTGENSTEIN llama «juegos del lenguaje», en un afán por una mayor claridad. También W. STEGMÜLLER le sigue aquí (*Hauptströmungen*, 589).

<sup>64</sup> *Hauptströmungen*, 591.

<sup>65</sup> Por ejemplo, A. P. USHENKO, *The field of theorie of meaning*.

Los lenguajes naturales son formas de vida que articulan una concreta praxis del comportamiento. Esto no se realiza en los juegos. Esta salvedad es importante en el juego lingüístico. Según su teoría de la diversidad no fijable de los juegos lingüísticos, no puede excluir Wittgenstein los juegos lingüísticos metafísicos o filosóficos. También éstos han de poder tener su forma de vida. Le basta para eso reducir otra vez los vocablos de su empleo metafísico a su empleo ordinario.<sup>66</sup> A menudo, los errores del lenguaje consisten en confusiones lingüísticas, esto es, en interpretaciones mendaces de las funciones de los signos. O proceden de la inclinación esencialista del hablante a articular lo general y lo común.

El significado de un vocablo como signo lingüístico sólo puede ser descifrado en el juego lingüístico que funciona. Si en el *Tractatus* el concepto de estructura había sido su hilo conductor, la guía ahora es la idea del juego del lenguaje. El juego del lenguaje es el contraconcepto del lenguaje ideal. Tres son los factores que determinan un juego lingüístico: en primer lugar, simples elementos lingüísticos; luego, la forma de vida como situación general lingüística, y, finalmente, el interlocutor lingüístico como contexto del juego del lenguaje. Los significados no se hallan tras el vocablo, sino que se dan sólo en el juego del lenguaje.<sup>67</sup>

Así, pues, el juego del lenguaje puede describirse como una unidad funcional de uso lingüístico, praxis de conducta y apertura al mundo. También pertenecen a un juego lingüístico la comprensión de los sentidos y todo comportamiento del hombre que se comprende a sí mismo. En un cierto sentido, es la “historia natural” del hombre, o una

<sup>66</sup> *Phil. Untersuchungen*, parágr. 116.

<sup>67</sup> Cf. K. WUCHTERL, *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein*. Frankfurt 1969, 112 s., 150 ss.; ST. CAVELL, *The availability of Wittgenstein's later philosophy*. The philosophical review 71 (1962) 67-93; R. ALBRITTON, *On Wittgenstein's Use of The Term «Criterion»*: The Journal of Philosophy 56 (1959) 845-857.

parte de la misma, respectivamente. El utilizador lingüístico de los signos anda continuamente rodeado por los juegos del lenguaje. La pregunta por los significados acontece en el contexto de un juego funcionante, e. d. en funciones, del lenguaje. Este se verifica pragmáticamente en consecuencias y efectos. Ahora, Wittgenstein quiere renunciar totalmente a un criterio del sentido que quede fuera del juego del lenguaje. Esta renuncia hará desaparecer los problemas filosóficos. Wittgenstein es consciente de haber descubierto que puede desmontar el filosofar cuando quiera. Para él, los problemas filosóficos aparecen cuando ya no funciona el juego del lenguaje. Y es que en tal caso la máquina del lenguaje discurre vacía. Caba ver en esto ciertamente un criterio del sentido, pragmático y mucho más amplio respecto a las manifestaciones lingüísticas.<sup>68</sup>

*Las afirmaciones son verdaderas y legítimas dentro de un juego lingüístico.* Con ayuda de reglas y criterios, hace éste una serie de afirmaciones elementales. En los juegos científicos del lenguaje se hace el intento de establecer principios de ordenación con cuya ayuda se disponen estas proposiciones elementales. En todo juego del lenguaje tenemos, en primer lugar, un vocabulario, es decir, las palabras como signos lingüísticos del juego. Luego, tenemos reglas para hacer afirmaciones con significados, valiéndonos de estos signos lingüísticos. Además, necesitamos aún criterios para determinar qué afirmaciones son “verdaderas” o “falsas”, o cuáles están “bien” y cuáles no “están bien”, o cuáles son “buenas” o “malas”, etc., en otro juego lingüístico. El juego científico del lenguaje busca por eso alcanzar aún un orden óptimo de las afirmaciones elementales. Un máximo de afirmaciones elementales ha de ser ordenado lo más sencillamente posible. El número de principios de orden debe ser cuanto más pequeño mejor, y lo mayor posible el número de las afirma-

<sup>68</sup> Como, por ejemplo, en K. O. APEL, *Die Frage nach dem Sinnkriterium*, 24.

ciones elementales ordenadas con estos principios. En toda discusión los interlocutores deben haberse puesto previamente de acuerdo sobre las afirmaciones elementales.

No todos los juegos lingüísticos tienen criterios para poder distinguir afirmaciones verdaderas y falsas. Pueden también valer criterios de conveniencia y otros. La teoría de los juegos del lenguaje no contiene en cuanto tal una concepción determinada del mundo. Los jugadores mismos determinan los criterios de los juegos lingüísticos. El analítico tiene que preguntar qué es lo que se juega. Lo que en un juego del lenguaje sea verdadero o con significado, no tiene por qué ser verdadero o con significado en otro juego lingüístico cualquiera.<sup>69</sup> Parece sorprendente que Wittgenstein haya rechazado la teoría de los meta-lenguajes.<sup>70</sup> No podemos establecer un juego lingüístico absoluto, pues en cada juego del lenguaje se presuponen el punto de partida de los jugadores, un determinado método y algunos objetivos de la investigación. El número de los posibles juegos del lenguaje es ilimitado. Según esta perspectiva, también la metafísica es un posible juego lingüístico en el que se compendiarían los resultados de otros juegos del lenguaje. Así, pues, la teoría de los juegos del lenguaje no lleva irremediamente al positivismo, pese a que Wittgenstein la haya concebido como algo rigurosamente empírico y antimetafísico.

Los representantes de un empirismo pragmáticamente aplicado en el análisis del lenguaje ven en el lenguaje corriente una instancia de control frente al lenguaje de la metafísica.

<sup>69</sup> «Si una cosa es o no es un desatino, lo será en un determinado sistema. Exactamente igual a como algo es un desatino en un juego particular y en otro no lo es.» L. WITTGENSTEIN, *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, edit. por C. Barrett. Oxford 1966, 59.

<sup>70</sup> Cf. P. FEYERABEND, *Wittgenstein's philosophical investigations: The philosophical review* 64 (1955) 482 s.; E. SPECHT, *Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1967.

sica. Respecto al uso metafísico del lenguaje hablarán de un “misure of language”. Se suscitará la sospecha acerca de la carencia de sentido, dado que las proposiciones de la metafísica se han separado del uso lingüístico prácticamente garantizado en el lenguaje corriente. Se instituye, pues, un criterio pragmático del sentido. En la filosofía analítica se llama a esta dirección la “ordinary language philosophy” o el “modelo de Oxford”, orientado, sobre todo, en el Wittgenstein posterior.

c) *Racionalismo crítico y criticismo moderno*

Como respuesta a la llamada “teoría crítica”, que en cierto sentido continúa la herencia de la teología (v. gr. E. Bloch), y como respuesta a las diversas maneras de filosofía de la historia, se perfila progresivamente un nuevo racionalismo.<sup>71</sup> En lengua alemana no hace mucho que esta orientación recibió un tratamiento sistemático por obra de H. Albert.<sup>72</sup> Se llama a sí misma “racionalismo crítico” o “nuevo criticismo” y se siente ligada a las tradiciones analíticas. Predominantemente orienta sus pasos tras las huellas del austríaco, residente en Inglaterra, Sir Karl Raimund Popper, aunque le desagrade en gran manera ser malentendida como positivismo.<sup>73</sup> Su lucha se orienta en dos direcciones, vale decir, contra una hermenéutica universal de acuñación heideggeriana, y contra una filosofía de la historia “pseudoteológica”, more hegeliano. Su intención es facilitar de nuevo la entrada al pensamiento analítico postergado en la cultura alemana y, en general, en toda

<sup>71</sup> Cf. M. THEUNISSEN, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*. Berlin 1969, 39 ss.

<sup>72</sup> *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968; del mismo, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*. München 1971.

<sup>73</sup> H. ALBERT, *Plädoyer*, 9.

la Europa continental. Un importante prelude de esto lo constituyó la célebre “disputa sobre el positivismo” en la sociología alemana de los años 60.<sup>74</sup>

La tradición de un pensamiento crítico cabe retrotraerlo a la antigüedad griega, o, más exactamente, a los presocráticos. Por supuesto que no puede mostrar un desarrollo continuado, ya que experimentó prolongadas interrupciones y, particularmente, en la edad media. Sólo con la moderna Ilustración pudo, otra vez, tomar nuevos alientos esta tradición. Pero incluso en el racionalismo y en el empirismo clásicos el pensamiento crítico estuvo aún ligado a una tradición dogmatizada, esto es, a concepciones cuya verdad resultaba indubitable. Esto se evidenció, sobre todo, en la teoría del conocimiento con su pregunta por la fundamentación de nuestro saber. Tanto los intelectualistas como los empiristas creían haber encontrado un fundamento del saber. Los intelectualistas clásicos como Descartes, Leibniz, Spinoza, partían de la soberanía del intelecto (o de la razón), y, a su vez, los empiristas clásicos, tales como Bacon, Locke, Hume, de la soberanía de la experiencia sensible (de la observación). Para los primeros, la intuición intelectual y el saber teórico eran el fundamento del conocer; para los segundos, lo eran la percepción de los sentidos y los hechos.

Ahora puede observarse la diferencia de la idea del examen crítico (pancriticismo) de todas las tradiciones panracionalistas, renunciando al postulado de una fundamentación y pretendiendo una teoría del conocimiento libre de justificación. El criticismo es una idea metódica que se basa en que nuestro pensamiento y nuestra acción están sujetos a la posibilidad de error. Quien tiene auténtico interés en la verdad, tiene que conocer las debilidades y dificultades en la solución de sus problemas y ver sus ideas confrontadas a antiargumentos.

<sup>74</sup> Cf. TH. W. ADORNO y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied-Berlin 1969.

tos y alternativas para poder compararlas, modificarlas y vivificarlas. Sólo a la vista de argumentos críticos y de concepciones alternativas cabe garantizar las intuiciones.<sup>75</sup>

Para el principio clásico de la fundamentación suficiente surge el siguiente problema: cuando se exige para todo una fundamentación, se llega a una situación con tres alternativas: o bien se elige el regreso infinito en la fundamentación, y que, en la práctica, no es realizable y por eso no ofrece una base segura, o se elige el círculo lógico en la deducción, recurriendo a procedimientos de fundamentación en afirmaciones que ya con anterioridad habían aparecido como necesitadas de fundamentación. Este proceder, lógicamente falso, tampoco entra en consideración como fundamento seguro. Finalmente, cabe aún la elección de la ruptura del procedimiento en un punto determinado, lo que significaría, empero, una arbitraria suspensión del principio de fundamentación suficiente. Por lo general, es este tercer camino el que se elige, hablándose entonces de “autoevidencia” o de “intuición”. Pero en un análisis más preciso aparece como una fundamentación por recurso a un dogma. Para H. Albert, la situación derivada del postulado de fundamentación es el “trilema de Münchhausen”.<sup>76</sup> El problema de un punto arquimédico del conocimiento es, para Albert, un problema falsamente planteado. La filosofía contemporánea apenas se ha desligado del modelo de revelación teológica y, sobre todo, en su teoría del conocimiento. Para el procedimiento deductivo preferido por el intelectualismo clásico, la deducción, se observa que, a través de sus transformaciones, no se ha aumentado el contenido de las afirmaciones tenidas en cuenta.

El pancriticismo, pues, quiere renunciar a seguridades autoproducidas, pero, a título de ensayo, por una construcción de teorías examinables y de su discusión crítica, intenta

<sup>75</sup> Cr. H. Albert, *Plädoyer*, 15-16.

<sup>76</sup> *Traktat*, 13, 15.

acercarse a la verdad de la mano de relevantes puntos de vista sin, por supuesto, alcanzar jamás una certeza. Se rechaza, por tanto, toda pretensión de infalibilidad a favor de un consecuente “falibilismo”. A ninguna instancia le compete la infalibilidad o el derecho a la dogmatización. Tampoco se trata de la justificación de afirmaciones y sistemas afirmativos en el llamado “contexto de fundamentación”, sino de su investigación y enjuiciamiento crítico, ya que la elección del examen crítico es una elección en el ámbito de la pragmática, el modelo de racionalidad del criticismo se entiende como proyecto de un modo de vida y de una praxis social. En este programa de conocimiento la lógica representa el papel de un “organon” de la crítica. En el pensamiento científico se aspira a teorías constructivas, que posean la máxima fuerza explicativa posible y que, al mismo tiempo, penetren lo más profundamente en la estructura de la realidad. La ciencia avanza de este modo a través de la construcción de teorías y de la crítica de éstas. De este postulado de alternativas en la solución de los problemas se sigue un pluralismo teórico, considerado como parte constitutiva importante de la metodología pancrítica. Incluso le puede advenir a la metafísica un papel constructivo y crítico en el progreso del conocimiento. El pancriticismo libre de fundamentación se entiende como una reforma del empirismo, en cuanto que elimina la dogmatización de la “experiencia” y el mito de lo “dado”. Sólo de esta manera ha de movilizarse la función crítica de los hechos para la formación de la teoría. El conocimiento es una parte de la praxis humana y se mueve entre construcción y crítica.<sup>77</sup> Las observaciones, la medición y el experimento en cuanto partes constitutivas del procedimiento científico, no son considerados como fuentes de una verdad garantizada, sino como instrumentos para la crítica y, por tanto, para el control de concepciones teóricas.

<sup>77</sup> Cf. H. ALBERT, el capítulo «Die Idee der Kritik», *Ibidem*, 29-54 *passim*.

Desde esta apreciación cabe criticar los dogmatismos y los sistemas de fe. En la fundamental distinción entre “fe” y “saber” hay que ver el intento de una inmunización de al menos ciertos espacios. En el ámbito del creer, tanto la razón crítica como la lógica quedan fuera de combate. Las contradicciones auténticas, las paradojas, se vuelven aceptables. Se premia moralmente las creencias sencillas e ingenuas.<sup>78</sup> Se ve en las ideologías sistemas de creencias anclados por lo general institucionalmente. Contra esto hay que establecer un pensamiento racional, poniendo término a la tendencia natural de la vida social al dogmatismo. Pero antes hay que poner al descubierto los irracionalismos dominantes en la sociedad. Por una parte, el racionalismo crítico no quiere satisfacerse con el “simple” análisis de lo dado, pero tampoco quisiera, de otro lado, andar el camino de una filosofía que se abandona en el compromiso total. Quiere, más bien, iluminar la actual situación problemática, mostrando las consecuencias que podrían resultar para la solución de los problemas cognoscitivos, morales y políticos.<sup>79</sup>

La orientación al postulado clásico de fundamentación lleva de facto a una preferencia por estrategias conservadoras. La distancia respecto a esta concepción se impone. La seguridad necesaria del fundamento último en el regreso de fundamentación, por principio sólo podemos efectuarla a través de la propia decisión. De este modo, el principio de fundamentación del modelo clásico de racionalidad conduce propiamente a la sustitución del conocimiento por la decisión.

La idea del examen crítico se aplica a diversos espacios de la vida espiritual y social. Uno de sus más importantes campos de actividades es la llamada crítica de la *concepción*

<sup>78</sup> H. ALBERT, *Ibidem*, 21; cf. M. WHITE, *Religion, politics and the higher learning*. Cambridge/Mass. 1959; M. ROSE, *The open and the closed mind*. Investigations into the nature of belief and personality systems. New York 1960.

<sup>79</sup> H. ALBERT, *Traktat*, 6.

*del mundo* y la crítica ideológica. Todo aquel que parte del principio de una fundamentación suficiente, no tiene posibilidad alguna de distinguir claramente entre ideología y conocimiento, pues una tal metodología tan sólo deja para el racionalismo crítico un recurso a un dogmatismo encubierto. Bajo el punto de vista pancrítico, la crítica ideológica intenta disminuir la irracionalidad de la vida social, haciendo fecundos los resultados y métodos del pensamiento crítico para la formación de la conciencia social y de la opinión pública. Semejante crítica ideológica se entiende como ilustración en el más amplio sentido de la palabra. Se ha de fomentar una educación para un comportamiento racional en la solución de los problemas y, de este modo, para un estilo intelectual y vital correspondiente al modelo de una racionalidad crítica. Hay que enseñar unos métodos que posibiliten al individuo formar un juicio crítico y poder así entrever las estratagemas de inmunización, oscurecimiento o clarificación. Esta crítica ideológica quiere dedicarse a la corrección de aquellos prejuicios que ya no pueden seguir manteniéndose en el estado actual de nuestros conocimientos, y, sobre todo, ha de poder contrarrestar a los nuevos procesos dogmatizantes, que son consecuencia del principio de indolencia social, tan activo siempre.

Desde semejante base emprende, asimismo, H. Albert una *crítica fundamental del lenguaje religioso y teológico*. Hay que entender esta crítica al mismo tiempo como desafío a la teología. En primer lugar, se constata que no hay que excluir espacio alguno de la aplicación del racionalismo crítico. La diferencia fundamental entre la ciencia y la fe con que trabaja la teología —y no sólo ella— es un perfecto mecanismo de protección para la fe. De este modo, tanto la fe como la forma de vida dependiente de ella y el lenguaje se escapan casi a toda crítica racional. Desde una metafísica de las dos esferas, y desde la idea con ella conexas de la doble verdad, es posible deducir todas las posibles y arbitrarias consecuen-

cias prácticas. Lo mismo había constatado E. Topitsch para el derecho natural.<sup>80</sup> En un sistema autoritario perteneciente a la teología se fomentarían, con lógica interna, las virtudes del fanático y del inquisidor. En el ámbito de la fe se estabre un privilegio cognoscitivo para los creyentes.<sup>81</sup>

Los teólogos que, en general, utilizan este pensamiento crítico, lo suspenden cuando ya no pueden utilizarlo y cuando de su utilización se desprenden desagradables consecuencias. Una llamada “razón hermenéutica” se evidencia como sierva incondicional de la apologética teológica. Un ejemplo es la desmitologización, que no puede señalar más que un límite arbitrario para la fijación de su programa. El dogmatismo católico es palmario, y para H. Albert es claro que los teólogos católicos no pueden ser considerados en manera alguna como pensadores libres y, consiguientemente, apenas entran en cuestión a la hora de los potenciales interlocutores. El dogmatismo protestante es mucho más sutil, por quedar subrepticio en el camino hermenéutico. Por lo común, los teólogos evitan enzarzarse con sus incómodos críticos. La estrategia inmunitiva es perfecta. “Quien en el terreno científico está dispuesto a sacrificar las reglas del juego por temor a perder sus convicciones más entrañables, voluntariamente se aparta de esta empresa, pese a que, institucionalmente, esté enraizado en ella”.<sup>82</sup>

Cuando es necesario, se vacían hasta tal punto de contenido los conceptos teológicos que ya no pueden chocar en absoluto con los hechos. La metodología del examen crítico queda suspendida en el ámbito de la fe. Lo que a menudo se

<sup>80</sup> En su libro, *Mithos, Philosophie, Politik*, 121 s.

<sup>81</sup> H. ALBERT, *Traktat*, 104 ss.

<sup>82</sup> H. ALBERT, *Traktat*, 115. En la misma dirección queda W. KAUFMANN, *Religion und Philosophie*. München 1966, y *Der Glaube eines Ketzers*. München 1965. Reprocha a la teología doblez para oyentes y lectores diferentes y la llama un intento de echar el vino novísimo en los viejos toneles (*Religion*, 225). La teología mide con doble medida. Su ambigüedad sólo hace interesante al discurso religioso.

mantiene con el lenguaje teísta no es otra cosa que una vieja fachada. No son extrañas en absoluto a la teología las artimañas semánticas, tales como el discurrir sobre el “misterio de Dios”. La teología es consciente del valor propagandístico de sus textos. Allí donde la teología logra aparentar ser crítica, pese a que, sin embargo, tiene que seguir siendo dogmática, el pensamiento quedará totalmente corrompido. También la filosofía hermenéutica está ligada dogmáticamente y, en realidad, no es otra cosa que una prosecución de la teología con otros medios.

Aquí el criticismo racional debe ir más allá que la filosofía analítica al uso, pues últimamente esta filosofía había significado un punto de vista estrictamente descriptivo. Esto vale tanto para el “segundo” Wittgenstein como para el modelo de Oxford: “La filosofía no puede manipular en ningún caso el uso real del lenguaje; en realidad, sólo puede describirlo, pues tampoco lo puede fundamentar. La filosofía lo deja todo como está”.<sup>83</sup> Juegos del lenguaje de muy diversa especie conviven unos al lado del otro. También la teología es en verdad un juego del lenguaje. Así es como el racionalismo crítico se distancia, tanto de la filosofía hermenéutica como de la analítica, pues no tiene por qué quedar todo precisamente como estaba antes. Han de ser posibles cambios necesarios en el lenguaje y en la praxis.

Popper y Albert han reprochado al análisis oxfordiano haber hecho desaparecer el impulso crítico que aún se constataba en Wittgenstein. Pero, en un examen más atento, hay que decir que este reproche no procede en absoluto ni para el modelo de Oxford ni para el Wittgenstein posterior.

Respecto a la problemática del sentido, el criticismo hace los siguientes presupuestos: se impone tener ante la vista un problema explicativo y hay que reconocer aquello que

<sup>83</sup> L. WITTGENSTEIN, *Phil. Untersuchungen*, parágr. 124.



va más allá del problema de comprensión tratado en la hermenéutica. Este problema explicativo ha de contener también la interpretación nomológica de aquel comportamiento que puede entenderse como una acción con significado, sin que aquí haya que discutir la posibilidad y la utilidad de una tal diferenciación. En un segundo tiempo, habría que buscar una teoría útil del comportamiento, que incluso tenga el carácter de una teoría explicativa. Esta ha de servir como de base de una “tecnología de la comprensión”, por cuanto hace posible una explicación de las actividades humanas de interpretación. Finalmente, reconoce como tarea suya someter a crítica las pretendidas reglas, standards y criterios socioculturalmente enraizados o propuestos. Esta crítica acontece en el contexto de nuestros conocimientos, de nuestros objetivos e ideales, y afecta a las diversas normas de conducta, así como a los patrones para su enjuiciamiento y, finalmente, al enjuiciamiento de sus productos y consecuencias sociales.<sup>84</sup>

*Explicar* se llama la alternativa del racionalismo crítico frente a la comprensión hermenéutica, pero un explicar que intenta ir más allá del simple análisis observador. En esta tradición hay que situar también al crítico de la concepción del mundo, E. Topitsch.<sup>85</sup> Sobre la base de una “racionalidad crítica”, intenta éste explicar las formas intelectuales del mito y de la metafísica: en estas formas intelectuales, lo que está lejos se entiende por analogía a lo que está cerca. En el pensamiento mítico, el mundo es concebido como la totalidad y unidad de situaciones vitales. El origen de esta forma mental se explica según un modelo intelectual “biomorfo”: los dioses aparecen como seres semejantes a los hombres y a los animales; se habla de la generación y del nacimiento del universo; el cosmos es interpretado como bi-

sexual. Un modelo “sociomorfo” sustituye al modelo biomorfo. En aquél, el cosmos es entendido como juego social de papeles. Finalmente, en un modelo intelectual “tecnomorfo” aparece Dios como demiurgo, y se hablará de cosmogonías.<sup>86</sup>

Ségún E. Topitsch, toda la filosofía natural tiene sus raíces en estos modelos “intencionales” de pensamiento. Los edificios metafísicos del pensamiento descansan propiamente en previas convicciones de valor. Inversamente, valores posteriores, por ejemplo el derecho natural, se fundamentan en esa metafísica, con lo que cabe constatar un círculo lógico. También el marxismo está enraizado en una imagen intencional del mundo. El análisis de las concepciones del mundo y la crítica de las ideologías se imponen ahora como tarea de analizar y desenmascarar semejantes imágenes del mundo. Para el proceso de la producción social y de la reproducción de la vida es de particular importancia el comportamiento intencional orientado de este modo a lo importante de la vida y a lo emocionalmente eficaz. Los contenidos de la experiencia inmediata se proyectan al cosmos y desde allí son posteriormente restituidos a la vida como “leyes eternas”. La metafísica es descrita como este proceso de proyección y reflexión.<sup>87</sup>

Cuando el mito choca con el saber de la experiencia, se retrotrae a un ámbito empíricamente no falsificable, haciéndose así invulnerable. Desde ahí, establece la paz con lo invariable de la vida. Es una interpretación valorativa del mundo según el modelo de la acción humana y, en un segundo grado, es la retransmisión de esta imagen del mundo a

<sup>86</sup> Cf. E. TOPITSCH, *Ursprung*, 6-27.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 280 s.; cf. del mismo, *Philosophie zwischen Mythos und Wissenschaft*, en *Zukunft der Philosophie* (editado por H. R. Schlette). Olten 1968, 220; del mismo, *Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltanschauung*, en *Kulturantropologie* (edit. por W. E. Mühlmann y E. W. Müller). Köln 1966.

<sup>84</sup> H. ALBERT, *Traktat*, 152-153.

<sup>85</sup> E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien 1958.

la acción y al comportamiento del hombre en cada caso. La racionalidad crítica, frente a esto, parte de una total irracionalidad axiológica, e.d. de los valores de la realidad de la vida humana. Las concepciones del mundo se basan en las relaciones elementales del hombre que valora y actúa en su ambiente y tienen la urgente función de descargar a los hombres de la “presión de las realidades”. Se echa mano aquí de una idea de Sigmund Freud, que había adscrito a la religión la función de descarga de la presión de las realidades. A través del proceso de proyección y reflexión, surge una cadena sin fin de pseudoproblemas filosóficos. El análisis de la metafísica deja al descubierto muchas tautologías, pseudoproblemas y “fórmulas vacías”. En las diversas concepciones intencionales del mundo siempre fueron autorizados los valores existentes. Sin embargo, hoy se constata un progresivo palidecer de estas formas intelectuales y el “desencantamiento del mundo”.<sup>88</sup>

También el alma y el mundo han de explicarse por analogía a la producción social. Si Platón tuvo fundamentalmente modelos sociomorfos para su teoría del alma, Aristóteles utiliza modelos tecnomorfos. El hombre ha explicado siempre al mundo como a su propio yo, según la analogía de la reproducción de la vida, así como de los más importantes procesos sociales de producción.<sup>89</sup> El origen de las teorías del derecho natural es explicable por arcaicas interpretaciones del cosmos. Las teorías sobre el alma tienen algo que ver con tradiciones extático-catárticas. El lenguaje de las concepciones del mundo utiliza frecuentemente engaños léxicos, que apuntan a pseudoobjetos y que son una absurdidad semántica y lógico-lingüística. El mito y la filosofía tradicional se sirven de los mismos modelos explicativos que

<sup>88</sup> *Mythos, Philosophie, Politik*, 299-312.

<sup>89</sup> E. TOPITSCH, *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungsgeschichtlicher Bedeutung*. Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften (Philosoph.-Histor. Klasse 233). Wien 1959, 3 ss., 14, 31.

son tomados de las situaciones elementales de la vida humana.<sup>90</sup>

La actual crisis de Ío religioso hay que entenderla al socaire de la crisis de esta filosofía. La religión tiene que formular sus enunciados de forma que no afirmen nada sobre los hechos y que no puedan entrar en conflicto con éstos. En tanto que los dogmas sólo tengan un influjo en la vida del alma, aparecerán inatacables. La fe religiosa contribuye a los conflictos sociales; y no parece tampoco insustituible como ayuda en el dominio de la existencia. De igual manera, H. Kelsen sólo ve en la religión una específica ideología social, ni más ni menos que a la sociedad sólo hay que comprenderla como ideología. La experiencia religiosa cabe describirla ilimitadamente como algo social: la religión es el autosometimiento a la autoridad del grupo. Detrás de la máscara de “Dios” están la nación y el estado, y con esta máscara está permitido hacer cualquier cosa. Dios y el estado existen tan sólo en tanto en cuanto se cree en ellos. Quedarán destruidos tan pronto como el hombre se libere de esta su creencia. Detrás de la humildad religiosa está el apetito placentero de someter a otros, es decir, hay detrás una voluntad de poder. El pseudoproblema filosófico surge por la relación entre un sistema y su hipóstasis.<sup>91</sup> Este proceso ha desembocado hoy en el hecho de que las representaciones tradicionales de Dios palidecen y lentamente van desapareciendo. El depósito religioso tradicional se retrae al espacio de la interioridad. No se llegará a un enfrentamiento entre creyentes e infieles, por cuanto las tradiciones de fe se están ellas mismas agotando. La cuestión candente es si aún será posible una respuesta teológica creadora al desafío de la ciencia moderna, y del mundo.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> E. TOPITSCH, *Mythos, Philosophie, Politik*, 54.

<sup>91</sup> H. KELSEN, *Gott und Staat*, en *Soziologische Texte*, 16 (edit. por H. Maus y F. Fürstenberg), 35 s., 44.

<sup>92</sup> E. TOPITSCH, *Mythos, Philosophie, Politik*, 121 s., 138 ss.

Se busca una nueva filosofía sobre la base de una racionalidad crítica, que intente una teoría de la concepción humana del mundo, pero fundamentada en el análisis lógico y en la investigación empírica.<sup>93</sup> El racionalismo crítico se entiende como alternativa a la filosofía de la historia. Se niega la absoluta objetividad, así como el sentido objetivo de la historia. La responsabilidad se limita a una donación subjetiva de sentido. Así, pues, el desafío a que se somete a la teología moderna es enorme y el tiempo dirá si ésta se siente lo bastante fuerte para dar una respuesta, o si, por el contrario, renunciará a la disputa, perseverando en su hipotética inmunidad. Ciertamente, habrá que examinar aún con más detenimiento las proposiciones filosóficas del citado desafío.

Correspondiendo al método pancrítico, habrá que seguir en detalle el valor explicativo de las hipótesis propuestas. Hasta ahora faltan también hipótesis alternativas de explicación, y no se ha llegado a una crítica solvente de las teorías explicitadas sobre la base de la racionalidad crítica. Esto tiene en parte su razón de ser en que se mantienen las respectivas disciplinas teológicas en el postulado de fundamentación y apenas perciben aún el punto de vista crítico-racional. De ahí, que aún esté pendiente la auténtica corroboración de las hipótesis esbozadas.

Para K. R. Popper, el iniciador del racionalismo crítico, las teorías filosóficas y metafísicas son, por definición, irrefutables como teorías no-empíricas, mientras que las teorías empíricas son siempre refutables. Distingue Popper tres tipos de teorías, vale decir, el tipo de teoría lógico-matemático, el empírico-científico, y, finalmente, el tipo filosófico-metafísico. El descubrimiento de un problema filosófico nunca puede ser definitivo y, por lo mismo, tampoco la solución de ese problema puede ser definitiva. Una tal solución se basa, pues, en un examen responsable y crítico de la

<sup>93</sup> *Ibidem*, 23.

situación del problema, pero no en un examen definitivo o en una refutación definitiva.<sup>94</sup> En cada caso, una teoría que aguanta algunos tests es mejor que una teoría no probada en absoluto. Basta el criterio del cumplimiento relativo. Entre la ciencia y la metafísica no cabe tirar una línea de demarcación absolutamente precisa. La primera teoría de Carnap sobre la insignificancia de la metafísica se basaba, según Popper, en una visión ingenua y naturalista del problema; pero el cambio de Carnap, por lo que respecta a su concepto de la carencia de sentido, destruyó la doctrina de la carencia de sentido de la metafísica. Por eso aconseja Popper una gran cautela respecto a la crítica de la metafísica, pues incluso varios mitos se han hecho muy importantes para nuestra ciencia.<sup>95</sup> La tesis de Wittgenstein, de que toda filosofía sólo era análisis del lenguaje, es rechazada como algo paradójico.

Popper lucha decisivamente contra toda divinización de la historia. En primer lugar, uno se dirigía de Dios a la naturaleza, descifrando las leyes de Dios en la naturaleza. Después, de la naturaleza a la historia, haciendo de la historia una nueva divinidad. De forma paralela fueron divinizados los hechos, y, últimamente, los hechos del lenguaje. Tanto el existencialismo como el positivismo y el empirismo son conceptuados como religiones secularizadas. ¿Tiene la historia, en cuanto historia universal, un sentido? No tiene ninguno, porque "historia" en el sentido en que hablan los más de los hombres no existe en absoluto. La historia de la humanidad es, más bien, la historia del poder político y de los crímenes internacionales. No existe la historia universal, ya que, de existir, recogería la historia de todas las esperanzas

<sup>94</sup> K. R. POPPER, *Conjectures and refutations*. The growth of scientific knowledge. London 1963, 197-200.

<sup>95</sup> «Si lo puedo expresar así, el ataque positivista significó un temor de Dios en aquellos de nosotros que pretendíamos hacer uso del sentido común. De resultados de ello, todos nosotros hemos devenido más cuidadosos de lo que decimos y de cómo lo decimos, y esto ha sido algo bueno.» (*Ibidem*, 273).

y sufrimientos humanos, pero no aquello que los historiadores han registrado, siempre del lado de los más fuertes.

Desde un punto de vista cristiano, decir que Dios se revela en la historia es, según Popper, un culto idolátrico, esto es, una instintiva veneración idolátrica del poder y del éxito histórico. El hombre del éxito no corresponde al espíritu del cristianismo: ¡Jesús sufre! Por tanto, es también un método extremadamente peligroso querer descifrar la voluntad de Dios en el poder de la iglesia. La adoración del éxito no es una llave para la historia. Necesitamos, más bien, una ética que rechace el éxito y la recompensa, necesitamos la ética originariamente cristiana. La historia no tiene en sí un sentido constatable, pero debemos darle un sentido.<sup>96</sup>

Popper no quiere representar un racionalismo dogmático. Cree en el hombre tal como es, no como debiera ser. El verdadero racionalismo se siente obligado a un discurso intelectual con los otros. Todos los hombres son fundamentalmente iguales para él, porque la razón los une. No cree en leyes históricas, ni tampoco en la ley del progreso, pues el retroceso es mucho más fácil que aquél; pero mira al presente bajo la perspectiva de un optimismo responsable: nuestro mundo es el mejor que ha existido hasta ahora, pero no el mejor de los mundos posibles.<sup>97</sup> Es característico de un pensamiento liberal y racional que la fuerza de las ideas, especialmente de las ideas morales y religiosas, sea tan importante como los recursos físicos.<sup>98</sup> La fe religiosa y otras

<sup>96</sup> K. R. POPPER, *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*. (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II), Bern 1958, 319 s.; del mismo, *The poverty of historicism*. London 1957.

<sup>97</sup> «Pienso aquí en los modelos y valores recibidos por medio del cristianismo de Grecia y de Tierra Santa, de Sócrates y de ambos testamentos.» (*Conjectures*, 369).

<sup>98</sup> «El poder de las ideas y especialmente de las ideas morales y religiosas es tan importante al menos como el de los recursos físicos.» (*Ibidem*, 373).

convicciones semejantes sólo tienen un alto valor cuando son libres. La verdad es impersonal e interpersonal. El cristianismo puede aportar, por su doctrina de la paternidad de Dios, una importante contribución a la fraternidad de los hombres. Claro que aquellos que sacrifican la fe a la razón apenas habrán de fomentar esta meta. Pópper habla de una “cruz” de la humanidad, de la razón y de la responsabilidad que hay que llevar.<sup>99</sup>

Para la apreciación filosófica de Popper es fundamental el dualismo entre “hechos” y “decisiones”. Sólo las explicaciones de normas son racionalmente fundamentables, no las normas mismas. Esto quiere decir que se postula la subjetividad y la irracionalidad de las normas morales. De la ética tradicional resulta una metaética analítica. Una medición científica de teoría y praxis libre de valores no puede posibilitar principios de valor. Sólo se aceptan decisiones privadas de conciencia. La formación de la voluntad acontece únicamente a través de la convención, a través de la convención fáctica de los hombres empíricos. No es trascendible la esfera privada en la ética y en la concepción del mundo.

## 2. La filosofía hermenéutica

### a) ¿Qué es hermenéutica?

Aquí sólo vamos a dar un esbozo general de esta orientación filosófica. El que esta panorámica resulte más breve

<sup>99</sup> Cf. *Der Zauber Platons*. (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I). Bern 1957, 268 (Original inglés: *The open society and its enemies*, I. London 1944); G. JÁNOSKA, *Popper und das Problem der Metaphysik*: Kantstudien 58 (1967) 158-172; Т. Н. С. КУНН, *The structure of scientific revolutions*. Chicago 1962.

que la exposición de la filosofía analítica tiene su razón de ser en el hecho de que entre los teólogos es mucho más conocida la problemática hermenéutica que la analítica. La palabra “hermenéutica” es un neologismo grecizante del siglo XVII que, particularmente en la teología protestante, ocupó el lugar del “ars interpretandi”. El vocablo griego “hermeneus” o “hermeneutes” significa tanto como intérprete, expositor. M. Heidegger relaciona la palabra con Hermes, el mensajero de los dioses, que anuncia el destino de los hombres.<sup>100</sup> Platón ya conoce una “hermeneutike techne”, que, a diferencia de las “technai” críticas, no juzga sobre lo verdadero y lo falso, sino que, como un heraldo, transmite lo dicho por otros.<sup>101</sup>

Se trata en esta hermenéutica de una doctrina y arte de la interpretación y de la exposición de palabras y textos. La distinción entre “hermenéutica” y “crítica” se encuentra, pues, ya en Platón. En el tiempo helenístico la hermenéutica se cultivó como arte y doctrina de la interpretación de los poetas, en íntimo contacto con la “gramática”, la “retórica” y la “dialéctica”. Un método alegórico podía hacer compatibles los mitos tradicionales con una conciencia filosóficamente ilustrada.

De esto modo, el arte interpretativo es adoptado por la teología judía y cristiana y se lo emplea en la sagrada escritura.<sup>102</sup> Al mismo tiempo, tiene su campo de aplicación en la tradición de la jurisprudencia. En estos dominios la hermenéutica era una técnica prácticamente orientada a la mediación lingüística de la tradición. Esta técnica experimentaba siempre una profundización teórica cuando la relación a la tradición entraba en una crisis. W. Dilthey sitúa el

<sup>100</sup> *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959, 121 s.

<sup>101</sup> PLATÓN, *Epinosis*, 957 s.

<sup>102</sup> Cf. para esto G. EBELING, artículo *Hermeneutik, en Religion in Geschichte und Gegenwart*, III. Tübingen 1959<sup>3</sup>, 245-258.

auténtico establecimiento de la hermenéutica allí donde, en teoría, la autoridad de la sagrada escritura se puso sobre la tradición, es decir, en la época de la reforma.<sup>103</sup>

Una importante profundización experimentó la hermenéutica a través del filósofo y teólogo Fr. Schleiermacher. Trabaja éste con la tesis metódica de que lo natural no es la comprensión, sino el malentendido. De este modo introdujo la duda cartesiana en la hermenéutica. La “comprensión” es elevada a tema de la teoría filosófica del conocimiento. W. Dilthey lo ha seguido en esto, declarando a la “comprensión” concepto base metodológico de todas las llamadas ciencias del espíritu. En diferencia diametral a esta comprensión está la “explicación” analítico-causal de las ciencias naturales.<sup>104</sup>

Schleiermacher y Dilthey preguntan por las condiciones de posibilidad de la comprensión. El sujeto de la comprensión no puede ser entendido, tal como el sujeto del conocimiento objetivo de las ciencias naturales, como conciencia pura determinada por cosas externas como fenómenos regulares. El sujeto de la comprensión es, más bien, la vida que se entiende desde el interior: en la “vivencia” y en la “expresión”. Según Dilthey, para entender una vida ajena hay que haberse entendido uno a sí mismo como vida. Con su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu) (1883) contesta Dilthey al libro de J. St. Mill, *Logic of moral sciences*, en el que se propugna un ideal científico natural de conocimiento. Frente a esto, destaca Dilthey la comprensión como una especie de conocimiento independiente de las ciencias del espíritu: “Explicamos por medio de procesos intelectuales, pero comprendemos por la cooperación de todas las facultades

<sup>103</sup> W. DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften*, V. Göttingen 1964<sup>3</sup>, 317-338.

<sup>104</sup> Cf. K. O. APEL, *Das Verstehen* (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte): *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 142 s.

afectivas en la concepción, por la sumersión de las fuerzas afectivas en el objeto”.<sup>105</sup> Dilthey busca la base de la comprensión científico-espiritual en una “psicología comprensiva”, distinta de la psicología atomizante de las ciencias naturales. A base del conjunto estructural vivido por nosotros podemos entender las profundidades y los abismos de lo humano. En la comprensión se parte del conjunto del todo que nos es dado como viviente. En sus trabajos posteriores se aparta Dilthey de la psicología como ciencia fundamental y da a su teoría de la comprensión un giro objetivo: comprender es el repliegue a una forma espiritual, a la “objetivación de la vida”. Esta objetivación de la vida es el dato general de las ciencias del espíritu, referido en la comprensión a lo vivido. O bien, la comprensión presupone la vivencia. El espíritu humano sólo entiende lo que él mismo ha creado. La comprensión del individuo exige un saber sistemático, mientras que el saber sistemático depende de la comprensión del individuo. Así, pues, resuena ya el círculo hermenéutico. Todo lo comprendido lleva en sí la marca del ser conocido por la comunidad humana. La comprensión de lo anímicamente ajeno es una posvivencia.<sup>106</sup>

En su anterior fase intelectual, Dilthey relaciona la comprensión con las “relaciones vitales”. Las formas originarias en que se muestra el mundo son las relaciones de promoción o inhibición, de amistad o enemistad. El concepto de comprensión emerge en la primera y más simple descripción de la vida: “Todo lo que le rodea (al hombre) es por él entendido como vida y espíritu allí objetivados. El banco delante de su puerta, el árbol umbrío, la casa, el jardín tienen en esta objetivación su esencia y su significado”.<sup>107</sup> Toda referencia de la vida contiene siempre una comprensión de aquello que le sale al encuentro, contiene una comprensión de vida.

<sup>105</sup> *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 328.

<sup>106</sup> Cf. K. O. APEL, *Verstehen*, 173 s.

<sup>107</sup> *Gesammelte Schriften*, VII, 208.

La comunidad de comprensión se fundamenta en el hecho de que el mundo que aparece inteligible al hombre en las relaciones de vida, le sale al encuentro desde aquí como un mundo común. En su pensamiento posterior utiliza Dilthey el concepto de comprensión en otro sentido. La comprensión se adquiere aquí, desde ahora, como comprensión de contextos espirituales. Ante todo, es la comprensión anímica de otro hombre, trasponiéndose luego a su manifestación vital: “Llamamos comprensión al proceso en que, a partir de manifestaciones sensibles de la vida anímica, arriba ésta al conocimiento”.<sup>108</sup> Por el proceso de comprensión la vida se aclara sobre sí misma en sus profundidades. El círculo de comprensión se limita al alma humana. La comprensión es un reencuentro del yo en el tú: “El espíritu se reencuentra en grados cada vez más altos de interdependencia”.<sup>109</sup> Se distingue aquí entre la comprensión de conexiones espirituales y la comprensión de personas.

La comprensión presupone, pues, un vivenciar, ya que lo próximamente dado son las vivencias. Sólo por la introducción de la propia vivencia puede entenderse la expresión ajena como algo emparentado en esencia. Ahora bien, la comprensión amplía la vivencia. Se realiza ésta sólo en una experiencia vital, de modo que la comprensión la lleva desde la angostura y la subjetividad, a la “región del todo y de lo común”. Vivencia y comprensión se condicionan mutuamente entre sí. La vivencia se amplifica y se completa en la comprensión de otras personas.<sup>110</sup> El hombre sólo se comprende a sí mismo desde su expresión, pues en la expresión se establece la vida. La expresión tiene su fuerza creadora, intensifica la propia vida y eleva a la claridad formal de la conciencia aquello que en la vivencia sólo era inconsciente o medio consciente. Dilthey distingue, pues,

<sup>108</sup> *Ibidem*, V, 332.

<sup>109</sup> *Ibidem*, VII, 191.

<sup>110</sup> *Ibidem*, VII, 145.

tres “clases” entre las manifestaciones vitales: la proposición, la acción y la expresión de la vivencia, adjuntándoles una específica manera de comprensión.<sup>111</sup> Además, se hace una distinción entre una comprensión elemental y una comprensión más elevada. La forma elemental de la comprensión es la interpretación de una manifestación de vida individual. No es la conclusión de un efecto a una causa, sino que lo interior es descifrado inmediatamente en lo exterior.<sup>112</sup> El “espíritu objetivo” es considerado como medio de esta comprensión. En las formas más elevadas de comprensión se trata del “conjunto del contexto vital” que quiere ser entendido desde la plenitud de sus diversas manifestaciones. Pero una comprensión más elevada sólo viene en cuestión cuando la comprensión elemental está perturbada. Asimismo, tanto la hermenéutica como la interpretación se ponen en movimiento respecto a la expresión que ha fijado las manifestaciones vitales. Comprender es el proceso en que, por signos que se dan desde afuera, conocemos lo interior. En el proceso de interpretación se destaca de una exposición intuitiva una doctrina y arte de la interpretación contenida en reglas fijas y en un método y que se denomina hermenéutica.<sup>113</sup> Aquí la fundamentación psicológica de la comprensión se sustituye por una fundamentación hermenéutica: la comprensión del espíritu no es un conocimiento psicológico. Más bien es el retroceso a una forma espiritual de una estructura y de una regularidad que le son propias, pues la concepción de la estructura de la vida anímica consiste en la exposición de las obras en que la interdependencia de la vida anímica se exterioriza totalmente. Para Dilthey, esta hermenéutica de organización sistemática es el procedimiento filosófico por excelencia.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Cf. O. BOLLNOW, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart 1955<sup>3</sup> (1936<sup>1</sup>), 181.

<sup>112</sup> *Gesammelte Schriften*, VII, 20 ss.

<sup>113</sup> *Ibidem*, V, 332.

<sup>114</sup> Cf. O. BOLLNOW, *Dilthey*, 212.

Según la concepción diltheyana, no cabe retroceder más allá de la vida humana. La separación cartesiano-kantiana de sujeto-objeto queda, pues, trascendida. Aquí empalma ahora Heidegger en su *Sein un Zeit* (Ser y tiempo). En lugar de la vida que se entiende en el círculo hermenéutico, pone Heidegger la “existencia” humana, en la que el ser mismo ha adquirido una relación de comprensión de sí mismo. La pregunta platónico-aristotélica por el ser de lo existente se renueva como pregunta por el “sentido del ser”. Se presupone que puede indicarse un horizonte de comprensión para esta pregunta. Este horizonte de comprensión es la existencia del hombre que “entiende ser” en su ser. Por tanto, el hombre comprende siempre ya de una manera implícita —Heidegger dice “preontológica”— el ser de todos los restantes entes. Tenemos aquí una hermenéutica existencial que opera con una apreciación “ontológico-fundamental”. Esto es asimismo una radicalización filosófica de la hermenéutica tradicional. Se considera al lenguaje como un medio histórico de la autointervención del ser en la autocomprensión y en la comprensión mundana del hombre.<sup>115</sup>

Schleiermacher veía aún el modelo de la hermenéutica en la relación del yo al tú, relación que se alcanza por medio de una comprensión congenial. El concepto de la “congenialidad” delata que la comprensión y la hermenéutica se buscan en el plano de la psicología. La teoría y arte de la comprensión está aún pensada en el ámbito de la naturaleza. Aunque Dilthey amplió la hermenéutica a interpretación de la vida, no podía pensar él la historicidad de la comprensión. La investigación fenomenológica de E. Husserl intentará superar esta posición, tematizando la interna coordinación de subjetividad y objetividad. Su fenomenología tras-

<sup>115</sup> Cf. para esto O. PÖGGLER, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfuldingen 1963; G. EBELING, artículo *Hermeneutik* (RGG); K. O. APEL, *Verstehen*; además, G. HASENHÜTTL, *Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann*, en *Mysterium Salutis*, I, 1966, 428-440.

cidental pretende ser una investigación correlativa: si se pone la relación de ambos términos como algo primario, se podrá evitar el ingenuo discurso sobre la objetividad.<sup>116</sup> La “vida”, que se interpreta a sí misma y que, de este modo, evidencia incluso una estructura hermenéutica, hace avanzar este mismo punto de vista. De igual manera, Heidegger ve la hermenéutica en la fenomenología de la existencia, es decir, como una interpretación existencial de la existencia humana. El problema hermenéutico está anclado en la existencia de la vida humana que se presenta como el lugar del comprender.

Heidegger intentó desvelar la estructura previa de la comprensión. Los “prejuicios” del individuo, desacreditados desde la Ilustración, son mucho más que sus propios juicios la realidad histórica de su ser. Los prejuicios constituyen incluso las condiciones de la comprensión. Pero entonces la comprensión significará la inserción dentro de un acontecer tradicional presupuesto. La historicidad de la comprensión se eleva a principio hermenéutico.<sup>117</sup> Tenemos, pues, que de un lado, la precomprensión es la condición de la posibilidad de la comprensión, y que, por otra parte, esta precomprensión es corregida por el proceso actual de comprensión, y que se sigue desarrollando. En el aspecto lógico-lingüístico tenemos un círculo, el llamado “círculo hermenéutico”, motejado por sus críticos como un “circulus vitiosus” y por sus defensores de “circulus fructuosus”. En el fondo, este círculo ya fue pretendido por Schleiermacher, Droysen y Dilthey, sólo que la formulación es de Heidegger.<sup>118</sup> Este círculo describe la interacción del movimiento de la tradición y del movimiento interpretativo. Algunos hermeneutas no quieren que se entienda este círculo simplemente como

<sup>116</sup> Cf. *Husserliana*, VI. La Haya 1950, 99, 116.

<sup>117</sup> Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960, 250 ss., 261.

<sup>118</sup> Cf. E. CORETH, *Grundlagen der Hermeneutik*. Freiburg 1969, 32.

un círculo formal o metódico, sino como descriptivo de un momento ontológico estructural de la comprensión.<sup>119</sup>

Nuestra comprensión “es guiada por la anticipación del sentido. Esta anticipación no es una acción de la pura subjetividad, sino que viene de la comunidad que nos une con la tradición. Se trata de una “precomprensión anticipativa del todo consumado”, típicamente hermenéutica. El verdadero lugar de la hermenéutica es la posición entre lo extraño y lo familiar en la tradición. La esencia del preguntar (humano) consiste precisamente en una apertura y patentización de posibilidades. Se describe la comprensión como un proceso de fusión de horizontes supuestamente concebidos como subjetivos.<sup>120</sup> Esta fusión de horizontes en la comprensión es un mérito del lenguaje, es su auténtico mérito, pues el lenguaje es el medio de la experiencia hermenéutica y de la comprensión. Todo diálogo presupone un lenguaje común. En lo lingüístico de la comprensión se ve la concreción de la conciencia histórico-efectiva. Pues determina tanto el objeto hermenéutico como la realización hermenéutica.

Cabe describir el lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica y también como experiencia del mundo. En la experiencia hermenéutica no es posible separar la forma lingüística y el contenido transmitido. Tras la perspectiva lingüística está la perspectiva del mundo. La dialéctica de pregunta y respuesta que integra el acontecer de la comprensión, precede siempre a la dialéctica de la interpretación. Aquí aparece un aspecto universal de la hermenéutica: el ser que puede ser entendido es el lenguaje y la hermenéutica se entiende como aspecto universal de la filosofía.<sup>121</sup>

El hombre se encuentra siempre en su mundo como en

<sup>119</sup> Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit*, 277.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 289.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 344 ss., 415, 540; cf. del mismo (edit.), *Das Problem der Sprache*. München 1967; del mismo, *Zur Problematik des Vorverständnisses*. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der «Entmythologisierung», en *Ein-sichten* (Festschrift f. G. KRÜGER). Frankfurt 1962, 71-84.



la totalidad de un horizonte en el que experimenta lo individual y lo entiende en su sentido y en el que también se experimenta y se entiende a sí mismo. El concepto de comprensión se describe por medio de la dualidad clásica de razón y entendimiento; alude a una comprensión del sentido. El mundo de la comprensión es tanto el mundo cosmológico como el antropológico; es un fenómeno complejo interpretado históricamente y lingüísticamente, proyectado a priori y recogido a posteriori. El horizonte de la comprensión se evidencia como una totalidad de sentido, como interdependencia de acción y de significado, como una magnitud atemáticamente co-aprehendida y pre-entendida.

El fenómeno hermenéutico fundamental es la relación del individuo con el todo. El horizonte total que abarca todos los horizontes parciales y que esencialmente está abierto para el ser se llama “mundo”. Este no es una magnitud fija y cerrada. Se hace una distinción entre el relativo e histórico horizonte total y el horizonte total absoluto, dado con el ser del hombre.<sup>122</sup> “Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar”.<sup>123</sup> La dualidad de sujeto y objeto se ve en la totalidad concreta de nuestra experiencia y de nuestro mundo de comprensión. Puede tratarse de una ingenua simplificación cuando se exige la absoluta superación de la relación sujeto-objeto. La apropiación humana del mundo está siempre condicionada y determinada por el a priori concreto de un mundo. La estructura fundamental de la comprensión es cuádruple: del horizonte, del círculo, del diálogo y de la mediación entre lo singular y el todo.

Desde Lutero hasta Schleiermacher se cuestionó cada vez más la comprensión, mientras que nunca se dudó funda-

<sup>122</sup> E. CORETH, *Grundlagen*, 63 ss., y G. HASENHÜTTL, *Die Radikalisierung*, 430 ss.

<sup>123</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 151 s. E. CORETH describe el círculo hermenéutico como un «acontecer en forma de espiral» y de ahí que propiamente no sea un círculo lógico (*Grundlagen*, 103).

mentalmente del sentido de los textos a interpretar. Esto tampoco cambia con Dilthey, cuando ya los documentos metafísico-teológicos a interpretar habían perdido su función normativa y sólo podían ser entendidos como expresión de la infinita multiformidad de la vida. Incluso Heidegger, en su pregunta por el “sentido del ser”, no duda de que la palabra “ser” tiene un sentido en el uso de la filosofía. Tan sólo pone en duda de que este sentido haya sido entendido correctamente en la metafísica tradicional. Para él, los problemas formulados a través del pensamiento histórico de la filosofía, desde Hegel y Dilthey, encuentran precisamente su apropiado despliegue en el marco de una hermenéutica: el ser mismo debe ser entendido desde la historicidad de la existencia humana. Estos problemas han disuelto la ontología tradicional, al relativizar sus categorías en el marco de una filosofía del espíritu o de la vida.

Heidegger no piensa el ser como un concepto abstracto, sino en analogía a la “vida” de Dilthey, que se interpreta a sí misma en forma biográfica o histórico-universal. Sin embargo, no entiende primariamente esta “vida” o este “ser”, respectivamente, como aquello que ha experimentado ya su articulación trascendente, sino, y, ante todo, como aquello que ha de ser “entendido”: el ser se preentiende como el “por causa de qué de la cura” (*Worumwillen der Sorge*). De esta “causa-de-qué” también recibe el pasado su sentido permanente en cuanto que sigue estando próximo. Esto puede ser considerado como la específica radicalización existencial-ontológica de la hermenéutica. En cuanto comprensión ad hoc de textos lingüísticos, la hermenéutica es en tal caso el esfuerzo del pensamiento histórico por sintetizar renovadamente en toda situación mundana el adelantarse a las posibilidades de la existencia humana con la apropiación de la tradición.<sup>124</sup>

<sup>124</sup> Cf. K. O. APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung*, 102-103; G. HASENHÜTTL, *Die Radikalisierung*, 434 s.

Vamos a precisar ahora con más detalle la relación entre comprensión e historia. Hay que distinguir aquí entre una comprensión personal y una comprensión histórica. La pre-comprensión del comprender, consistente en una serie de experiencias humanas, está ciertamente delimitada, pero nunca cerrada en sí. Es esencialmente abierta y no puede ser considerada como una magnitud fija. El horizonte del comprender es el mundo concreto del que comprende. En el proceso de la comprensión acontece una ampliación del horizonte, una limitada fusión con otros horizontes (Gadamer). Sin embargo, no es posible una fusión completa de diferentes horizontes. Al llamar “histórica” a la comprensión, estamos diciendo dos cosas: de un lado, la comprensión de la historia; del otro, la comprensión desde la historia. Un pensamiento subjetivo de la historia puede ser incluso perfectamente ahistórico. El historicismo queda atascado, sobre todo, en una relatividad histórica. Para Gadamer, el “principio de lo histórico efectivo” es la actuación del fenómeno histórico en su mundo y, por tanto, en la historia. Entendemos un texto en cuanto ha repercutido en la historia. Nuestra comprensión está condicionada por la interpretación histórico-operativa del pasado.<sup>125</sup>

Aquí, la hermenéutica se acerca a los planteamientos pragmáticos, tal como, por ejemplo, lo planteó Peirce. En lo esencial, tradición es siempre selección. Esta selección depende de los efectos de los acontecimientos históricos. Pero, en manera alguna cabe aceptar entre estas repercusiones históricas una conexión causal incondicional, pues en la historia falta toda coordinación proporcional de causa y efecto. Acontecimientos insignificantes pueden producir algo mayúsculo, esto es, pueden aumentar su significación y, por consiguiente, su efecto histórico. También lo inverso puede

<sup>125</sup> Cf. E. CORETH, *Grundlagen*, 127 s., 139; H. OTT, *Das Hermeneutische als das Unumgängliche der Philosophie*, en *Zukunft der Philosophie* (edit. por H. R. Schlette). Olten 1968, 87 s.

ocurrir de igual modo. Por tanto, los acontecimientos históricos no son nunca adecuadamente reconstruibles como tales acontecimientos históricos. Queda en ellos una variedad de significados y estratos del sentido que cabe descubrir según tiempos y según perspectivas diferentes. La variedad de estratos de sentido no se agota definitivamente y, por tanto, tampoco puede hablarse nunca de una unicidad de sentido ni en un acontecimiento histórico, ni en un texto que se interpreta.

La hermenéutica está referida a manifestaciones históricas de la vida. Por su medio cobran éstas nueva vida en la existencia histórica. Incluso es histórica la hermenéutica al querer conservar la referencia a la existencia humana. Pues ésta, en cuanto autoelección fáctica, está en el encuentro siempre abierta para nuevos encuentros. Lo mismo cabe decir del texto escrito que co-expresa existencia: también estará abierto para nuevos encuentros y nunca se lo acabará de entender definitivamente. Por su referencia a la existencia, exige ser entendido cada vez. Por tanto, la comprensión tiene su puesto en el entenderse existencial. Es la superación de lo existente, el movimiento hacia el mismo ser, un entenderse sobre la posibilidad de sí mismo. La comprensión pertenece a las realizaciones más auténticas del ser del hombre.<sup>126</sup>

Heidegger intenta superar, por una parte, tanto la reducción del problema del ser a la cuestión del lenguaje, como, por otra, la reducción kantiana de la pregunta por el ser a la pregunta por la consciencia trascendental reconvirtiéndola dialécticamente en la pregunta por el ser que logra en la existencia humana su autocomprensión y articulación lingüística. La cuestión del sentido del ser se reduce a un problema de autoentendimiento del hombre consigo mismo sobre el ser que él tiene que ser. La precomprensión

<sup>126</sup> Cf. G. HASENHÜTTL, *Die Radikalisierung*, 434.

sión de la estructura del mundo lingüísticamente articulada se entiende aquí como algo entitativo. De ahí que también el ser tiene que ser puesto lingüísticamente como un objeto. De otro modo, no es articulable. Entre todo lo existente, únicamente el hombre es convocado por la voz del ser y experimenta “el milagro de los milagros: que es un ente”.<sup>127</sup> La hermenéutica del ser quiere pensar exactamente esta diferencia que existe entre aquello que puede ser hecho disponible de una manera lógica, empírica y pragmática, y aquello que no es disponible o manipulable. Esta indisponibilidad como la “causa de qué” de todo lo hecho disponible debe ser liberado como aquello que reclama nuestra comprensión de sentido en el entendimiento interhumano en torno al “por-causa-de-qué” de la existencia.<sup>128</sup>

El libre poder comportarse en referencia al-ser no sólo es el fundamento para que el hombre pueda descubrir el ente, sino también para que el ente se pueda abrir “como algo”. El hombre está caracterizado en su ser por comportarse libremente a su ser. De este modo, puede asombrarse de que el ente *es*, sin tener que decidir *qué* es. Esta decisión, que acontece con el sesgo de un predicador, puede efectuarse en la libertad teórica propia del conocimiento, por cuanto el hombre puede detenerse en la constatación del “es”. Sólo el animal, que se halla adaptado a un entorno vital de características de significación instintiva, se atiene al ente de un modo circunstancial o inmediato”.<sup>129</sup> Una comprensión hermenéutica presupone la averiguación a realizar de todo el contexto de una cita textual en el círculo de la previa concepción (anticipación) y de la corrección de la previa concepción del texto. Es posible, pues, para el hermeneuta una

<sup>127</sup> M. HEIDEGGER, *Nachwort zur 5. Aufl. von «Was ist Metaphysik?»*, 42.

<sup>128</sup> Cf. K. O. APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung*, 107 s.

<sup>129</sup> Cf. *Ibidem*, 114 s.

decisión ad-hoc sobre si las proposiciones hay que considerarlas con significado, o carentes de él, de modo que los criterios aprióricos del sentido son relegados al ámbito mental de la metafísica.<sup>130</sup>

Por lo que hace al aspecto teórico-científico, la hermenéutica quiere ser un método para abarcar comprensivamente las situaciones vitales como tales. Se entiende ella como enseñanza de aquello que nosotros preencontramos siempre en nuestra vida y en nuestro lenguaje. Afirma, por tanto, que todo de lo que se puede tratar, puede ser objeto de la ciencia. Sólo una alicortada teoría de la ciencia distinguirá entre ciencia y problemas de la vida. Wittgenstein había formulado en el *Tractatus*: “Sentimos que aunque todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido tocado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta”.<sup>131</sup> Según una concreta teoría analítica de la ciencia, no todo en la existencia humana tiene que ser necesario objeto de la ciencia. Comprender no es compenetrarse de los sucesos de la vida, no es sólo cosa de la psicología, es habérselas con contextos vitales, un participar en los juegos del lenguaje. La averiguación de hechos no hay que separarla de su interpretación. Por tanto, la formación científica de los conceptos también está anclada en la vida diaria y en la actuación práctica y, consiguientemente, no sólo habrá de ser fundamentable lógicamente, sino que también habría de poderse fundamentar en forma hermenéutica.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Cf. G. JÁNOSKA, *Die sprachlichen Grundlagen*, 78 s.

<sup>131</sup> *Tractatus*, 6.52.

<sup>132</sup> Cf. H. SEIFFERT, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, II. München 1970, 43 s.; V. WARNACH (edit.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft* (Salzburger Studien zur Philosophie 9). Salzburg 1971; entre éstos, cf. la contribución de E. BETTI, *Problematik einer allgemeinen Auslegungslehre als Methode der Geisteswissenschaften*, 13-28.

b) *Aplicación de la hermenéutica a la teología*

¿Qué decir de la relación entre comprensión y verdad? Para Heidegger, la verdad es la potencia del ser (desde una perspectiva tradicional-escolástica era la “adaequatio intellectus ad rem”). Distingue Heidegger entre la verdad lógica, el “orthotes”, y la verdad ontológica, la “aletheia”. En ésta ve él la condición para aquélla. Pero la pregunta por la objetividad y la adecuación a los hechos no puede disolverse en la historicidad. Así, pues, la pregunta por la verdad es una pregunta doble, una pregunta por la correcta comprensión del sentido y una pregunta por la captación de la cosa aludida. No cabe reducir la verdad a sus repercusiones históricas. Por estar siempre condicionada históricamente, nunca la abarcamos por completo. De ahí que, en su más hondo sentido, ni hermenéutica ni comprensión pueden tener que ver con la verdad o con la verdad absoluta. E. Coreth diferencia, según eso, entre una verdad de comprensión (verdad de sentido) y una verdad de conocimiento (verdad objetiva). Al ser la comprensión histórica sólo posible en el horizonte del ser, una hermenéutica filosófica exigirá un horizonte total, una metafísica, por tanto. “El mundo” no puede ser el horizonte último del preguntar y del comprender. El horizonte último es el ser mismo, pues el mundo sólo es posible en el ser, mientras que, inversamente, la interpretación del ser sólo es posible como interpretación de un mundo histórico. Se postula, pues, interdependencia esencial entre metafísica y hermenéutica, que habrá de conducir directamente a la aplicación de la hermenéutica en la teología.<sup>133</sup>

Una hermenéutica teológicamente aplicada parte de la constitución metafísica de la esencia del ser humano. El

<sup>133</sup> Cf. E. CORETH, *Grundlagen*, 170 ss., 184, 196.

horizonte del ser abarca la totalidad del mundo histórico y tiende a la verdad óptica. Se supone que no existe una inmanencia cerrada de pura subjetividad y que el hombre ya de por sí está abierto al ser como totalidad. Sin embargo, también la afirmación metafísica comporta que el ser es únicamente posible como afirmación particular y como proceso histórico. Entre el mundo histórico y el ser existe la citada relación de condicionamiento. En “Dios” se ve, pues, el fundamento absoluto del ser de nuestra existencia en el mundo y se constata una esencial relación del hombre a lo absoluto. La experiencia religiosa sólo es posible en el horizonte total de la existencia humana. En Dios se ve, al mismo tiempo, “trascendencia inmanente” e “inmanencia trascendente”. Dios no nos encuentra sino en el proceso histórico. Se ofrecería así una base para la hermenéutica teológica.<sup>134</sup>

La radicalización del planteamiento hermenéutico por Heidegger fue llevado por Bultmann a la teología. No sólo las disciplinas bíblico-exegéticas, sino todas las afirmaciones de fe se ven afectadas por el problema metódico de esta hermenéutica. El llamado “método histórico de las formas” ha contribuido grandemente a esta radicalización en la exégesis.<sup>135</sup> Este método no adscribe sencillamente a la primitiva comunidad cristiana la última y adecuada explicación de la verdad revelada. Por la fusión del método histórico-formal con el planteamiento filosóficamente radicalizado de la hermenéutica, logró Bultmann encontrar un principio hermenéutico aplicable a toda la tradición bíblica, haciendo ostensible su penetración bajo la palabra clave de “desmitización”. Fue el pensamiento existencial, ante todo, el que puso a la historia de las formas ante el problema de la desmitización.

<sup>134</sup> Cf. *Ibidem*, 193, 202-211; cf. L. STEIGER, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens*. Gütersloh 1961.

<sup>135</sup> Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte der Evangelien*. Tübingen 1919; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1921; K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Berlin 1919.

Con arreglo a este programa, hay que preguntar por las auténticas intenciones de las afirmaciones de fe. El mito, como forma de lenguaje, no debe ser eliminado, sino que requiere una interpretación. Si de verdad queremos entender hoy la biblia, hemos de dejar de lado el caduco concepto bíblico del mundo, pues apenas dice algo ya a nuestras vidas. Por eso se entiende el mito como afirmación simbólica en la que se expresa una comprensión de la existencia del hombre. Y es precisamente esta comprensión de la existencia la que hay que realzar. El mito hay que interpretarlo existencialmente, esto es, referido a la existencia. Su intención auténtica queda en el problema de la decisión. Si la intención fundamental del mito es ser expresión de la auto-comprensión del hombre en el mundo, la intención primaria del discurso mítico en los escritos de la biblia, y especialmente en el Nuevo Testamento, habría que verla en el anuncio de una nueva autocomprensión del hombre a través de Cristo. En la comprensión participante, los textos bíblicos se convierten en “alocución” para mí.<sup>136</sup>

La comprensión del texto viene siempre determinada por el movimiento previo de la “precomprensión”. El concepto de Gadamer de “prejuicio” parece coincidir aquí básicamente con la “precomprensión” de Bultmann. Esta precomprensión establece una relación vital al texto interrogado, posibilitando de este modo la comprensión verdadera del mensaje y condicionando la relación a éste. Pertenecen a esta precomprensión la problematicidad fundamental del hombre, el problema de aquí resultante de la salvación y felicidad, el sentido del mundo y de la historia, la pregunta por la “autenticidad” del propio ser<sup>137</sup> y la cuestión conexas de Dios. Semejante precomprensión dirige, pues, el proceso de comprensión del mensaje bíblico. Esta precomprensión que

se lleva al texto es corregida luego en el transcurso de la comprensión. Ya no cabe separar el texto y el intérprete. Como los testimonios textuales de la biblia tienen su lugar de origen en la existencia humana, toda vez que aquéllos fueron acuñados y configurados por ésta, apuntarán ellos, a su vez, a la existencia de quienes los interrogan desde una nueva situación. Exhortan a los presuntos interrogadores a enfocar su existencia bajo nuevos puntos de vista. Y al ser siempre esta comprensión un comprenderse-a-sí-mismo existencial, se hablará de una “interpretación existencial” de los textos bíblicos. Dado que la comprensión se basa en la propia existencia, también habrá de basarse asimismo en la auto-comprensión de otros hombres. Al interrogar a los textos bíblicos, el exegeta está movido por el problema existencial de Dios. Su precomprensión contiene una imagen determinada del mundo y de la existencia humana. No obstante, se postula que esta precomprensión no sea algo cerrado, sino que siga estando abierta. La auténtica “afirmación” del texto radica en una exigencia a la decisión sobre la propia existencia.<sup>138</sup> El mensaje de la biblia quiere conducir a una nueva manera de existencia, en donde la existencia humana sea declarada una existencia “escatológica”. Visto en su conjunto, la aplicación de la hermenéutica heideggeriana a la teología se ha operado al precio de un acusado malestar, malestar que sigue imperando en ella. Ante todo, no se ha podido señalar un límite plausible en el proceso desmitologizador que evidenciase con toda claridad por qué tiene que ser roto el procedimiento en un punto determinado. Sin embargo, la teología depende del método de la hermenéutica y experimenta en ésta una importante ayuda situacional.

<sup>138</sup> Cf. G. HASENHÜTTL, *Die Radikalisierung*, 437. Aquí se pasa por alto absolutamente la fundamental diferencia lógico-lingüística entre proposiciones del ser y proposiciones del deber, lo que hace que todo el método se resienta.

<sup>136</sup> Cf. G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug*. Essen 1963, 117-119.

<sup>137</sup> R. BULTMANN, *Glaube und Verleben*, II. Tübingen 1958<sup>2</sup>, 232.

c) *Continuación y crítica  
de la hermenéutica*

En la filosofía hermenéutica la solución del problema de la praxis se ha considerado como algo problemático e insatisfactorio. Y es que la hermenéutica integra una norma lingüística en otra y traduce de cada contexto lingüístico, pero no es capaz de reconocer los lazos lingüísticos a coerciones de la naturaleza o de las cosas. La hermenéutica se evidencia incapaz de descubrir momentos ideológicos en el lenguaje o de abarcar una comunicación patológica. No desarrolla criterios para variar la praxis por el lenguaje. En general, y fuera de algunos estímulos, se le oculta el nexo entre praxis de conducta y lenguaje. No es capaz de explicar cómo se puede llegar a un pérdida o a una adquisición de significado en un sistema lingüístico. Propiamente, no es capaz de eliminar en un juego lingüístico una comunicación perturbada, sino que sólo le cabe entender y seguir transmitiendo ese juego que se le ha transmitido.<sup>139</sup> Tampoco pregunta qué consecuencias tienen en la praxis o qué serie de consecuencias pueden tener los juegos del lenguaje entendidos y transmitidos por ella.

Como arte de comprender y de hacer comprensible, la hermenéutica puede traducir de un lenguaje a otro. La intersubjetividad del acuerdo parece ilimitada y rota al mismo tiempo. Como arte de persuadir y de convencer —y esto es su segunda cara—, la hermenéutica tiene una intención orientada a la acción. No sólo hay que entender afirmaciones y proposiciones descriptivas, sino también las proposiciones imperativas, las normas y las indicaciones de acción. N. Chomsky, por ejemplo, ha señalado que la creatividad de los lenguajes naturales responde a las situaciones constante-

<sup>139</sup> Cf. para esto, por ejemplo, H. PILOT, *J. Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie*, en TH. W. ADORNO y otros, *Der Positivismusstreit*, 315.

mente cambiantes de la vida y a las nuevas situaciones.<sup>140</sup> Constituyen un problema los juegos lingüísticos habituales que aparecen como resultado y expresión de una comunicación perturbada, así como de mecanismos de dominio o de sumisión o de una fijación natural. El hablante experimenta su impotencia frente a tales juegos del lenguaje. La hermenéutica, que sólo puede transmitir tales juegos del lenguaje, no hará sino seguir transmitiendo y fijando los citados mecanismos de perturbación de la comunicación.

Detrás del lenguaje hay un proceso de socialización: estructura de la personalidad y gramática lingüística están íntimamente entrelazadas entre sí. Lenguaje y acción se interpretan entre sí y están mutuamente ensamblados. La praxis del comportamiento y las formas de dominio de la vida acuñan y configuran el lenguaje. Los modos sociales del comportamiento y las interacciones se articulan en el lenguaje, y tanto en la sintaxis lingüística como en la semántica. A la inversa, empero, el juego lingüístico, habituado o realmente vivido, es capaz de influir, formar y dirigir la forma de vida y los modos de conducta del partícipe en el juego del lenguaje. Esta interacción de lenguaje y praxis no se convierte, sin embargo, en un problema para la hermenéutica.

Frente a la pretensión de universalidad de la hermenéutica, suscitada primeramente por M. Heidegger y H. G. Gadamer, se han exteriorizado ciertos recelos evidentes, pues parece claro que los sistemas nomológicos del lenguaje de las ciencias exactas pueden “entenderse” sin la hermenéutica. La hermenéutica está sólo en su sitio cuando el contenido de teorías rigurosas ha de ser traducido al contexto mundano vital del discurso. Una inteligencia operativa recurre ya a esquemas prelingüísticos y puede tomar instrumentalmente en servicio al lenguaje. Por tanto, la hermenéutica encuentra

<sup>140</sup> N. CHOMSKY, *Logical syntax and semantics*. Their linguistic relevance: *Language* 31 (1955) 36-45.

sus límites en los sistemas lingüísticos de la ciencia y en las teorías de una elección racional.<sup>141</sup> Además es una idea de la lingüística generativa que a cada elemento de un lenguaje natural se le adjunten de manera inequívoca las descripciones estructurales lingüístico-teoréticas. Estas descripciones de estructura pueden ocupar el lugar de la hermenéutica. No cabe, pues, hablar en absoluto de una universalidad de esta disciplina.

Totalmente insuficiente se evidencia la hermenéutica en una comunicación sistemáticamente deformada. Semejante comunicación ni siquiera tiene que ser penetrada por los participantes como una pseudocomunicación. Puede muy bien descansar en malentendidos o en un consenso logrado por la violencia. Nada tendría que ver semejante consenso con una libre comunicación. Únicamente los efectos en la praxis del comportamiento pueden llamar la atención sobre un consenso de tal tipo. No sabemos qué cantidad de comunicación sistemáticamente deformada y perturbada contienen nuestros juegos lingüísticos vividos. A lo sumo, nos extrañamos de las perturbaciones comunicativas en nuestra praxis de conducta, impregnada por estos juegos lingüísticos. Disponemos asimismo aún de pocos criterios para descubrir ya en el lenguaje tales perturbaciones.

Puede darse un juego lingüístico deformado, cuando sus reglas se apartan del sistema del lenguaje oficial. S. Freud ve en el sueño algo así como un juego lingüístico deformado. La discrepancia entre la simbólica lingüística, sus expresiones y las acciones motivadas por éstas puede aludir a una deformación en el juego lingüístico; e igualmente sus modelos de conducta estereotipada, neurosis repetitivas, los afectos y la inflexibilidad en conexión con un juego lingüístico determinable. El “qué” de la manifestación deformada no cabe entenderse sin explicar y descubrir el “por qué”. Hay

<sup>141</sup> Cf. J. HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch*, 82 s.

que conocer la historia del surgimiento de semejante manifestación. J. Habermas habla en este contexto de un “análisis hermenéutico profundo del lenguaje”. Se expresa, pues, algo así como una colaboración entre hermenéutica y semiótica. En semejante “análisis del lenguaje” se trataría, ante todo, de una captación general de la estructura de una comunicación no deformada. La deformación aparece como la confusión de dos niveles de organización simbólica prelingüística y lingüística separados en su evolución histórica. El origen de la deformación se explica a partir de procesos aberrantes de socialización.<sup>142</sup> En un lenguaje no deformado debe poder señalarse una consecuencia entre el signo lingüístico, la expresión y la acción derivada de ambos.

J. Habermas adscribe aquí al psicoanálisis un papel “metahermenéutico”. Semejante metahermenéutica necesita una teoría del origen de las estructuras del yo, del ello y del super-yo en el lenguaje, así como una teoría del comportamiento en los “roles”. Debería explicar el origen psicológico de las estructuras de la personalidad y la adquisición de las cualificaciones fundamentales para iluminar la actuación de los roles. Ambos componentes son de gran importancia para la formación de la “competencia comunicativa”. Pero antes de cualquier formación de teoría, ya está dada la competencia lingüística del analítico y del crítico de las ideologías. Para Habermas, el psicoanálisis es el único ejemplo palpable para una ciencia que metódicamente pretende la autorreflexión: S. Freud había orientado su interpretación de los sueños sobre el modelo hermenéutico del trabajo filológico. Frente a la hermenéutica filológica de Dilthey, contraponen una “hermenéutica en profundidad”, referida a textos que muestran la ilusión de un autor. La interpretación psicoanalítica se ocupa con conexiones simbólicas en las que un sujeto se engaña sobre sí mismo.

<sup>142</sup> Cf. *Ibidem*, 87 s.

Según Habermas, basta el conocimiento implícito de las condiciones sistemáticamente deformadas para cuestionar la autocomprensión ontológica de la hermenéutica. La hermenéutica de Gadamer presupone que el consenso se realiza en la tradición. No entra en cuestión el cómo de esa realización. Esta hermenéutica pretende, pues, conservar un privilegio ontológico para la tradición lingüística frente a la crítica. Pero, sin embargo, está el hecho de que el consenso obviado en un análisis ha de ser nuevamente cuestionado,<sup>143</sup> pues pudiera darse el caso de que fuese el resultado manifiesto de una pseudocomunicación. Por tanto, podría seguir siendo el lugar fáctico de la falsedad y de una persistente opresión. La hermenéutica sola no tiene un instrumental para llamar la atención sobre este estado de cosas. Una hermenéutica universal sería la perfecta conservación de perturbaciones comunicativas en el lenguaje, con consecuencias directas para la praxis. Una hermenéutica sólo sería eficaz en el caso de que pudiese aceptarse que aquel consenso lingüístico se había efectuado libremente y, por consiguiente, que no estaba deformado. Pero precisamente esto no puede aceptarse sobre la base de observaciones particulares. Al contrario, la experiencia enseña que la represión por parte de relaciones de dominio suele imponerse. Por tanto, hay que aceptar que la intersubjetividad está deformada en los juegos lingüísticos inculcados y aclimatados por nosotros, y que también nosotros transmitimos una comunicación deformada. De referencia nos sirven las consecuencias constatables de comportamiento que se derivan de nuestros juegos lingüísticos. De ahí que, por método, hay que sospechar de todo consenso, en el sentido de que tal vez se logró en forma pseudocomunicativa. Sólo cuando pueda mostrarse lo contrario, estaremos legitimados para aceptar una comunicación libre.

<sup>143</sup> Cf. *Ibidem*, 97; del mismo, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968, 268.

Una “metahermenéutica” quiere, pues, señalar diversas condiciones de la posibilidad de una comunicación deformada y perturbada. En su análisis se orienta según el principio del discurso razonable. Sin embargo, la cuestión es aquí si este principio es suficiente para todas las especies de juegos lingüísticos, v. gr. para los juegos del lenguaje artísticos o religiosos. Se acepta un consenso cuando se realiza y se transmite bajo condiciones ideales de una comunicación abierta e independiente. La comprensión crítica del sentido depende aquí de la anticipación formal de una “comunicación correcta” y de una “vida verdadera”. Claro que nunca pueden fijarse a priori y definitivamente en qué consisten éstas. Esto sólo puede describirse aproximadamente y por la concordancia relativa de los investigadores que se ocupan de ello. Esta anticipación formal hay que pensarla también históricamente, es decir, transformativamente. Para J. Habermas, la “vida verdadera” y la “comunicación correcta” estarían implícitas en la idea de verdad y tienen como corolario la idea de la mayoría de edad del interlocutor. Se considera el diálogo ideal como una forma de vida del futuro y como una anticipación de la verdad. Nuestra experiencia de una comunicación sistemáticamente deformada nos previene por principio ante una comunicación universal e independiente: se la pretende ciertamente, pero resulta inalcanzable en un tiempo finito.<sup>144</sup>

En nuestros juegos lingüísticos vividos tenemos que verlas no sólo con sistemas enteros de comunicación perturbados, sino que, mediante el lenguaje, todo el comportamiento social se ve afectado por tales deformaciones a través del tiempo. Habermas habla aquí de una “conciencia integrada”.<sup>145</sup> El lenguaje es quien posibilita esta conciencia, configurando el comportamiento y la praxis social. Estos, a su vez, se articulan en el lenguaje. Interrumpir este movi-

<sup>144</sup> CH. S. PEIRCE hablaba aquí de «the long run».

<sup>145</sup> *Der Universalitätsanspruch*, 100-103.



miento circulatorio parece soberanamente dificultoso. Y, ante todo, no podemos presentar criterios absolutamente seguros para detectar la existencia de perturbaciones comunicativas. Esta hermenéutica profunda sería la autorreflexión conseguida en el diálogo de todos los participantes: en primer lugar, de los participantes en el análisis, luego, de todos los participantes en el juego lingüístico común. El análisis debería referirse a todas las especies de juegos lingüísticos.

El problema de una pretendida metahermenéutica es también significativo para los diversos juegos del lenguaje religiosos y telógicos. Pues también aquí se impone preguntar si no existe en absoluto una comunicación perturbada en algún espacio, pues de ser ello así, estaría estrechamente relacionada la palpable pérdida de significado de ciertos juegos religiosos del lenguaje. En cuanto fuese posible, habría que aclarar cómo se ha realizado el consenso, qué formas concretas de vida están detrás de los juegos lingüísticos cuestionados. Para esto pueden ofrecer aportaciones valiosas la historia de las religiones y la investigación ambiental de la respectiva manifestación religiosa de la vida. Pues, precisamente, en los juegos religiosos del lenguaje no puede suponerse que el consenso se efectúe libremente. Por otra parte, hay que analizar exactamente cómo repercuten los juegos religiosos del lenguaje en la praxis de conducta de los partícipes en esos mismos juegos, qué específico modelo de comportamiento tienen, y qué modos de actuación adoptan como consecuencia.<sup>146</sup>

Para Habermas, tanto Ch. S. Peirce como W. Dilthey han posibilitado al menos el estímulo para una autorreflexión de la ciencia. En su lógica de la investigación, Peirce hace gala de un renovado realismo lógico-lingüístico de los universales: en tanto el proceso de investigación no esté con-

<sup>146</sup> Me he referido a estos hechos en mi libro *Die Bibel und unsere Sprache*. Konkrete Hermeneutik. Wien 1970.

cluido, no cabe distinguir afirmaciones verdaderas y falsas de una manera definitiva. Este proceso de investigación, como praxis vital constitutiva del mundo, queda inmunizado frente a la ontologización de los hechos. No existe conocimiento alguno que no sea posibilitado por un conocimiento precedente. Incluso la más simple percepción ya es producto de un juicio, esto es, de una conclusión implícita. El sistema de la ciencia se basa en una posible “acción controlada por el éxito”, mientras que el conocimiento aparece como sustitutivo de una “conducción instintiva del comportamiento”. Por tanto, el conocimiento pretende “interés” y la ciencia es un interés que conduce el conocimiento a una posible disponibilidad técnica y a una efectiva disposición. La “community of investigators” es sujeto de tal ciencia, ocupando el lugar del investigador aislado.

Cuando en los objetos de las ciencias del espíritu aparecen al mismo tiempo símbolos y hechos, la comprensión será una unidad de experiencia y análisis lingüístico<sup>147</sup> y adquirirá un papel central para las acciones características en la sociedad humana. Si se considera este engranaje de lenguaje y praxis —no muy tenido en cuenta hasta ahora por la hermenéutica—, resultará que, según Habermas, el movimiento hermenéutico de comprensión no será circular en el sentido lógico, sino que será una progresión de la praxis al juego lingüístico y de éste a una nueva praxis y, otra vez, a un nuevo juego del lenguaje, etc. Adquirirá una gran importancia la posible colaboración y ensamblamiento de modos de comportamiento empírico-analíticos con los hermenéuticos.<sup>148</sup> Si las ciencias nomológicas abarcan la realidad en

<sup>147</sup> J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, 216; cf. también P. WINCH, *The idea of a social science*, 34 s.

<sup>148</sup> Cf. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, 232; cf. para esto el intento de reducción de la hermenéutica por R. CARNAP, *On belief sentences*, en *Philosophy and analysis*. Oxford 1954, 129 ss., y la crítica a este intento por parte de H. SKJERVHEIM, *Objectivism and the study of man*. Oslo 1959.

su disponibilidad técnica, las ciencias hermenéuticas abarcarán las interpretaciones de esta realidad. Lo harán sobre una posible intersubjetividad de un acuerdo orientado tanto a la acción como al dominio de la vida. Aquí el “interés” es una orientación fundamental tanto del trabajo como de la interacción y orienta el propio conocimiento.

En la construcción de Habermas cabe seguir recurriendo a la “hermenéutica profunda” de S. Freud para una hermenéutica ampliada de los juegos lingüísticos. En esta perspectiva, el sueño aparece como un lenguaje desgramaticalizado, por cuanto se suprimen determinadas reglas lingüísticas. Ahora bien, la hermenéutica profunda pregunta por el sentido y los motivos de la desfiguración del texto. Busca los lugares donde el texto de nuestros juegos lingüísticos diarios, a base de perturbaciones internas, se manifiesta a través de símbolos incomprensibles. En este caso, pues, la comunicación del sujeto hablante y actuante se quiebra para consigo mismo. En el sueño acontece una regresión de la vida anímica a un estrato infantil; se llega a la repetición de escenas conflictivas de la niñez.<sup>149</sup> Una huida del yo ante sí mismo aparece en el desdoblamiento de símbolos particulares de comunicación pública. Pero sigue habiendo una interdependencia lógica entre el lenguaje deformado y el lenguaje público. Ahora bien, se parte de que tal desdoblamiento de la conciencia y de los símbolos puede anularse por el camino de un análisis del lenguaje. Ahí radicaría, por analogía con el psicoanálisis, la función terapéutica del análisis del lenguaje.<sup>150</sup> Freud había fundado una nueva ciencia humana; sin embargo, la entendió de una manera positivista y objetivista. Sobre esta base, además, tenía que buscar una lógica de la interpretación en la situación analítica del lenguaje. Una comprensión hermenéutico-profunda tenía, de

facto, la función de aclarar, y tenía que acreditar su fuerza explanatoria en la autorreflexión.

Al igual que J. Habermas, intenta K. O. Apel continuar críticamente la hermenéutica existencial. También parte éste en sus reflexiones de Ch. S. Peirce. En sus *Máximas pragmáticas*, no pretende Peirce sustituir la comprensión del sentido de las ideas y de las proposiciones por la descripción de sus consecuencias fácticas. Más bien, le interesan unas reglas metacientíficas de entendimiento sobre el sentido en relación a una posible experiencia experimental. El proceso de la comprensión hermenéutica del sentido es, según esto, la explicación de un sentido vagamente preentendido a través de una anticipación de la competencia lingüística en las posibilidades de la praxis y de la experiencia. Una hermenéutica que se quiere orientar según la máxima pragmática, o que, al menos, coparticipa en su reflexión, será la elucidación del sentido del concepto respecto a una posible experiencia empírica. El sentido se traspone al futuro, pues sólo el comportamiento futuro está sometido al previsible autocontrol. Se pretende, pues, una meta postulada filosófico-trascendentalmente del consenso de verdad de una ilimitada “comunidad de investigadores”. El sujeto de la ciencia ya no es una pura conciencia, como en el caso de Kant y Husserl, ni tampoco un puro objeto del análisis, sino que consiste en la real “comunidad de experimentación” y en “la comunidad de interpretación”. Esta comunidad de investigadores presupone, empero, como objetivo metódico final una comunidad ideal e ilimitada de los utilizadores de los signos.<sup>151</sup>

En toda aplicación interpretativa de los signos se trata de un convenio intersubjetivo. La posibilitación de la tra-

<sup>149</sup> Para esto, J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, 217 s.  
<sup>150</sup> Cf. *Ibidem*, 295.  
<sup>151</sup> Cf. K. O. APPEL, *Szientismus oder transzendente Hermeneutik. Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus*, en *Hermeneutik und Dialektik*, I, 124; cf. también la crítica del behaviorismo hecha por P. WINCH, *The idea*, 57 s.

dición acontece en una comunidad de interpretación. Hay que considerar a ésta como una “condición hermenéutico-trascendental de la posibilidad” y de la validez de todos los conocimientos objetivos. El que primero señaló este problema fue J. Royce.<sup>152</sup> La comprensión, por tanto, no tiene que entrar en competencia con la explicación. Más bien, en la comprensión hermenéutica del sentido hay que ver un auténtico “fenómeno complementario” del conocimiento nomológico. Como interpretación del mundo, media entre sujeto y objeto; como interpretación lingüística, media entre sujetos. Una “filosofía trascendental semióticamente transformada” intenta captar el origen del problema hermenéutico en el interés en pro de entendimiento y comprensión. En la máxima pragmática ve ella el caso límite metacientífico de la hermenéutica trascendental.

El lenguaje se evidencia como forma de vida, realizada históricamente, de una comunidad determinada. Es la “institución” obligatoria de todas las restantes instituciones sociales. Es, al mismo tiempo, algo así como una metainstitución de todas las instituciones dogmáticamente consolidadas, toda vez que está tras ellas y dependen de ella. Como tal, el lenguaje ejerce una función crítica respecto a estas instituciones. Presupuesto de esto es que el sentido de los juegos del lenguaje siga referido a la posible praxis y experiencia, pues sólo éstas pueden ejercer como base para una posible crítica. Esta base, empero, faltaba a la hermenéutica existencial. Se ilumina también aquí el problema de la pérdida de significado en ciertos juegos del lenguaje. Y es que el lenguaje pierde su función comunicativa cuando sus símbolos no pueden mostrarse con significado respecto a una posible praxis técnica de experimentadores intercambiables, o cuando se pierde la referencia a una posible experiencia de interacción histórica.

<sup>152</sup> En su libro *The problem of christianity*. New York 1913.

Cuando los símbolos y los signos lingüísticos pierden la posible y efectiva referencia a la praxis, estaremos ante una deficiencia en el significado. Téngase en cuenta que el sujeto de la comprensión, es decir, la comunidad de interpretación, y la comunidad de interacción por consiguiente, es asimismo histórica. Como principio provisional regulativo de la comprensión funciona la idea de la realización de una ilimitada comunidad de utilizadores de los signos. Esta instancia ideal de control presupone implícitamente a todo aquel que argumenta y emplea los signos lingüísticos. Se acepta como principio metódicamente relevante de la hermenéutica el ideal de un entendimiento ilimitado. Esta hermenéutica, además de estar en condiciones de desvelar una comunicación perturbadora, y de mostrar los fundamentos para el fracaso de un libre consenso, podría analizar la relatividad histórico-social del consenso en sus autores y deslarvar las motivaciones coactivas de un entendimiento.

K. O. Apel aboga incluso por tener en cuenta transitoriamente la suspensión del entendimiento hermenéutico para realizar las citadas obligaciones.<sup>153</sup> Ve el problema de que hay que descender transitoriamente del proceso hermenéutico de comprensión para adquirir la base para una distancia crítica. Transitoriamente y por motivos metódicos se elige el camino de la explicación y del análisis. Esto es legítimo en tanto no se declare como autoobjetivo y como lo último posible.<sup>154</sup> Con estas esenciales modificaciones se desbanca la hermenéutica tradicional, dándole una relación a la praxis, sobre todo. Es así como, en su última variante, la filosofía hermenéutica ha intentado la discusión con la filosofía analítica.

<sup>153</sup> *Szientismus*, 142.

<sup>154</sup> De manera absolutamente igual ve también esto J. HABERMAS en su planteamiento metahermenéutico.

### 3. *Filosofía analítica y hermenéutica*

#### a) *Posiciones y aporías*

Hay investigadores que opinan que la orientación hermenéutica y la analítica divergen hasta tal punto, que prácticamente se hace imposible cualquier diálogo entre ellas.<sup>155</sup> En realidad, tal discusión aún no ha tenido lugar. Lo que, más bien, ha pasado ha sido un enfrentamiento a largos trechos entre ambas direcciones. Esta dura pugna y el constante desafío mutuo tuvieron como consecuencia que cada posición estuviese necesitada continuamente de poner a prueba y revisar sus presupuestos. Mientras que unos investigadores se han conformado con una coexistencia de ambas posturas, si bien no pacífica, sostienen otros que no sólo es posible una discusión entre ambas, sino que pudiera ser extremadamente fecunda.<sup>156</sup> Algo particularmente dificultoso para una discusión lo constituye ciertamente la terminología tan diferente y apartada una de la otra. Todo aquel que se adentra en esta discusión, debería conocer en realidad ambos aparatos conceptuales, pues ocurre que, ocasionalmente, se discute sin resultado alguno cuando, quoad substantiam, sería posible sin más una aproximación de los respectivos puntos de vista. Un ejemplo de esta discusión lo constituyó no hace aún mucho la ya citada disputa sobre el positivismo en la sociología alemana,<sup>157</sup> iniciada con una conferencia de K. R. Popper. Apenas cabe constatar aquí aproximaciones de los respectivos puntos de vista.

<sup>155</sup> Por ejemplo, E. HEINTEL y W. STEGMÜLLER.

<sup>156</sup> Pertenecen a esto, por ejemplo, K. O. APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung*; J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*; H. G. HUBBELING, *Analytische Philosophie*; W. A. DE PATER, *Theologische Sprachlogik*. München 1971; J. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethode*; en parte también P. WINCH, *The idea*; y otros.

Apel y Habermas sitúan este diálogo en los puntos claves del desarrollo de la filosofía analítica; así, por ejemplo, Leibniz, Peirce o en el Wittgenstein posterior. Parten estos autores de que tanto a la orientación analítica como a la hermenéutica les preocupa el problema del “sentido” de las afirmaciones y de la “comprensión” de este sentido. Sólo cabe abordar este problema desde dos puntos de partida diferentes y en virtud de métodos diferentes. Ahí tenemos, por ejemplo, al primer Wittgenstein y a B. Russel con su intento de construcción lógica de un lenguaje de precisión en una tradición viva desde Leibniz y que quiere superar la confusión filosófica del lenguaje. Al mismo tiempo, este intento adopta los motivos crítico-metafísicos del nominalismo. En las dos primeras fases de la filosofía analítica hay pocos estímulos posibles para el diálogo, pero con el giro pragmático estos estímulos aumentan esencialmente.

Los más de los investigadores enlazan con la filosofía señera de Wittgenstein. En su primera fase de la semántica realista, y bajo el patrón de la “forma lógica”, había buscado Wittgenstein un lenguaje de precisión, reflejo del mundo, y un lenguaje de los hechos. Sin embargo, es manifiesta la incompatibilidad entre una apreciación hermenéutica y una lógico-lingüística en el círculo de problemas de la comprensión del sentido. En su segunda fase intelectual, opera Wittgenstein con una nueva hipótesis de trabajo: hay que contar con un número ilimitado de “juegos del lenguaje”, diferentes, emparentados, que surgen y se diluyen en la historia. Una proposición recibe su sentido sólo en conexión con una mayor unidad del lenguaje. Un juego del lenguaje es, además del uso del lenguaje mismo, todo pensamiento y actuación que esté entrelazada con aquél.<sup>158</sup>

Aquí al menos parece ser posible la mediación reclama-

<sup>157</sup> Edit. por Th. W. Adorno y otros.

<sup>158</sup> Cf. H. G. HUBBELING, *Analytische Philosophie*, 103 s.

da por la hermenéutica entre sujeto y objeto del conocimiento. Frente al juego del lenguaje hay dos posibilidades de comportamiento: se lo puede describir considerándolo desde afuera, o se puede participar en él. Wittgenstein aconseja al investigador la descripción. La descripción del juego del lenguaje sólo sería posible como un relativo extrañamiento de la propia opinión y comprensión. El acceso a semejante descripción consistiría en una autocomprensión prerrefleja.

Para Apel, el lugar del “juego hermenéutico del lenguaje” estaría exactamente allí donde un juego del lenguaje está referido a otro o a otros muchos. O se daría en contextos situacionales que evidentemente ya no estarían unidos con los juegos del lenguaje subsistentes aún hoy día. Los juegos hermenéuticos del lenguaje forman una unidad con el juego del lenguaje interpretado. Su función sería una mediación entre una forma de vida y otra. La participación en un juego del lenguaje se acerca a la comprensión hermenéutica. Entendiendo el concepto de juego del lenguaje con tanta amplitud como lo entiende Apel, será dudoso que a este concepto le advenga aún un significado unitario.

El problema filosófico de la comprensión hermenéutica queda, pues, exactamente entre la descripción del juego del lenguaje y la participación en éste.<sup>159</sup> Apel se pregunta si Wittgenstein ha reflexionado suficientemente sobre la historicidad del lenguaje, la forma de vida y el mundo situacional. Incluso, aunque Wittgenstein no supere aún el esquema dualista de la forma lógica y el contenido posible del mundo, puede y debe ser objeto de reflexión aquí. El modelo de participación en el juego del lenguaje parece ser más apropiado al engranaje pragmático de lenguaje y praxis del comportamiento que la hermenéutica de hasta *ahora*.

Habría, sí, que reflexionar sobre las condiciones previas

<sup>159</sup> K. O. APEL, *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966) 85.

para una tal participación en el juego del lenguaje. Por su aprendizaje del lenguaje, el utilizador lingüístico de los signos participa en muchos y diferentes juegos del lenguaje. La cuestión que se plantea es la posibilidad de su participación en un juego extraño al lenguaje. La condición para esta posibilidad parece quedar en la creatividad de su competencia lingüística. Habermas señala que las “formas de vida” de Wittgenstein se aproximan mucho a los “mundos vitales” descritos por E. Husserl en conexión con la comprensión del sentido.<sup>160</sup> En la fase pragmática del análisis del lenguaje se dará, según Habermas, el tránsito de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón práctica: estatuye una autorreflexión sociolingüística. Por razones lógicas, la comunicación lingüística apunta ya a una acción social. De este modo, a la comprensión lingüística también pertenece el análisis de la estructura inmanente a los lenguajes naturales. Parece perjudicial que Wittgenstein no haya aceptado la distinción entre un lenguaje de los objetos y un metalenguaje, o, al menos, que no la haya hecho. No contesta, pues, a la pregunta por el metajuego lingüístico del análisis del lenguaje. En semejante metalenguaje habría que describir la gramática de un juego del lenguaje como estructura de un mundo vital. El lenguaje del analítico puede, pues, no coincidir con el lenguaje de los objetos. Pero si éstos se desmoronan, será necesaria una traducción entre ambos sistemas lingüísticos.

Por la llamada gramática transformativa sabemos que la primera gramática que aprendemos ya nos pone en la situación de salir de ella y de interpretar lo extraño.<sup>161</sup> Ahora bien, la hermenéutica se sirve de la tendencia ínsita en la praxis del lenguaje de la auto-trascendencia lingüística. Es así como lenguajes y juegos del lenguaje son, por principio,

<sup>160</sup> Cf. J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt 1970, 220.

<sup>161</sup> Cf. N. CHOMSKY, *Aspects*, 29 s.

traducibles entre sí. Esa traducción acontece, según Wittgenstein, por la ejercitación en formas culturales de vida. Una traducción se hace actual cuando el entendimiento tropieza o está perturbado por dificultades. Este caso límite es el caso modélico de la interpretación hermenéutica. En ella se desvela aquella forma de reflexión que ya co-realizamos tácitamente en cada comunicación lingüística. La interpretación entra en acción cuando está perturbada la intersubjetividad de la validez de las reglas del lenguaje y de los significados. En ella lo extraño queda asimilado y se sigue perfeccionando una auténtica capacidad lingüística. Habermas tilda a los juegos lingüísticos de Wittgenstein de estructura monádica y monologante. Frente a esto, los “mundos de vida” de Husserl no estaban pensados como formas cerradas de vida.<sup>162</sup> Para la mutua posibilidad de traducción, es necesario que los juegos del lenguaje sean permeables entre sí y que muestren sus vínculos lógicos y semánticos. Aprendemos un nuevo juego del lenguaje desde el horizonte del lenguaje que ya nos es familiar. La base para este conocimiento de juegos lingüísticos extraños es la competencia lingüística que se nos facilitó con el aprendizaje del lenguaje. Las previas concepciones hermenéuticas están enraizadas en los intereses de la praxis de la vida. Para el hermeneuta existe una interdependencia inmanente entre comprensión y empleo. El lenguaje como metainstitución depende de los procesos sociales. Es así como resulta siempre el medio de dominio y del poder social. En cuanto no es capaz de dar cuenta de la relación con el poder, aparece como lenguaje “ideológico”. De ahí que, al igual que el análisis del lenguaje, la hermenéutica también debe pasarse a crítica ideológica. También cambian al lenguaje las técnicas de disponibilidad humana sobre la naturaleza. El proceso de tradición se relativiza tanto en los sistemas de trabajo como en los de dominio. Por tanto, la tradición ya no es lo general y

<sup>162</sup> J. HABERMAS, *Logik*, 258, 243.

lo comprensivo. Se vuelve criticable y distanciable. Por consiguiente, han de poder señalarse fuera de la tradición condiciones como base entre los que cambiar empíricamente las reglas trascendentales del entendimiento del mundo y de la acción. Ya que también los procesos sociales hay que entenderlos como una transformación del lenguaje, no puede haber una hermenéutica independizada y universal.<sup>163</sup>

Apel había intentado mostrar ciertas concordancias entre la hermenéutica del ser y la crítica analítica del sentido.<sup>164</sup> También para él pueden surgir pseudoproblemas metafísicos al desconocerse la función normal de los signos lingüísticos en el juego del lenguaje. Tales problemas podrían darse en la hipóstasis de la conciencia o en la incognoscibilidad de la cosa “en sí”. Entre las conquistas de la crítica del sentido cuenta también la réplica al solipsismo metódico.<sup>165</sup> Para Wittgenstein, el supremo patrón del análisis queda en el funcionamiento del juego lingüístico; para la hermenéutica heideggeriana del ser, el supremo patrón hay que situarlo en la “causa por razón de qué” de la cura (*Worumwillen*). Se constata aquí una cierta aproximación entre un pragmatismo abierto de las formas de vida y la situación del ser-en-el-mundo. Sin embargo, subsiste una radical diferencia entre ambos modos de pensar: Wittgenstein presupone siempre el entendimiento en torno a la “causa de qué” de la existencia humana. El heideggeriano “ser para poder ser” lo entiende Wittgenstein como un simple poder técnico, como una técnica de la vida.<sup>166</sup> El hecho de que con la adquisición

<sup>163</sup> J. HABERMAS, *Logik*, 289.

<sup>164</sup> K. O. APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung*, 141 s.

<sup>165</sup> Cf. K. O. APEL, *Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Hermeneutik*, en S. MOSER (editor), *Information und Kommunikation*. München-Wien 1968, 163-171; del mismo, *Wittgenstein und Heidegger*. Philosophisches Jahrbuch 75 (1967) 56-94.

<sup>166</sup> Cf. W. SCHULZ, *Wittgenstein - Die Negation der Philosophie*. Pfulgen 1967.

de un juego lingüístico y de una forma de vida adquieran los partícipes en los juegos del lenguaje una comprensión del lenguaje y del ser al mismo tiempo, apenas se puede hacer compatible, según Apel, con una tesis crítica del sentido. Finalmente, para Apel sigue siendo problemático que cada juego del lenguaje siga participando en un continuum inconcluso del diálogo humano, en el “juego del lenguaje” de la historia humana: ésta no consta de experimentos repetibles de comportamiento, sino que, como conjunto, representa un único e inacabado experimento. En este caso también el criterio del sentido de la verificación adquiere un carácter ampliado en la praxis de la vida. Y para el lenguaje de la filosofía debería valer un criterio ampliado del sentido de la praxis que justificase todo uso lingüístico que pueda entenderse como “director” del pensamiento creador y de la praxis creadora que lo posibilita.<sup>167</sup>

Ultimamente, H. Albert se ha enfrentado a las tesis de Apel y Habermas, contraponiéndoles la alternativa naturalista de la “explicación de la comprensión”.<sup>168</sup> Reprocha a los hermenéuticos un separatismo metodológico y un anti-naturalismo ontológico, que tiene sus raíces en la teología cristiana. En una rigurosa dicotomía de “naturaleza” e “historia”, se declaran incompetentes para el mundo del hombre a los métodos científicos naturales comprobados. Para este terreno se postula el primado epistemológico de la comprensión. Albert habla de un “nuevo idealismo”, basado en el impulso analítico, pero eleva el lenguaje a factor trascendental no susceptible de engaño. Las empresas hermenéuticas, según él, están hipotecadas por una sospecha de trivialidad. Frente a esto, para el realismo crítico es aceptable sin más el clarificar el proceso humano del conocimiento en el

<sup>167</sup> R. O. APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung*, 151.

<sup>168</sup> *Hermeneutik und Realwissenschaft*. Das Sinnproblem und die Frage der theoretischen Erkenntnis, en *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, 106-149.

acontecer natural y el analizar según los mismos métodos con que se investiga aquél.

El argumento que Albert presenta aquí contra el esquema trascendental de los hermenéuticos se remite al futuro: que, tal vez, sea posible un día sustituir el procedimiento comprobatorio de la filología por aparatos técnicos, por ejemplo. Sin embargo, este argumento no dice nada contra el planteamiento filosófico fundamental de los hermenéuticos. Tampoco los representantes de la alternativa naturalista quieren sustituir el entendimiento por un procedimiento de la ciencia objetiva. Sólo se niegan a ver en ello un problema particular. Hablan de un “simple estado de cosas” que sucede sin más, y también sin ciencia.<sup>169</sup> Esto no excluye que la comunicación intersubjetiva se pueda convertir en tema de una ciencia. Dado el caso, la respectiva ciencia posibilitará también la base tecnológica para la mejora del entendimiento. También la praxis cognoscitiva de semejante ciencia cabe entenderla como producción y comprobación de hipótesis interpretativas, sin que el tema de esta ciencia haya que orientarlo a otro terreno de conocimiento.

Apel reconoció la superación parcial de la comunicación según el modelo del psicoanálisis. Albert tropieza aquí con la formulación de la “superación” dialéctica de la “explicación” en una autocomprensión profundizada. Ahora bien, para esta autocomprensión profundizada, no hay que postular en absoluto otra especie cognoscitiva diferente que para el procedimiento nomológico. Puede tratarse aquí, más bien, de la (provisoria) apropiación de la nueva o ampliada hipótesis explicativa después de la (provisional) conclusión del procedimiento comprobatorio.

Critica luego Albert en el “neo-idealismo” hermenéutico la coordinación realizada de los intereses del conocimiento y la forma del saber. La problemática filosófico-trascendental

<sup>169</sup> *Ibidem*, 119.

postula una última fundamentación del conocimiento. Por la interrupción arbitraria del regreso en la fundamentación se llega a la tesis de la inocencia del lenguaje. A esta tesis se contraponen la alternativa naturalista. En la ciencia no se trata de proteger diversos terrenos del saber unos de otros, sino de poner al descubierto ocultas interdependencias del problema y de hacer fecundos, de una manera crítica y constructiva, los campos del saber junto con sus métodos. De ahí que se rechacen las pretensiones de autonomía de las ciencias particulares y de los grupos de ciencia, así como la conservación de las soluciones de los problemas hechos hasta aquí.

Según Albert, cabe también tratar adecuadamente la problemática del sentido en el marco de un programa naturalista del conocimiento. Se sitúa aquí en la vieja tradición hermenéutica, según la cual la hermenéutica es una teoría artificial y una técnica de la comprensión. Semejante teoría artificial ha de llevar el procedimiento de la interpretación a reglas o fórmulas; necesita ella una base teórica y un análisis adecuado de la comprensión. Ya Dilthey había aspirado a una tal tecnología sobre una base nomológica. La cuestión de la comprensión ha de plantearse sólo como pregunta por las condiciones reales de la actividad comprensora. Albert ya no remite la comprensión al terreno de la heurística. Pretende él un análisis suficiente de la comprensión sobre una base nomológica, cosa que, hasta ahora, no habían hecho los hermenéuticos. No ha de discutirse el hecho de que en la ciencia las teorías y las explicaciones dependan de la comprensión y de la comunicación. Como ejemplo del análisis exigido se cita la teoría del lenguaje de K. Bühler, que entendía la comprensión de los símbolos y las uniones de símbolos como un caso particular de la percepción: cada percepción normal, en la que funcionan como signos **datos** del sentido, tiene que contener un componente de interpretación en donde las interpretaciones unidas con las percepcio-

nes tienen por principio un carácter hipotético. Por tanto, han de señalarse los puntos de partida para una explicación nomológica de la comprensión.<sup>170</sup>

Tanto el concepto del sentido semasiológico como el del teleológico que apunta a la estructura del comportamiento orientado al fin, es accesible a un análisis nomológico. Pues tanto la comprensión semasiológica como la teleológica pertenecen, como actividad, al reino de la percepción cuya estructura es explicable. La actividad de interpretación, como su campo objetivo, son, pues, modos de comportarse y, como tales, hay que comprenderlos sobre el trasfondo nomológico. Por supuesto que la explicación de la comprensión implica la explicabilidad del comportamiento con sentido en general. Finalmente, se concluye que las ciencias teóricas del hombre no tienen que reclamar una autonomía metodológica y que, por lo que toca al contenido, también se unen a las ciencias nomológicas positivas.<sup>171</sup>

Es chocante que en los últimos tiempos también la filosofía hermenéutica haya ejercitado la autocrítica, dejando de lado algunas importantes pretensiones, por ejemplo la pretensión de universalidad. Se hizo el intento de recurrir como paradigma metahermenéutico a una ciencia explicativa como el psicoanálisis. Apel había incluso concedido que, en forma temporal y transitoriamente, la explicación causal podría entrar en lugar de la comprensión hermenéutica, supuesto que la explicación no se pusiese absolutamente y que el que explica no se apartase en su reflexión del contexto comprensivo. De este modo, se expresa una tesis dialéctica de complementariedad: primeramente, se da la comprensión, mientras que la explicación puede ofrecer buenos servicios como ciencia auxiliar.

Importa ahora preguntar si pueden aducirse criterios

<sup>170</sup> *Ibidem*, 133 s.

<sup>171</sup> *Ibidem*, 141.



para el hecho de cuándo haya que recurrir a la explicación científica en el proceso de comprensión y cuándo haya que dejarla otra vez de lado. Puede sospecharse que el cambio entre comprensión y explicación no puede ponerse de otra manera que de una forma arbitraria. Además, la pregunta sigue siendo si la explicación nomológica puede, en general, llegar a madurez al quedar al “servicio” de la comprensión, y si es suspendible en cualquier tiempo. Por parte de la hermenéutica, aún está por señalar qué consecuencias tiene la explicación para la comprensión hermenéutica y cómo repercuten las hipótesis científicas en el contexto de comprensión. En general, la hermenéutica sigue careciendo de un método exacto de trabajo.

Aquí hay que retrotraerse de toda evidencia a un estadio anterior de la filosofía hermenéutica, cuando la hermenéutica era primariamente una técnica y un método de comprensión. Desde un punto de vista lógico investigativo, su posterior ontologización no ha sido ningún progreso. Una tecnología de la comprensión no excluye el análisis del proceso comprensor. Más bien depende de semejante análisis. Sigue los pasos de las condiciones reales de la actividad comprensora. Con esto, en manera alguna se tocan o se limitan las ideas de la filosofía hermenéutica sobre la dependencia de todo comprender respecto a la presunta comunidad comunicativa. Pero tampoco puede pasarse por alto del lado de la hermenéutica que a toda interpretación comprensora ya le son inherentes hipótesis nomológicas. De esto se sigue que la problemática del sentido también se vuelve relevante en el marco de un programa natural del conocimiento y que son analizables las bases nomológicas de la hermenéutica.

Con esto aún no está dicho que el programa científico del conocimiento sondee plenamente la problemática del sentido hermenéuticamente planteada. Sólo se dice que, al menos en parte, el contenido cognoscitivo de la problemática del sentido puede ser abarcado por los métodos nomoló-

gicos. Si se quiere afirmar más, debería aducirse en toda su amplitud el contenido cognoscitivo del problema de la comprensión. Ahora bien, ahí sigue la gran categoría de proposiciones no cognoscitivas en las que no tiene interés alguno la explicación científico-natural. Cuando la hermenéutica se ocupe con esta parte del contenido del sentido, resultará ciertamente analizable desde un punto de vista científico, pero, sin embargo, el análisis no sustituirá sus operaciones.

Los representantes de la filosofía hermenéutica expresan el temor casi general de que, a través de la explicación científica, se convierta el hombre en un “simple objeto” de las ciencias. Llamen la atención sobre el hecho de que en las ciencias humanas y del espíritu el objeto del conocimiento mismo es, en principio, un sujeto virtual ejerciendo como co-sujeto y “compañero” de la comunicación del científico. Entienden que con la tematización del hombre, de la sociedad y de su historia adviene una situación de problemas nueva por principio para la teoría de la ciencia.<sup>172</sup> Frente a esto, hay que tener en cuenta que los hombres actúan correspondientemente determinadas reglas y convenciones. Un comportamiento y una acción dirigidos por reglas es, empero, explicable en el contexto de los standards que fueron fijados por el hombre. Hay que buscar, pues, el sistema constitutivo de reglas para las acciones.<sup>173</sup> Por supuesto que en el comportamiento humano sigue habiendo algo sobresaliente frente a las convenciones del comportamiento. Esto sobresaliente está bien señalado cuando al hermeneuta le interesa algo “más” que el contenido cognitivo de la cuestión del sentido. No habría que clasificar este “más” apresuradamente como una “introducción”.<sup>174</sup> Más bien debería también

<sup>172</sup> Cf. K. O. APEL, *Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart*, en *Jahrbuch des Instituts für deutsche Sprache*, 1971. (El artículo sólo me fue accesible como manuscrito.)

<sup>173</sup> Cf. K. ACHAM, *Zu einigen Einwänden gegen eine Sozialforschung als strenge Wissenschaft*: *Kant-Studien* 60 (1969) 48.

<sup>174</sup> Como en K. ACHAM, *Ibidem*, 55.

analizarse esto sobresaliente del comportamiento a través de hipótesis nomológicas. A la inversa, el hermeneuta tendría que aportar aquellos rasgos característicos que hacen al hombre objeto de investigación en co-sujeto y partner comunicativo del científico. Sin embargo, incluso para rasgos característicos cabría encontrar a su vez hipótesis explicativas.

De este modo, los argumentos que quieren conservar una especial disciplina científica para el problema de la comprensión se contraen realmente a un mínimo. El entendimiento como comunicación intersubjetiva tampoco debe sustituirse en la alternativa científica por el procedimiento de la ciencia objetiva. Más bien habría de profundizarse en fundamentos tecnológicos para este entendimiento. Ocurre con esta alternativa exactamente como con la hermenéutica en torno al funcionamiento del entendimiento. Pero es problemático el intento de arribar a lo “último dado”,<sup>175</sup> y esto tanto en un plano sensualista como idealista.

En manera alguna ha de suprimirse la hermenéutica por la exacta investigación de los fundamentos nomológicos de la comprensión. Los modos explicativos del comportamiento quieren revelar, más bien, el trasfondo nomológico de la comprensión. A la inversa, los métodos comprensivos pueden funcionar como técnicas de investigación, en cuanto que no quieren ser una sustitución para la explicación científica, para esta explicación como presupuesto. Al tener únicamente la hermenéutica otros objetivos y otros métodos que los modos explicativos del procedimiento, no es necesario para ella un status científico particular. La estructura lógica del contenido cognitivo de la comprensión —este contenido es el que interesa primariamente en la ciencia— no se distingue de un conocimiento nomológico. Es importante que una fijación teórico-científica que pueda explicitar sus funda-

<sup>175</sup> Cf. H. ALBERT, *Hermeneutik und Realwissenschaft*, en *Plädoyer*, 123 s. Albert habla en este contexto de un «positivismo hermenéutico».

mentos decisorios no contradiga a los conocimientos científicos.

Sin agarrarse por fijación dogmática a la teoría de la unidad de las ciencias no se ve, sin embargo, una razón suficiente para que la comprensión hermenéutica del sentido postule un status especial lógico-investigativo. En esto, sin embargo, en absoluto han de pasarse por alto o negarse las situaciones específicas de los problemas y los métodos independientes de la hermenéutica. Más bien, el trabajo científico se tiene por posible con muchos métodos alternantes y con muchos presupuestos.<sup>176</sup> Se aspira a una pluralidad de teorías, así como a perspectivas diferentes que se complementen entre sí. Una perspectiva sola aún no es científica o acientífica. Una trasposición indiferenciada de paradigmas explicativos científico-naturales a las ciencias sociales y del espíritu apenas se ha mostrado como realizable. Pero, por otra parte, los métodos nomológicos modificados se verifican en estas disciplinas cada vez con mayor claridad. Así, parecen tener su lugar en la formación de teorías humano-científicas, tanto el análisis semántico del sentido, como las explicaciones causales. Lo que la hermenéutica ha dejado casi sin respuesta alguna es la constitución de una metódica. En los últimos tiempos estuvo ocupada casi exclusivamente con la discusión de los fundamentos. No se excluye que los modos explicativos del procedimiento también puedan contribuir a una fundamentación tecnológica y metódica del entendimiento y de la interpretación.

Los límites de una hermenéutica pura han sido, pues, vistos también por sus representantes. La comprensión no sirve como medio de descubrimiento. La comprensión es

<sup>176</sup> Cf. K. ACHAM, *Subjektives Interesse und historische Objektivität. Ein kritischer Beitrag zur Konfundierung von Erleben und Erkennen im Hinblick auf die Geisteswissenschaften: Zeitschrift für Phil. Forschung 23 (1969) 68 s.*; igual también H. ALBERT, *Hermeneutik und Realwissenschaft*, 140-142.

la aplicación del saber que ya poseemos y sólo robustece lo que ya conocemos. Depende del saber que se deduce de la experiencia personal y que no tiene un método de verificación. Frente a esto aparece un pensamiento en alternativas más apropiado a la situación del problema. El conocimiento científico progresa entre concepciones constructivas y la crítica que nada excluye. Desde el punto de vista pancrítico, se renuncia a la idea de la fundamentación suficiente y del pensamiento justificativo. Más bien, se desarrollan constructivas teorías del comportamiento. La normativa de este comportamiento y los patrones de su enjuiciamiento están sometidos a una crítica consecuente, pero no se pretenden soluciones perfectas e irrevisables de los problemas, sino que, más bien, todas las teorías y concepciones explicativas han de verificarse en una crítica consecuente. Se proponen intentos de solución y se hacen accesibles sin aquel resto de inmunidad frente a la crítica. Si se contradice el intento de solución, entonces ha de proponerse otro nuevo. Sólo cuando éste hace frente a la crítica, se considerará digno de discusión, provisionalmente. El examen y la aproximación críticos avanzan de las conclusiones a las premisas. Una conciencia de los métodos pancrítica y libre de fundamentación, no sólo es posible para la teología, sino que es presupuesto indispensable si se quiere exponer consecuentemente a los métodos científicos de trabajo. Por supuesto que, en tal caso, hay que tener en cuenta que no puede seguir progresándose en un mismo plano epistemológico del saber a la fe.

#### b) *Cuestiones teórico-científicas*

En la cuestión de una teoría de la ciencia se proponen y discuten diversas divisiones de la ciencia. Una de estas propuestas distingue entre ciencias puramente formales, empírico-formales y ciencias hermenéuticas. Las ciencias formales son la matemática y la lógica, que también se las puede lla-

mar ciencias de los sistemas formales. El concepto de sistema formal abarca en tal caso tanto las teorías matemáticas y lógicas, como todas las consideraciones metateóricas que se refieren a estas disciplinas. Las ciencias empírico-formales que han surgido según el modelo de la física se refieren a la experiencia empírica, pero en su análisis de la realidad empírica emplean un aparato teórico que incluye los instrumentos lógico-matemáticos. Este aparato teórico puede formalizarse por completo según la clase de teorías lógicas y matemáticas que contenga. En un lenguaje empírico-formal han de introducirse dos sublenguajes: a) el lenguaje teórico, que pone de manifiesto determinadas reacciones generales entre las entidades y aquellas propiedades en cuyos límites se posibilita analizar la realidad investigable; b) el lenguaje empírico que permite describir los aspectos empíricamente observables de esta realidad y de aquellas operaciones que se pueden ejecutar en él.<sup>177</sup>

De modo particular nos interesan aquí las ciencias hermenéuticas. Se ocupan éstas de la interpretación de los signos en general y de los símbolos en particular. El proceder interpretativo apunta a descubrir un significado no inmediatamente visible. Hay en curso un amplio debate en torno a la posición general y especial de estas ciencias. Se trata de la cuestión de si también las ciencias del espíritu han de tener como modelo a las ciencias de la naturaleza, o si su especial situación les fuerza a recurrir a otros métodos. Si, por ejemplo, en las ciencias históricas se explican los acontecimientos de acuerdo con el tránsito de los documentos (textos) a los acontecimientos, se podrán dar dos modelos explicativos de ello: la explicación en términos de proyección y la explicación en términos de sistema. En el primer caso, se consideran los proyectos formados o vividos por actuantes particulares; en el segundo, se consideran totali-

<sup>177</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *Zeichen und Begriffe in der Wissenschaft*, en del mismo, *Rede der Wissenschaft - Wort des Glaubens*. München 1972, 27-51.

dades y formaciones cuantitativas que incluyen numerosas acciones y en las que no se distingue la contribución de algunos actuantes. En el primer caso, hay que elaborar una teoría que analice las posibles uniones entre situaciones y proyectos. Por el conocimiento de situaciones conocidas pueden constituirse posibles tipos de proyecto que tomen el papel de hipótesis en el proceso explicativo. Si se opera una explicación en términos de un sistema, será necesario una teoría sobre el desarrollo de los sistemas. Ahora bien, el historiador mismo está involucrado en su instrumento interpretativo, pues no puede abstraerse del papel que el historiador juega en base a su situación histórica en la elaboración de su sistema explicativo. Por tanto, surge la pregunta de la validez de la explicación. Esta validez presupondría que, en primer lugar, se aclare la situación del historiador. Para una explicación en términos de proyecto se requeriría una reflexión total. La cuestión aquí es si no hay en cada proyecto un aspecto implícito que no cabe ir a buscar totalmente en la reflexión. Si se tiene que ver con una explicación en los términos del sistema que se apoya en una teoría física, se deberá lograr reducir completamente esta explicación a una explicación en términos físicos. En ninguno de los casos, empero, puede la teoría histórica fundamentarse a sí misma. O bien se busca aún otros tipos de fundamentación, que asimismo cabría cuestionar o, en general, se renuncia al postulado fundamentativo.

En la lingüística que trabaja con el modelo de la teoría de la información se plantea el siguiente problema: en el lenguaje se impone aceptar, junto a las estructuras aparentes, otras estructuras profundas que sólo el análisis teórico permite descubrir. Con esto llegamos a una teoría formal que puede explicitar la lógica inmanente al lenguaje. Esta teoría consigue objetivizar completamente el fenómeno investigativo. No permite ya ningún momento hermenéutico. Sin embargo, subsiste aquí la cuestión de la devolución del

lenguaje formalizado a objeto hablante. Se trata del problema de la coordinación de estructuras con la intencionalidad viviente que sólo vivifica el discurso. En el campo de la hermenéutica al menos tenemos ante nosotros una identidad parcial entre sujeto y objeto. El objeto no puede ser abarcado por otra cosa, sino por los instrumentos de entendimiento del sujeto. Sin embargo, el modo en que el sujeto comprensor elabora estos instrumentos está incluso determinado por la totalidad de su situación. Este sujeto ha de desvelar los criterios que le permitan elegir adecuados principios interpretativos y explicar las razones de la validez supuesta de estos criterios.

Pero con esto aparece aquí el problema de una situación interpretativa privilegiada y, consiguientemente, el problema de un lenguaje privilegiado. Se trata de la cuestión de si se puede encontrar una forma de lenguaje en la que sea posible una total autoiluminación del sujeto que interpreta. Ahora bien, no parece posible reducir el discurso hermenéutico a un discurso de la física, ni a un discurso de filosofía. Precisamente esto nos lleva a la idea de un saber crítico, pero fundamentable. Se introduciría, por tanto, en la problemática de las ciencias hermenéuticas un punto de vista epistemológicamente pancrítico. También la comprensión parece ser explicable sobre una base nomológica, bien que, por otra parte, debe presuponerse desde esta explicación. Por tanto, el "proprium" hermenéutico no se toca en modo alguno, llamando la atención sobre la relatividad de todo saber a través de la comunidad intersubjetiva de comunicación.

Frente a esto, K. O. Apel ha presentado su conocida "tesis de la complementariedad".<sup>178</sup> Entre la explicación científica y la comprensión hermenéutica existe una complementariedad dialécticamente comprensible. En el proceso de la

<sup>178</sup> Por ejemplo, *Szientifik, Hermeneutik, Ideologiekritik*. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht: Man and World 1 (1968) 40 ss.

develación del sentido hay que excluir provisionalmente, en una primera fase, a la comunicación lingüística con el objeto que hay que explicar, para poder explicar este objeto en forma distante y objetiva. En una segunda fase, hay que restablecer totalmente la comunicación de la comprensión y se puede elevar la explicación a una comprensión profundizada del sentido. La relación complementaria entre ciencia de la naturaleza y hermenéutica de las ciencias del espíritu se basa, según Apel, en un doble apriori: Apel habla de un “apriori del cuerpo” en la formación de las teorías, y de un “apriori de la conciencia” en la experiencia, y llama a la experiencia el conocimiento primario a través del “compromiso del cuerpo”. El proceso cognoscitivo en la formación de las teorías acontece por reflexión. G. Radnitzky parece excluir aquí a Apel, cuando dice que la ciencia hermenéutica y naturalística se complementarían en el sentido de que ciertamente se excluirían mutuamente, pero que, sin embargo, se presupondrían. Por otra parte, sostiene que el acuerdo no puede sustituirse por una descripción científica, y de otro lado, que las disciplinas de las ciencias del espíritu se basan en la mediación a través de giros cuasi-naturalísticos.<sup>179</sup>

Apel cita tres tipos ideales y tres posiciones fundamentales de la actual teoría de la ciencia: el empirismo lógico, el racionalismo crítico y la posición hermenéutico-dialéctica. Las dos primeras posiciones tienen en común la estricta separación de sujeto y objeto del conocimiento. Según Apel, no tienen en cuenta la circunstancia de que en las ciencias del espíritu el objeto del conocimiento, incluso al principio, es un sujeto virtual de la ciencia, un co-sujeto del científico. Con la tematización del hombre, de la sociedad y de su historia, la posición hermenéutico-dialéctica ve ahora una nueva situación del problema en el sentido de la teoría de la ciencia. Por tanto, se entiende la hermenéutica como una

<sup>179</sup> G. RADNITZKY, *Contemporary schools of metascience*, II. Göteborg 1970<sup>2</sup> (1968<sup>1</sup>), 69 s.

“dialéctica sujeto-objeto”. Una exigencia fundamental expresa que los conceptos empleados en este tipo de ciencia pueden en principio utilizarse para la autocomprensión como sujetos virtuales de la ciencia. La segunda exigencia fundamental es una exigencia hermenéutico-trascendental: para la fundamentación trascendental de las ciencias en general hay que remontarse a la discusión crítica de una comunidad de comunicación ilimitada e ideal. Sin referencia al consenso de semejante comunidad, no cabe definir la idea de la verdad científica.<sup>180</sup> La segunda exigencia podría también aceptarse fácilmente desde un punto de vista pancrítico. Los otros postulados pertenecen a la peculiaridad del planteamiento hermenéutico. Como ya se expuso, no parece evidente, sin embargo, buscar un método científico propio para este planteamiento.

J. Habermas ha reprochado al método pancrítico —que excluye una fundamentabilidad de sus tesis fundamentales— el error de la ruptura de la reflexión trascendental. La teoría del conocimiento habría de intentar, en general, la justificación crítica de las condiciones de conocimiento posible; estaría sólo remitida a aquello que Hegel llama la “experiencia fenomenológica”.<sup>181</sup> Pero, a través de este punto de vista, en manera alguna se relega el “trilema-Münchhausen” del postulado de fundamentación. Sigue, pues, en toda su validez el procedimiento hipotético del racionalismo crítico. Una reflexión trascendental de las ciencias sigue dependiendo de los métodos desarrollados por ellas mismas, de las teorías concurrentes, de la crítica mutua de todas las ciencias, de la reflexión sobre los presupuestos y consecuencias del trabajo científico.<sup>182</sup> No debe establecerse el grado hasta

<sup>180</sup> K. O. APEL, *Noam Chomskys Sprachtheorie*.

<sup>181</sup> *Erkenntnis und Interesse*, 15 s.; cf. A. WELLMER, *Methodologie als Erkenntnistheorie*. Frankfurt 1967, passim.

<sup>182</sup> Cf. para esto H. SIEMERS, *Fides quaerens intellectum*, en H. SIEMERS y H. R. REUTER (editor), *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*. Göttingen 1970, 213 s.

dónde se justifica una afirmación a través de “pruebas” cualesquiera, sino el grado hasta dónde la afirmación respectiva comprobable se constata como falsa y hasta qué punto ha resistido ya comprobaciones pretendidas. En antítesis al valor positivo de verdad, los patrones del grado de comprobación no son trasladables de las premisas a la conclusión. Más bien, estos patrones tienen la propiedad de retrotraer la falsedad de la conclusión al menos a una de las premisas.

Si se quiere echar aquí ya una breve ojeada a la teología, resultará que también son aplicables a ella en general los métodos científicos garantizados y, en particular, la idea de la comprobación crítica. Esto afecta por completo a su parte científica. Por supuesto que habrá que ver una parte no científica en el trabajo teológico, tal como, de facto, se realiza, que cabría caracterizar como ejercitación en un juego del lenguaje. Aquí la elección queda entre dos posibilidades: o bien se explican tan sólo como teología en el sentido de ciencia aquellas operaciones que se ejecutan según métodos científicos rigurosos —a esto puede pertenecer la investigación histórica o la construcción de un metalenguaje teológico—, o se distingue en la teología una parte científica y una parte no científica. Para disciplinas teológicas particulares cabe también caracterizar el tránsito desde la teología precientífica a la científica.<sup>183</sup> Si el teólogo científico toma la posición del agnosticismo analítico, manteniendo indecisa en consecuencia la cuestión sobre teísmo o ateísmo, se dará, pues, de un lado, una estricta designación de la posibilidad filosófica del conocimiento, así como la garantía de libertad por lo que se refiere a las respectivas decisiones de fe. En tal caso, saber y fe aparecerán en dos diferentes planos epistemológicos. Por supuesto, el interés teológico

<sup>183</sup> De manera análoga, H. REICHENBACH ha descrito el paso de una filosofía precientífica a otra científica: *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*. Braunschweig 1968<sup>2</sup> (1.ª edición Berkeley-Los Angeles 1951); cf. mi artículo *Zu einer Theorie der Theologie als Wissenschaft: Evangelische Theologie* (1973).

del conocimiento y el interés investigativo podrían estar decisivamente determinados por la participación “creyente” en el juego religioso del lenguaje.

### c) *De la lingüística generativa*

La teoría lingüística experimentó un impulso insólito a través de un grupo americano de teóricos del lenguaje, que, en base a sus resultados, se distanciaron tanto del positivismo como de la “ordinary language philosophy”.<sup>184</sup> Uno de los más significativos teóricos del lenguaje del presente, Noam Chomsky, hizo nuevamente suya la doctrina cartesiana de las “ideas innatas”, rechazadas desde J. Locke. Llegó a esta hipótesis a base de investigaciones empíricas —al contrario que Descartes. Ciertamente, el discurso sobre las “ideas innatas” hay que entenderlo como una alusión histórica, pues con su hipótesis Chomsky se diferencia esencialmente de las representaciones del racionalismo de un Descartes o un Leibniz. Chomsky no sólo es un especialista extremadamente competente en el campo de la lingüística, sino que también es un especial conocedor de las investigaciones lógico-lingüísticas. Su terminología presupone el conocimiento de la teoría de los autómatas, de la lógica superior y de la teoría recursiva de las funciones. Esto hace que sus trabajos sean difícilmente accesibles. Añádase a esto que su teoría aún está en pleno desarrollo.<sup>185</sup>

Para Chomsky, está excluido por principio que la adquisición de las aptitudes necesarias para el dominio de un lenguaje puedan resultar de una vía puramente empírica. De ahí su reproche a los teóricos y psicólogos del lenguaje, orien-

<sup>184</sup> Cf. J. A. FODOR y J. J. KATZ, *Structure of language*; N. CHOMSKY, *Linguistics and philosophy*, en S. HOOK (editor), *Language and philosophy*. New York 1969, 52-93.

<sup>185</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 698 s.

tados empíricamente a querer construir, sobre la base de ridículas y abstrusas especulaciones empíricas, teorías sobre el aprendizaje de un lenguaje natural. Esta empresa está previamente condenada al fracaso. Por lo demás, los más de estos investigadores no tenían en absoluto claridad alguna sobre qué significa aprender y dominar un lenguaje. Por lo que respecta al grado de dificultad matemático, el aprendizaje de un lenguaje corriente hay que compararlo absolutamente con la apropiación y penetración de una teoría sumamente complicada, por ejemplo la geometría diferencial o la física cuántica. Si alguien nos dijese que un niño había aprendido tales teorías, lo tendríamos por un chiflado. Pero si un niño aprende el lenguaje corriente, no nos parece nada del otro mundo. La complicada base lógico-matemática de nuestro lenguaje apenas se ha tenido en cuenta hasta ahora, y casi tampoco ha sido objeto de investigación. Para Chomsky, son ya ociosas todas las explicaciones behavioristas sobre el aprendizaje del lenguaje.

La segunda observación es que, por ejemplo, un niño que sea llevado a Italia, aprenderá por lo común rápidamente el italiano, mientras que, a la inversa, un niño italiano, bajo análogas circunstancias, aprenderá igualmente el chino. Debe, pues, existir una estructura común en los lenguajes de este mundo. Pero ya no cabría aceptar esta misma estructura en el caso de eventuales habitantes de otro planeta. Cada hombre aporta las necesarias estructuras para el aprendizaje de un lenguaje cualquiera del mundo. Chomsky aduce numerosos datos empíricos en el sentido de que el aprendizaje de una lengua corriente no puede operarse sobre un simple camino empírico. Las virtualidades lingüísticas de un hablante maduro pueden ser caracterizadas por una gramática formalizada del lenguaje respectivo en analogía a un "input-output-system". Ahora bien, debemos adquirir la penetración en la naturaleza de aquella función que refleja los datos empíricos observados —esto es, las manifestaciones lingüísti-

cas de los hablantes maduros del lenguaje L— en la gramática formalizada del lenguaje L. De este modo, una visión en el proceso del aprendizaje lingüístico nos garantizaría también una visión profunda en el proceso adquisitivo de nuevos conocimientos.

El número de proposiciones de estructura diferente que no sólo el hablante maduro, sino que también el niño puede formar y dominar es inmensamente mayor que el número de segundos de toda la vida de un hombre. A pesar de ello, los datos de que dispone el niño sólo forman una diminuta prueba del material lingüístico total. Hay que observar además que, en el proceso del aprendizaje del lenguaje y del dominio de éste, la diferencia de inteligencia repercute de una manera mínima, mientras que en el ámbito del saber posterior esta diferencia puede ser enorme. Pero, ante todo, hay que tener en cuenta el aspecto creador del uso lingüístico, consistente en la capacidad de generar y de interpretar nuevas proposiciones; pues, desde un punto de vista matemático, de un limitado material de lenguaje, pueden construirse proposiciones infinitas y el conocimiento de un lenguaje envuelve la capacidad implícita de entender ilimitadamente muchas proposiciones.<sup>186</sup>

Por esto, hemos de suponer en el utilizador humano del lenguaje un competente *innato* y un componente *empírico*. En el proceso del aprendizaje lingüístico, empero, el componente innato se evidencia incomparablemente mayor que el componente empírico. En sus investigaciones, Chomsky construye una teoría sistemática del lenguaje junto a una teoría de la adquisición de un lenguaje usual. Una teoría de la gramática del lenguaje usual, es decir, una metagramática, es para él la empresa más difícil de todas las empresas científicas y hoy es el día que aún está por escribirse. Lo que nos queda en las teorías gramaticales es una pleni-

<sup>186</sup> N. CHOMSKY, *Aspects*, 29 s.

tud de hechos y, como tal, a lo sumo, la estructura superficial (surface structure) de una gramática; pero aún estamos lejos de su estructura profunda (deep structure). Ahora bien, sólo ésta podía darnos la perspectiva de la estructura interna y el laborar del lenguaje. La citada terminología recuerda a Wittgenstein, aunque éste no ha cultivado estas investigaciones lingüísticas como Chomsky.

Los presupuestos técnico-conceptuales para la precisión de los sistemas generativos de reglas han sido creados aproximadamente desde 1930, por medio de la teoría de las funciones recursivas y de su formalización. De estos recursos matemáticos hace uso la gramática generativa. Esta tiene que indicar un procedimiento de enumeración recursiva de la cantidad de las proposiciones sintácticamente correctas de un lenguaje "L", pues esta cantidad no sólo ha de ser enumerable, sino que también ha de ser decidible. Hay que ofrecer un procedimiento esquemáticamente aplicable y establecido en todas las particularidades, e. d. un algoritmo con el que se pueda constatar para cada expresión en sus diversas variaciones finitas, si pertenece o no al número de las proposiciones citadas.

Una gramática "generativa" y "transformativa" ha de posibilitar, pues, tanto la estructura superficial como la estructura profunda del lenguaje. Semejante gramática abarca el proceso creador del lenguaje, el tránsito de la "competence" (competencia del lenguaje) a la "performance" (empleo del lenguaje). Consta de un sistema de reglas, de las que las fundamentales constituyen las llamadas reglas generativas para la descripción de las estructuras. Las "reglas de formación" generan la jerarquía de categorías y relaciones sintácticas. Las "reglas de transformación", a su vez, ordenan las partes del árbol genealógico sintáctico, jerárquicamente articulado, del "phrase marker", añaden marcas de flexión y eliminan elementos equívocos. Las "reglas del léxico" establecen para cada morfema en qué condiciones pue-

de adicionarse un "phrase marker". Estos sistemas de reglas también contienen reglas semánticas para la generación de nuevos significados. Los significados nuevos son generados, o bien por el empleo de las reglas adquiridas, o por el cambio de estas reglas. Las reglas semánticas fundamentalmente son independientes de las gramáticas particulares. El pensamiento tiene una existencia autónoma antes de su estructuración lingüística.<sup>187</sup>

Pero la conformación detallada de la gramática de descripción estructural lleva a considerables dificultades, pues parte del hecho de que todas las expresiones gramaticalmente homogéneas constituyen en la proposición un bloque cerrado; pero, a menudo, esto no es el caso, por ejemplo, cuando un verbo está separado en dos palabras. Las proposiciones de que se trata en la interpretación semántica no pueden exponerse adecuadamente. Por esta deficiencia, Harris y Chomsky han desarrollado una sintaxis con reglas de transformación. Aquí, al lado de las reglas de construcción de descripciones estructurales, se da también acceso a aquellas reglas que de una o varias descripciones estructurales generan una proposición.

Desde el nacimiento, el cerebro humano está programado a determinadas señales estructurales de los lenguajes naturales. Las señales estructurales comunes al lenguaje humano las llama Chomsky los "universales lingüísticos". Los datos empíricos de la manifestación lingüística del ambiente tienen, ante todo, una función puramente negativa. En un

<sup>187</sup> Cf. M. BIERWISCH, *Strukturalismus. Geschichte, Problemem und Methoden: Kursbuch* (edit. por H. M. Enzensberger) 5 (1966) 118-119; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen*, 704 ss. Para una discusión más amplia, cf. H. M. GAUGER, *Die Semantik in der Sprachtheorie der transformationellen Grammatik: Linguistische Berichte* 1 (1969) 1-18; K. HEGER, *Zur Standortbestimmung der Sprachwissenschaft: Zeitschrift für Roman. Philologie* 87 (1971) 1-31; J. LYONS, *Chomsky, en Modern Masters*. Fontana 1970; H. SCHMELLE, *Theorie und Empirie in der Sprachwissenschaft: Bibliotheca Phonetica* 9 (1970) 51-65.



procedimiento eliminatorio, se apartan aquellas gramáticas de los universales lingüísticos que no vienen en cuestión referidos a los datos empíricos, por cuanto las proposiciones exteriorizadas por el medio no son producibles por estas gramáticas. El resto, referido a los datos empíricos del lenguaje del medio, es valorado de una manera determinada. Esto no quiere decir que Chomsky niegue que las experiencias jueguen un gran papel en el aprendizaje de un lenguaje corriente. Sólo que, para él, el peso decisivo queda, con mucho, en el componente innato del lenguaje. Sólo con la adquisición de una visión más profunda y especializada en el complicado entramado de factores innatos y empíricos, lograremos una mejor comprensión del enigmático fenómeno del lenguaje humano y de su aprendizaje. Así, pues, la hipótesis de Chomsky sobre las estructuras e ideas innatas del lenguaje es una hipótesis empírica sujeta al criterio de comprobabilidad empírica.

En el caso de que se pudiese corroborar, la hipótesis de las estructuras innatas del lenguaje y de la autónoma existencia del pensamiento respecto a su estructuración lingüística podía, ciertamente, tener también sus consecuencias por lo que hace a la sospecha de carencia de sentido en la metafísica expresada en forma apriorística o mantenida tácitamente, pues si con las estructuras innatas del lenguaje se da algo así como unas estructuras innatas intelectuales, entonces no se ve por qué haya que eliminar precisamente las estructuras metafísicas del pensamiento como algo sin sentido. En tal caso, una gramática transformativa profunda debería profundizar una base para semejante eliminación.

Si se profundiza en el desarrollo de la gramática transformativa, se perfilará una ampliación de planteamientos puramente sintácticos a otros semánticos y, en parte, también pragmáticos. En su *Syntactic structures* (1957), N. Chomsky había construido una gramática sin referencia a significados. En esta gramática constituyente (“phrase struc-

ture grammar”) se analizan proposiciones en sus partes constitutivas. Acontece esto a través de reglas constituyentes que dan como resultado los árboles estructurales. Chomsky aplicó el algoritmo a los lenguajes naturales, pues aquél no sólo está ligado al cálculo con los números. La gramática generativa transformacional no está pensada como modelo para la formación real de proposiciones, sino que debe clarificar cómo es posible esta formación. En el método algorítmico no hay lugar para significados en cuanto “designaciones”, ni para una semántica elaborada. El hecho de que esta gramática fuese asemántica, se notó pronto y de una manera crítica por otros investigadores.<sup>188</sup> De ahí que la teoría había de ser completada por un componente semántico. Este componente comprende dos especies de reglas: anotaciones, a través de las cuales las palabras están unidas con sus significados normales, y reglas de proyección, por cuyo medio un hablante combina anotaciones a una frase o a una proposición. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, en realidad, con las reglas de proyección sólo pueden transformarse estructuras en otras estructuras, y que con ellas no puede interpretarse nada. Si el “input” es de naturaleza no semántica, el “output” no puede ser de otro modo.

En su *Standard theory* (1963) también se ha referido Chomsky a los problemas semánticos. Cita reglas semánticas que permiten predicciones sobre posibles interpretaciones de proposiciones. Esta teoría-standard quiere poner en contacto la interpretación semántica con la exposición fonética. Pero esto sucede con ayuda de la parte sintáctica constitutiva de la gramática.<sup>189</sup> Sin embargo, las reglas transformativas siguen valiendo como invariantes de significado: no cambian nada en los significados. En una siguiente

<sup>188</sup> Así por J. J. KATZ, J. A. FODOR y P. POSTAL. Cf. KATZ/POSTAL, *An integrated theory of linguistic descriptions*. Cambridge/Mass. 1964.

<sup>189</sup> N. CHOMSKY, *Aspects*, 135-136.

modificación, Chomsky se ha visto obligado a notar que, de facto, hay transformaciones que cambian de significado. En la *Extended standard theory* (1968) se postulan reglas interpretativas que utilicen datos adicionales que no estén presentes en la estructura profunda. Para algunas informaciones semánticas se aceptan influjos que no proceden de las estructuras profundas. Tales influjos pueden partir de la designación, de la negación, de los cuantificadores y de las modalidades.

Como alternativa a esta teoría, elaboraron G. Lakoff, J. McCawley y J. Ross la llamada "Semántica generativa". Esta constata reglas sintácticas que poseen también fuerza semántica explicativa. De ahí que acepte como hipótesis el que coincidan las reglas semánticas y las sintácticas. También se acepta esto para la estructura sintáctica profunda y para la representación semántica. En lugar de una gramática cimentada sintácticamente, se adquiere una fundada en la semántica. Estructura lógica y contexto son interdependientes. Las reglas de la gramática no sólo deben separar proposiciones gramaticales de proposiciones agramaticales, sino también poner en contacto las estructuras superficiales de las proposiciones con sus significados o formas lógicas.<sup>190</sup> Se sustituye la estructura profunda por una representación semántica. La interpretación semántica opera con presupuestos, con algo que debe ser verdadero para que la proposición sea verdadera o falsa.<sup>191</sup> La formulación de la condición de la verdad se convierte en parte de la interpretación. Dicha formulación es ya una manera de expresar el sentido de una frase. Se entenderá el lenguaje

<sup>190</sup> Para esto, G. LAKOFF, *Linguistics and natural logic: Synthese* 22 (1970/71) 155 s.; J. McCAWLEY, *The role of semantics in a grammar*, en *Universals in linguistic theory* (edit. por E. Bach y R. Harms). New York-London 1968, 124-169; J. R. ROSS, *On declarative sentences*, en *Readings in english transformational grammar* (edit. por R. Jacobs y P. Rosenbaum). London 1970, 222-272.

<sup>191</sup> LAKOFF, *Linguistics*, 175.

cuando se sabe qué significa para una proposición el ser verdadera.<sup>192</sup> Aquí, la verdad es una relación entre proposición, persona y tiempo. Así es como hablante y tiempo se introducen en las condiciones de verdad, lo que equivale a una ampliación pragmática del planteamiento del problema.<sup>193</sup> Chomsky mismo no ha aceptado ésta teoría de la semántica generativa.

Desde un punto de vista de la teoría de la ciencia, los representantes de la gramática generativa y de la semántica de la formación de teorías están muy cerca del "racionalismo crítico". Por supuesto que se distancian de los "discovery procedures" de la lingüística moderna, que se entienden en el sentido del empirismo lógico como inmediatamente referidos a la observación. No cabe aportar el paradigma de un lenguaje ideal. La matematización de la gramática pretende, tal como se propone en la lingüística generativa, salir inmediatamente de la formación lingüística de teorías.

También se reconoce que los datos empíricos sólo pueden ser científicamente relevantes a la luz de las teorías. Este es el tránsito teórico-científico del empirismo lógico al racionalismo crítico. Recientemente, se ha planteado la pregunta de si la lingüística generativa no sería capaz de una complementación por un componente pragmático, incluso si no debería ser complementada. Del lado de la filosofía hermenéutica se pregunta si en la citada teoría no se daría un solipsismo metódico, o si se ha visto la problemática del entendimiento intersubjetivo. Y se propone complementar la competencia gramatical del hablante-oyente por medio de una "competencia comunicativa". Vemos, pues, que, en tal caso, la filosofía dialéctico-hermenéutica

<sup>192</sup> D. DAVIDSON, *Truth and meaning*, en *Philosophical logic* (edit. por J. Davis y otros). Dordrecht 1969, 7 ss.

<sup>193</sup> Cf. R. MONTAGUE, *Pragmatics and intensional logic*, 68 s.

se habría introducido con éxito en la discusión en torno a la lingüística generativa.<sup>194</sup>

Una deficiencia fundamental de la gramática generativa parece quedar en el hecho de que en las descripciones estructurales de las proposiciones se emplean categorías gramaticales tradicionales, que ni son precisas ni adecuadas. De ahí que algunos autores se expresen en el sentido de identificar la estructura profunda de la proposición con la estructura lógica, y de describirla con categorías lógicas.<sup>195</sup> También la apreciación semántica de Katz y Fodor evidencia una deficiencia fundamental. Por tanto, sigue estando abierto, por ejemplo, cómo hay que determinar la serie de categorías semánticas. Hablando en general, se puede decir que el contenido de la hipótesis de las “ideas innatas” no está suficientemente precisado. No se ha señalado exactamente qué informaciones contiene el aparato del aprendizaje lingüístico y qué es lo que produce. Al no ser directamente testable la hipótesis, sólo cabe juzgarla por su valor explicativo. La validez general de los universales formales se puede explicar también independientemente de la hipótesis de las “ideas innatas”.

Ha sido H. Putnam, sobre todo, el que con mayor acritud ha sometido a crítica a esta hipótesis.<sup>196</sup> Este autor explica muchas cosas comunes de los diversos lenguajes por una procedencia semejante de todos los lenguajes humanos. La previsión de signos fundamentales fonéticos se explicaría por la semejanza de los instrumentos humanos del lenguaje. No es constatable una rigurosa independencia del apren-

<sup>194</sup> Cf. K. O. APEL, *Noam Chomskys Sprachtheorie*; J. HABERMAS, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, en J. HABERMAS y N. LUHMANN (edit.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt 1971, 101-141.

<sup>195</sup> Por ejemplo, E. BACH, G. LAKOFF, J. MCCAWLEY; cf. para esto F. v. KUTSCHERA, *Sprachphilosophie*, 99-100.

<sup>196</sup> *The «innateness hypothesis» and explanatory models in linguistics*: Synthese 17 (1967) 12-22.

dizaje del lenguaje de la inteligencia. Según Putnam, todo aquello que puede aprender un adulto normal no puede ser considerado como algo complicado, y, ante todo, en tanto que no haya precisas y elaboradas teorías sobre el aprendizaje, no cabe afirmar que la capacidad general de aprendizaje no pudiera explicar el fenómeno del aprendizaje del idioma. Por cuanto la hipótesis de las “ideas innatas” no aclara nada que no pudiera ser aclarado por otra cosa, tampoco tendrá un valor explicativo. En ningún caso es constitutiva para la gramática generativa y para la semántica. Por consiguiente, tampoco cabe construir sobre ella suposiciones teórico-cognoscitivas.

#### d) *Sobre el problema del uso metafísico del lenguaje*

Como ya se mostró, el análisis del lenguaje entendido empíricamente ha rechazado la metafísica como algo carente de sentido, e incluso aún después de su giro pragmático siguió en pie la sospecha de carencia de sentido respecto al uso metafísico del lenguaje. Sobre una base naturalista, E. Topitsch había intentado aclarar la génesis de la metafísica explicándola como forma intelectual devenida bastante superflua, hasta llegar hoy a un lento apagamiento.<sup>197</sup> ¿Qué se ha entendido, pues, en realidad, por el nombre de metafísica?

Desde Aristóteles se ha venido designando como la ciencia filosófica fundamental, como la “primera filosofía”, porque en ella todas las restantes disciplinas filosóficas tienen su raíz. Tiene por tema al ente en cuanto tal e investiga los elementos y condiciones fundamentales de todo ente en general. Expone los grandes apartados y leyes de lo real

<sup>197</sup> *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, por ejemplo 312.

y busca lo permanente y el nexo en todo cambio de las apariencias y manifestaciones. En la división tradicional se descompone en ontología, que es la doctrina del ente mismo, cosmología, que es la doctrina del ser del mundo, la antropología filosófica y la teología. La metafísica especulativa es distinta que la inductiva: aquélla quiere interpretar y derivar la realidad total de una suprema tesis general, mientras que ésta busca el conspectus de los resultados de todas las ciencias particulares, proyectando una imagen del mundo de ello. Por tanto, será objeto de la metafísica en su sentido más preciso, las preguntas por el ser, la inmortalidad, el espíritu, la materia, la libertad, el devenir, etc. Para Kant, estas cuestiones son una “necesidad inexcusable” del hombre.

Así, pues, cabe considerar al “ser del ente” como ámbito objetual de la metafísica. Si se quiere hablar hoy de metafísica, habrá que partir de las condiciones mínimas que habrán de darse para ésta. Se darán tales condiciones cuando se ve en la metafísica una disciplina cuyas proposiciones hablan al menos también sobre objetos no-materiales, no-espaciales, no-temporales, que no son objetos matemáticos.<sup>198</sup> Semejante base de partida no afirma aún un reconocimiento de la existencia de los citados objetos y está fundada en el uso filosófico tradicional del lenguaje. Ahora bien, la tesis de que la metafísica no puede tener un ámbito auténtico de objetos es una tesis no constatable, pues proposiciones universales que no son proposiciones de la lógica ni de la matemática no pueden, por principio, ser verificadas por razones lógicas. Señalar el paso de estructuras mentales y lingüísticas míticas a las metafísicas, tal como lo ha intentado E. Topitsch, puede ser una valio-

<sup>198</sup> Cf. P. WEINGARTNER, *Der Gegenstandsbereich der Metaphysik*, en *Heuresis*. Festschrift für A. Rohrer (edit. por Th. Michels). Salzburg 1970, 102 s.; F. WIPLINGER, *Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung*, en *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (edit. por O. Loretz y W. Strolz). Freiburg 1968, 24-84.

sa contribución a la ciencia. Sólo que desde ese modelo analítico explicativo no puede establecerse un criterio del sentido. ¶

Hay aún otras explicaciones posibles a través de las relaciones analíticas con el uso metafísico del lenguaje. Así, M. Lazerowitz<sup>199</sup> ve en la metafísica una de las supremas realizaciones culturales de la humanidad. También es consciente de que las disputas sobre su verdadera naturaleza no se resuelven con un significado científico a priori o empíricamente. Propone ver en la metafísica un nuevo uso del lenguaje. Este nuevo uso del lenguaje, empero, no es un malentendido del uso acostumbrado de la palabra, tal como Wittgenstein había supuesto en su filosofía posterior. Más bien, es el variado uso metafísico del lenguaje ampliamente meditado, si bien no consciente. El uso metafísico del lenguaje no ve en los hechos lingüísticos a sus enemigos y perseguidores. En el aspecto lingüístico este uso del lenguaje aparece como extremadamente creador. Tampoco hay que adscribir a la lógica unos efectos mágicos.<sup>200</sup>

Lazerowitz ve en el uso metafísico del lenguaje una estructura compuesta de tres capas relacionadas entre sí y operantes: del lado de la conciencia se da con la ilusión una teoría sobre el mundo; en el plano subconsciente, una sentencia no verbal que permite una alternativa frente al uso normal del lenguaje; finalmente, se trataría de uno o varios modos de creencia que cumplen una necesidad humana y que hacen frente con éxito a un tema en nuestra conciencia. Por tanto, la metafísica se evidencia como un hábil “ilusionista semántico”, con la noble intención de ayudarnos a través de la vida. Su ámbito de obligaciones es el dominio de la vida, no la investigación de aquello que es. Las afirmaciones metafísicas se utilizan para expresar un ma-

<sup>199</sup> *The structure of metaphysics*. London 1955, 25 s.

<sup>200</sup> *Ibidem*, 65.

terial subconsciente. Este material no es trascendido y se hace la impresión de una verdad más profunda. El uso metafísico del lenguaje expresa así una fe para la que tenemos una necesidad inconsciente.<sup>201</sup> Se ve en la metafísica un camino genial de nuestra inteligencia para poner el lenguaje al servicio de necesidades emocionales; una magia verbal.

F. B. Dilley afirma, frente a una tal posición, que el lenguaje es siempre ya de por sí “metafisizado”, es decir, un lenguaje condicionado metafísicamente y operando sobre una base metafísica. Ya los “hechos” envuelven metafísica, ya que son siempre hechos de perspectivas particulares. La metafísica es inevitable en cuanto que tiene una relación a una perspectiva base. Ciertamente, en su búsqueda de un lenguaje debe servirse de ciertos símbolos y estructuras simbólicas para reflexionar sobre el mundo. Siempre la interpretación de la realidad tiene que ver algo con la metafísica. Su verdad no puede ser probada únicamente desde un punto de vista lógico. De ahí que una comprobación en un sentido rigurosamente científico sea imposible para ella. Como posible test para ella, a lo sumo podría aceptarse la adecuación, pero ésta es una función de perspectiva, mientras que la perspectiva ha de ser considerada como función de una creencia.<sup>202</sup>

Con el planteamiento metafísico está estrechamente unido el problema de la evidencia, tal como lo ha señalado Stegmüller. Esta cuestión de si se da o no intuición parece absolutamente indecisa, pues todos los argumentos para la evidencia descansan en un círculo lógico y todos los argumentos en contra son en sí mismos una contradicción. Por ello hay que ver en la evidencia algo así como una

<sup>201</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>202</sup> Por ejemplo DILLEY, *Metaphysics and religious language*. New York-London 1964, 56 ss.; 145.

“decisión prerracional”.<sup>203</sup> Una ciencia contendrá, pues, tanto de metafísica como presupuestos haga de evidencia. Lo que el positivismo presenta contra la metafísica carece, pues, de sentido, y el mismo Wittgenstein, al final de su *Tractatus*, tiene también que expresar esto mismo. Lo que la metafísica tiene que presentar en su defensa es falso desde un punto de vista lógico. Muy pronto se mostró en este enfrentamiento que la metafísica sólo podría ser develada a través de otra metafísica.<sup>204</sup>

Las ciencias empíricas operan con proposiciones de base. Son éstas aquellas afirmaciones, a través de las cuales se comprueba la validez hipotética de proposiciones teóricas en estas ciencias. K. R. Popper había propuesto el método deductivo de control de teorías. Según esto, las proposiciones-base se reconocen por la conclusión, y hay que ver en ellas compromisos. La acepción de una base objetiva como lo “dado inmediatamente” se evidenció como una metafísica de la experiencia y, por tanto, como insostenible la doctrina de la evidencia de lo dado. Se corrigió esto por la acepción de una base de convención. El reconocimiento de una proposición-base es, según eso, un acuerdo. Ahora aparece que todas las ciencias exactas, así como también la lógica y la matemática, deben presuponer, y de hecho la suponen, la fe en la continuidad temporal del lenguaje. Pero con esto se hace una presuposición metafísica. El proceso intersubjetivo de las ciencias descansa en la “creencia irracional” de que, por lo general, no entran errores en el empleo de expresiones en el lenguaje diario como en el lenguaje de la ciencia. Esta creencia ya no es sostenible desde un punto de vista lógico.<sup>205</sup>

<sup>203</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Metaphysik Wissenschaft, Skepsis*. Frankfurt-Wien 1954, 103.

<sup>204</sup> Cf. *Ibidem*, G. MARTIN, *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. Berlin 1965.

<sup>205</sup> W. STEGMÜLLER, *Metaphysik*, 277.

Una salida de esta paradoja de las ciencias de experiencia lleva a dos tesis metafísicas, esto es, o bien a la creencia irracional en la continuidad de las comprensiones del lenguaje, o a la exclusión de posibles sistemas proposicionales como proposiciones-base en razón de su evidencia. También allí donde es obvia la separación entre un saber analítico y otro sintético, esto es, entre lógica y experiencia, sigue dándose la necesidad de un fundamento metafísico adicional para el conocimiento de experiencia. Si por metafísica de inmanencia se entiende el reconocimiento a priori de juicios sintéticos válidos, las ciencias de experiencia presupondrán siempre afirmaciones metafísico-inmanentes. Para el ámbito de la metafísica trascendente, que además de expresiones empíricas admite aún otras meta-empíricas, no hay ninguna posibilidad de averiguar el valor de verdad o el grado de confirmación.

Para Stegmüller, el lenguaje, testigo fundamental contra la metafísica, se convierte, al mismo tiempo, en testigo a su favor; todo aquel que, por principio, rechaza la metafísica, en último análisis, no debe querer ya seguir participando en el diálogo. Por tanto, aquélla no necesita tener argumento alguno. Si se quiere retirar del servicio a determinados sistemas lingüísticos, se hará esto con una decisión prerracional y no fundamentable.<sup>206</sup> Esta está detrás de la intuición o evidencia, pues no nos es dable alcanzar un punto arquimédico fuera de nosotros mismos.

Para las verdades “últimas” ya no nos quedan reglas metalingüísticas de uso. De este modo, el establecimiento de un criterio del sentido para el lenguaje es una cosa de convenio o de decisión, y el problema de la metafísica ha de quedar como indeciso, por cuanto se evidencia como im-

<sup>206</sup> Para STEGMÜLLER, *Ibidem*, 390, «el pensar, el amar y el rezar» tienen algo en común. Llama positivista a quien prohíbe determinados modos de visión, y metafísico a quien sólo pretende determinados modos de visión.

posible una respuesta inequívoca y definitiva a la pregunta por su posibilidad. El ataque neopositivista a la metafísica no experimentó su fundamentación a través de un análisis de los argumentos metafísicos, sino a través de su división de las expresiones lingüísticas. En su clasificación de las afirmaciones con significado en empíricas y analíticas, las proposiciones metafísicas no tendrían sitio, en el decir de esta teoría. Ahora bien, el que esa teoría sea inapropiada, no la han evidenciado los metafísicos, sino los filósofos analíticos mismos. La intentada clasificación de las expresiones lingüísticas ha llamado la atención sobre el hecho de que nosotros sólo podemos actuar sobre el lenguaje y el ámbito objetual de una disciplina en el suelo del lenguaje.<sup>207</sup>

Aquí se evidencia que todos los lenguajes que construimos para determinados objetivos, presuponen aquel lenguaje en cuyas formas conceptuales nos es dada por primera vez una comprensión del mundo, esto es, el lenguaje corriente.<sup>208</sup> Con esta visión se enlaza una concepción ampliada del concepto de significado. Si en su *Tractatus* había caracterizado Wittgenstein las proposiciones metafísicas en el sentido de que ciertos signos no tienen significado alguno en ellas, el Wittgenstein posterior distingue ahora entre un empleo metafísico y un empleo diario de las palabras. Las expresiones metafísicas son caracterizadas como tendentes a que en ellas se den empleos de expresiones inusuales o erróneos. Son afirmaciones problemáticas. Si se toman del lenguaje coloquial, los modos de empleo serán en éste la piedra de toque de su sentido y de su comprensibilidad.

Según la tesis de Lazerowitz, los sistemas metafísicos habrían de considerarse como propuestas para nuevos es-

<sup>207</sup> Cf. R. HALLER, *Metaphysik und Sprache*, en *Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik* (edit. por P. Weingartner). Salzburg-München 1967, 16.

<sup>208</sup> HALLER, *Ibidem*, 17, habla de un «lenguaje primario».

quemadas conceptuales. El proyecto de un esquema metafísico del concepto podría compararse, según eso, con la construcción de un nuevo lenguaje. Sin embargo, esta tesis parece demasiado esquemática, bien que, en el fondo, pudiera aparecer como plausible. Si lo que interesa es hacer comprensibles las afirmaciones metafísicas, cada una de sus desviaciones del lenguaje coloquial necesitaría de una explicación adicional. Los argumentos que quieren hacer comprensible una proposición metafísica, son explicaciones del significado cambiado de las expresiones.

## 3

*Semiótica y teología**Prenotandos*

Se impone ahora plantearse algunas cuestiones, por ejemplo hasta qué punto los métodos semióticos son aplicables a la teología y al ámbito religioso del lenguaje. Siempre que se sintió amenazada desde alguna parte, la teología se apoyó de manera particularmente estrecha en la hermenéutica. No pocos teólogos pensaban recibir de la corriente de la filosofía hermenéutica nuevos impulsos para las propias operaciones lingüísticas. Después de haber llegado a granazón la llamada aquélla de “vuelta a las fuentes”, y de que la “teología bíblica” se hiciese preponderante, la dependencia de una “hermenéutica bíblica” se hizo muy pronto realidad. En ésta, las más de las veces se trata de una adaptación de la hermenéutica existencial al terreno teológico. Han predominado aquí las discusiones fundamentales y no tanto se elaboraron métodos concretos para la traducción del lenguaje bíblico. No se preguntó en absoluto por el status lógico de las operaciones lingüísticas. Lo mismo cabe decir también de la exégesis que, en parte, se entiende como una disciplina explicativa. Aborda con

todo lujo de detalles el “explanandum”, pero en general el lenguaje del “explanans” no le supone problema alguno. Ha estatuido ella rigurosos criterios filológicos respecto al lenguaje que hay que aclarar e interpretar, pero emplea este mismo lenguaje con absoluta despreocupación, no dándose criterio selectivo alguno. La elección queda, más bien, en manos del intérprete. En la hermenéutica bíblica sólo la casualidad juega un importante papel en la elección del lenguaje. De ahí que desde muchas partes se lamente la “insuficiencia” del lenguaje teológico respecto a su comprensibilidad.

La teología puede ahora elegir entre seguir entregada casi exclusivamente en manos de la filosofía hermenéutica, o introducir, en cambio, y emplear métodos analíticos. Pero incluso allí donde se ha andado el primer camino, debería venir a granazón la autocrítica y el parcial desarrollo posterior de la filosofía hermenéutica, lo que hasta ahora aún no es el caso. Pudiera ser que para la teología el camino más desagradable fuera precisamente el segundo camino citado. Pero, una vez que se haya recorrido, tal vez pudiera quedar muy pronto demostrado que es el más eficaz. Si, consecuentemente, se abandona la protección, y si el habla teológica y religiosa se hace accesible a los métodos analíticos, muy pronto podrían presentarse también ante la vista factores particulares de deficiencia de significado. Ante todo, se pueden indicar criterios y métodos más rigurosos para la interpretación lingüística. Muy pronto habrían de jugar un papel las cuestiones de una tectria teológica de la ciencia, y los métodos precientíficos irían perdiendo terreno en el campo de la teología.

Conviene recordar aquí, una vez más, que los métodos analíticos no están ligados a un credo filosófico. Por supuesto que tampoco pueden suspenderse en un punto arbitrario a base de cualesquiera decisiones previas. También

el lenguaje teológico debería poder medirse consecuentemente en las realidades de la vida y del mundo, y todos sus argumentos habrían de ser susceptibles de crítica. La aceptación del método pancrítico, por ejemplo, en manera alguna implica que los argumentos de algunos de sus representantes contra la teología<sup>1</sup> habrían de ser legítimos y, en consecuencia, hubieran de ser igualmente aceptados. Estos argumentos, sin excepción, son falibles, necesitan aún de una más prolongada verificación, toda vez que apenas se ha llegado a una discusión por parte de la teología. Claro que este enfrentamiento no podrá ser evitado en el futuro. Muy pronto se evidenciará que varios de estos argumentos descansan en manifiestos malentendidos o que, simplemente, no son otra cosa que pseudoargumentos. Pero lo que en ellos es plausible, debería poder ser fecundo como crítica en la teología. El silencio de los teólogos frente a la crítica es su peor contraargumento.

En concreto, hay que señalar aquí que los métodos semióticos son aplicables al uso religioso del lenguaje, y que también cabe hacerlos extremadamente fecundos para la teología. Sin duda, la fortaleza de estos métodos no queda tanto en las grandes concepciones, cuanto en el trabajo exacto de detalle. Pero a buen seguro que aparecerá muy pronto que precisamente la teología tiene mucha necesidad de semejante trabajo. Al no tratarse sólo en el uso teológico del lenguaje de una praxis inusual, sino que, desde la praxis del partícipe del lenguaje, se trata de un modo muy peligroso de hablar, el empleo de métodos analíticos en absoluto habrá de parecer superfluo. Se trataría, ante todo, de crear las condiciones reales para el entendimiento interhumano, así como también para la comprensión del lenguaje religioso y, en particular, del mensaje cristiano.

<sup>1</sup> Por ejemplo, H. ALBERT, *Glaube und Wissen*, en *Traktat*, 131-156. Cf. para esto mi artículo *Glaube und Wissen*. Zu einigen Einwänden von H. Albert: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1973).



### 1. *La teoría teológica del lenguaje en el ámbito de la lengua alemana*

Las más de las exposiciones teológicas del problema propio del lenguaje empiezan con la constatación de que la teología está en una *crisis*. Aquí, la palabra crisis, como muchas otras palabras en el uso teológico del lenguaje, se utiliza en un doble sentido. De un lado, se alude a las dificultades reales y empíricamente constatables en las que tropieza el uso religioso del lenguaje conformado teológicamente en los partícipes del lenguaje. Pero, de otro lado, en estas dificultades se ve también ya el giro positivo de nuevas posibilidades para este uso del lenguaje. Las dificultades del uso religioso del lenguaje institucionalizado consisten más precisamente en que este uso está afectado por una pérdida creciente de significado y que disminuye su necesidad en los partícipes del lenguaje, e incluso que éstos se desvían a un uso religioso del lenguaje no-institucionalizado y no conformado teológicamente. Este proceso se documenta también con los vocablos “secularización” o “desmitización”.

Muchos teóricos teológicos del lenguaje ven en la citada crisis de la teología una apremiante crisis lingüística o una pura *crisis del lenguaje*.<sup>2</sup> Sostienen ellos que la religiosidad en sí no se halla en crisis. Las dificultades afectarían tan sólo al modo de hablar teológico y al eclesiástico. Si se variase éste, se superaría la crisis, o simplemente no existiría en absoluto. Una cosa es cierta, y es que todos los teóricos teológicos del lenguaje parten del hecho de que son necesarias

<sup>2</sup> Por ejemplo, E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. München 1970, 15; G. EBELING, *Einführung in die theologische Sprachlehre*. Tübingen 1971, 5 s.; H. D. BASTIAN, *Teología de la pregunta*. Verbo Divino, Estella 1975, passim. En forma parecida lo ve también H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf 1968, 43 s.

algunas variaciones en el modo de hablar. Por tanto, se acepta generalmente la constatación de que el actual modo de hablar es insuficiente, al menos en espacios parciales. La suficiencia del discurso se mide aquí en sus repercusiones visibles y constatables. Ahora bien, las opiniones difieren sobre el hecho de en qué dirección habrán de orientarse los cambios exigidos. Los unos abogan porque se busque solícitamente el primitivo lenguaje cristiano, el lenguaje bíblico, y que sea éste el que se ponga en circulación en el uso eclesiástico del lenguaje. Otros hablan en favor del lenguaje aristotélico-escolástico que fue determinante en largos períodos de la iglesia. Otros, a su vez, intentan ser radicales, transformando el uso religioso del lenguaje en un uso informativo. Finalmente, hay teóricos teológicos del lenguaje que quieren encontrar un nuevo lenguaje de símbolos en el uso real del lenguaje de los partícipes, como base para la comprensibilidad del lenguaje cristiano de la tradición.

En líneas generales, se puede hablar de dos direcciones que, desde un punto de vista terapéutico-lingüístico, han sido recomendadas, o bien se han puesto en práctica. Una de éstas pretende hacer comprensible hasta tal punto el lenguaje religioso y mítico, que tiene por posible y resuelve traducir el lenguaje religioso al lenguaje de información.<sup>3</sup> Se acepta, además, que en la actual situación lingüística sólo cabe hacerse comprensible por medio de un lenguaje informativo, y que, para otras formas de lenguaje, habría poca necesidad y no muchas oportunidades de entendimiento. La otra dirección elige casi el camino inverso.<sup>4</sup> Quiere seguir manteniendo el lenguaje simbólico en todos los casos. O se intenta sencillamente vivificar y actualizar el lenguaje bíblico de símbolos, o se pregunta por símbolos actuales que han

<sup>3</sup> En esta dirección se mueven los trabajos de D. SÖLLE, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tod Gottes». Stuttgart-Berlin 1965, de la misma, *Atheistisch an Gott glauben*. Olten-Freiburg 1968.

<sup>4</sup> Por ejemplo, E. BISER, *Theologische Sprachtheorie*, 567 s.

surgido y que surgen nuevamente como puentes lingüísticos. Se parte del hecho de que la teología apenas tiene que decir nada al hombre de hoy cuando se dirige a él en el lenguaje de la ciencia moderna. En tal caso, sigue dándose en él un lugar vacío para un uso simbólico y religioso del lenguaje. Importa sólo hacerle conscientes estos lugares vacíos. Se suponen dados previamente.

El interés director de toda teoría teológica del lenguaje es la efectividad del uso religioso del mismo. Se dará siempre, por tanto, un planteamiento pragmático. Se trata de si este uso del lenguaje genera en los partícipes del lenguaje, en general, efectos y qué efectos son exactamente éstos. Por lo general, las preguntas se orientan por el interés de que el uso religioso del lenguaje se realice por el mayor número posible de partícipes del mismo. Se trata, pues, de hacer cabalmente comprensible y utilizable este uso del lenguaje. Los críticos pueden hablar aquí fácilmente de un cierto interés de dominio, porque detrás de este uso del lenguaje hay una institución. De otro lado, se mostrará, sin embargo, que ni éste ni ningún otro uso del lenguaje pasará sin una cierta institucionalización. El interés misionero de los teólogos tiene como consecuencia un planteamiento pragmático. Desde aquí cabría encontrar un punto de enlace con la pragmática semiótica de los signos.

En G. Ebeling tenemos uno de los portavoces de los teóricos teológicos del lenguaje (es un hecho en la teología la frecuencia de jefes de escuela). Parte Ebeling del hecho de que el acuerdo con la tradición cristiana del lenguaje está perturbado y, como consecuencia de esto, constata una huida a la praxis. Se ha dado un fastidio respecto al lenguaje y a la palabra. La razón de la teología es para él un “acontecer”, tal como ya antes había hablado de un “acontecer de la palabra” y de un “acontecimiento del lenguaje”. Para el uso teológico del lenguaje se estatuyen tres criterios fundamentales: la “presencia de lo oculto”, la “situación de la pala-

bra”, y el “cambio del mundo”. Según eso, la teología pierde su temática cuando el discurso sobre Dios se vuelve superfluo, se abandona la categoría del individuo y se renuncia al cambio de la realidad.<sup>5</sup>

Para una teoría general del lenguaje, susceptible de aplicación en la teología, se citan cuatro decisivas dimensiones: el sujeto del proceso lingüístico se conecta con la “autorización”, el acto de la manifestación lingüística con la “responsabilidad”, el objeto afirmativo con una “exigencia de comprensión” y con el remitente se ocupa el “entendimiento”. El lenguaje de la fe está inmerso en el lenguaje del mundo; es el diálogo de la fe con el mundo. En Jesús de Nazaret se ve el criterio decisivo del lenguaje de fe. Su meta es la “experiencia de la libertad de la fe para el amor”.<sup>6</sup> Si bien se exige aquí no ligar exclusivamente la hermenéutica teológica a la “fundamentación problemática” de las ciencias del espíritu, y buscar el diálogo con el análisis del lenguaje, hay que decir que no se contribuye en absoluto a este diálogo. Más bien, se realiza un monólogo teológico que se construye sobre una bonita fórmula acústica. No se lleva en absoluto a cabo un diálogo con la teoría general del lenguaje y, si se prescinde de unas pocas excepciones, esto parece ser la situación signifiante de la teoría teológica del lenguaje. Por tanto, la costra del uso teológico del lenguaje no se abre en parte alguna y tampoco puede mostrarse cómo haya que contener la pérdida de significado en este uso del lenguaje.

Para E. Biser, la crisis religiosa del lenguaje comenzó con el abandono de la imagen. El lenguaje de la biblia y de la teología patrística está plagado de imágenes diversas. Teo-

<sup>5</sup> G. EBELING, *Einführung*, 69.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 259; del mismo, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, en G. EBELING, *Wort und Glaube*. Tübingen 1962<sup>3</sup>, 349-372; del mismo, *Die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*, *Ibidem*, 90-160; del mismo, *Weltliches Reden von Gott*, *Ibidem*, 372-380.

fanías, visiones, parábolas, alegorías, palabras en imagen, y las relaciones tipológicas de la imagen son ahí modos específicos del lenguaje religioso. El medio de la visión o “contemplación” juega un gran papel. En tales imágenes se patentiza una experiencia salvífica. Los contenidos particulares se articulan en un todo de sentido general. Detrás de este lenguaje en imágenes está la conciencia de que el ser es expresable en muy diferentes maneras.<sup>7</sup>

Para Biser, una teoría teológica del lenguaje tiene tres posibles apreciaciones, esto es, la palabra, la imagen y el concepto. Se trata del concierto de estas tres magnitudes. Como funciones elementales del lenguaje cabe distinguir lo designado, lo significado y lo realizado. Son, pues, categorías semánticas y pragmáticas. El punto clave de las afirmaciones bíblicas en imágenes se adjudica al ámbito existencial y no al de la información. Se construye una antítesis entre pensamiento y lenguaje; el pensamiento es un solitario ser-consigo, un fragmento; sólo el lenguaje es el todo.

Las imágenes en el lenguaje tienen la función de trascendencia y de desarrollo. En la imagen se constata una aproximación a lo no disponible. Ver es un momento de éxtasis. En la imagen no se ve simplemente una reproducción de la realidad, sino la unidad de pensamiento y ser. Las implicaciones figurativas del lenguaje tienen como consecuencia que con la eliminación del contenido de la imagen se falsifica también el contenido de una afirmación lingüística. En la “palabra contemplativa” y en la “imagen hablante” se ve un autotestimonio que establece un sentido. De la irrenunciabilidad del momento lingüístico de la imagen concluye Biser que, para la superación de la crisis religiosa del lenguaje, no es necesaria la traducción del lenguaje bíblico al lenguaje del tiempo, sino que hay que “mostrar el lenguaje de la revelación como el lenguaje verdaderamente oportu-

no”.<sup>8</sup> Los secularizados desfiguran el lenguaje para adaptarlo a la información. Frente a esto, el lenguaje de la revelación se declara apropiado, por cuanto corresponde como ningún otro lenguaje a la espera humana del sentido. Con esta fundamentación se expresa una proposición empírica que debería ser verificada. De lo contrario, no puede deducirse nada de ella. En el lenguaje de la revelación se ve el todo que comprende el sentido y el ser. A través de esta su “evidencia estructural”, el lenguaje interpela antes de cualquier comunicación.<sup>9</sup> La interpretación de este lenguaje revelativo alcanza su meta por su ligazón al magisterio eclesiástico.

Pese a algunas importantes incongruencias teórico-lingüísticas, se apunta aquí a una señal específica del uso religioso del lenguaje, esto es, a su plasticidad. La expresión simbólica parece ser una inalienable característica esencial de este uso lingüístico, pero desde una perspectiva teórico-lingüística las hipótesis del lenguaje relativo son problemáticas. También sigue siendo dudoso el postulado de probar el lenguaje revelativo como el lenguaje verdaderamente oportuno, porque no se ha indicado método alguno para su realización. Una posibilidad de realización, aceptada apriorísticamente, presumiblemente no aprovechará en exceso a los concretos esfuerzos teológicos del lenguaje.

Un impulso interesante para la teoría teológica del lenguaje es el ofrecido por H. D. Bastian.<sup>10</sup> Es uno de los pocos que se han lanzado a un diálogo más detenido con la filosofía analítica. Objetivo de sus preguntas es una teoría de la comunicación o hermenéutica, próxima a la realidad y sensible a las objeciones. Con P. Tillich, es consciente Bastian de que el lenguaje religioso se siente obligado a los símbolos. El símbolo religioso se extingue cuando con su ayuda

<sup>8</sup> *Ibidem*, 568.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 568, 342.

<sup>10</sup> *Teología de la pregunta*.

<sup>7</sup> E. BISER, *Theologische Sprachtheorie*, 245.

ya no se logra experimentar la dimensión de lo “incondicionado” y de lo “profundo”. Por tanto, las imágenes de palabras son teológicamente soportables en el caso de que sean permanentemente perseguidas, liquidadas y renovadas por la pregunta, pues la pregunta arranca a las imágenes su conjurante realidad,<sup>11</sup> extirpa el mito y hace de la imagen un modelo orientativo. Es propio de la imagen una fuerza anticipatoria, lo no idéntico se conjuga con lo idéntico. La identificación se anticipa.

Los significados de los signos lingüísticos se pierden y se diluyen cuando ya no se da una experimentable relación objetiva para el utilizador de los signos. Esta “saciedad semántica”, que representa una patología lingüística, parece existir en amplios trechos del uso religioso del lenguaje. En el extrañamiento lingüístico en el sentido de Brecht se ve un factor terapéutico, esto es, un “quantum de efectuación teórico-comunicativo”.<sup>12</sup> El desgarramiento del uso situativo y del significado de la palabra se pone en el debe de la teología especulativa, que ha contribuido grandemente a la citada pérdida del significado. En la fe religiosa se ve con razón una categoría pragmática. Sin esta fe, el mundo sería, en efecto, perfectamente lógico, pero sería a la vez algo muerto desde un punto de vista histórico. Por lo demás, un “lenguaje de la fe” sólo se da en la “fantasía alingüística” de algunos teólogos.<sup>13</sup> Más bien se trata, sin embargo, de un uso teológico o religioso del lenguaje uno, tal como sabemos desde Wittgenstein.

Para Bastian, es una treta de la hermenéutica el suponer que los existenciales sean constantes hermenéuticas. Esto no es verificable desde un punto de vista lingüístico,<sup>14</sup> pero también podría verse desde otro ángulo. Si, como arriba se se-

ñaló, para la gramática generativa se dan constantes del lenguaje y del pensamiento, podrían aceptarse también constantes de la vida y de la forma de vida. Otra cosa es, si, tal vez, la hermenéutica en general y la hermenéutica teológica en particular se avienen con estas constantes. En cada caso, la hermenéutica no puede deducir de ello una pretensión de universalidad. También parece ser algo apresurado en exceso la constatación de que Wittgenstein superó la dicotomía entre fe y pensamiento.<sup>15</sup> Por lo pronto, Wittgenstein mismo no osó afirmar nunca semejante cosa. Sin embargo, cabe seguir avanzando en esa dirección desde Wittgenstein. Extremadamente importante es el intento de hacer consciente en la misma teología el abuso teológico del lenguaje.

H. Halbfas, cuya teoría lingüística ha encontrado un eco teológico muy diverso, parte del hecho de que la categoría “realidad” está siempre cualificada lingüísticamente. No hay una realidad objetiva, independiente del lenguaje. La verdad del lenguaje está referida al lugar, al tiempo y a la situación. En general, el lenguaje se halla a sus anchas en la realización vital de la inmanente “intramundaneidad”.<sup>16</sup> Frente al telón de fondo del discurso religioso del “más acá y del más allá”, se concluye que un lenguaje que no habla mundanamente en el sentido del “más acá”, no habla verdaderamente. En esta afirmación existe, por supuesto, una confusión de categorías lógicas, pues el lugar de la fe está en la única realidad, cabalmente el más acá, nuestra historia y nuestro tiempo. De ahí que el discurso sobre Dios sólo pueda ser un discurso mundano. Habría que preguntarse de inmediato si un discurso humano puede ser otra cosa que un discurso mundano.

No hay un lenguaje sacral junto o frente a la región profana del lenguaje. El discurso sobre Dios es declarado como

<sup>11</sup> *Ibidem*, 215-217.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 242.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 248.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 228.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 234.

<sup>16</sup> H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*, 67-74.

discurso de la propia perplejidad. Dios no sería el objeto, sino la verdad de este discurso. El lenguaje no es “religioso” por su tema, sino por su cualidad.<sup>17</sup> Si es observable en la iglesia el proceso de un lenguaje moribundo, ello se debe a que este lenguaje ha perdido la referencia a la realidad. Le viene la fuerza a un nuevo lenguaje de la fuerza para una nueva solidaridad de vida vivida. La comunicación religiosa tiene que ver primariamente con el mito. Ella no tiene un ámbito concreto propio; por eso, toda la realidad puede ser objeto de comunicación religiosa. Se entiende por mito todo discurso que interpreta la existencia humana. Este discurso no es verificable, pero no contradice al logos.<sup>18</sup> Se considera el discurso mítico como lenguaje insuperable y, por tanto, posible y permitido en todo tiempo. Se declara como mito lo que afecta inmediatamente al hombre. La verdad del mito no es participable a cada cual. En el mito se ve el adecuado lenguaje para la fe, es decir, el modo de comunicación religiosa, sencillamente. Estamos, pues, ante un punto de vista opuesto al de la llamada destimitización.

En otra tesis, parte Halbfas del hecho de que la “revelación” no acontece sólo en la religión, sino también en la naturaleza y en la historia. Revelación significa que las cosas y los destinos se hacen transparentes sobre el fondo de sentido que los soporta.<sup>19</sup> Por tanto, hay que contar con revelación y con milagros en la vida diaria. Toda revelación empero, habla en el mito. Este sólo puede ser vivido con sus “verdades insondables”. Es la expresión necesaria y legítima de realidades vividas religiosamente. La verdad religiosa es siempre absoluta para el creyente; sólo su expresión es relativa. Tienen, pues, su razón de ser las pretensiones de absolutez de las religiones.

Con K. Jaspers se expresa Halbfas por lo permanente

<sup>17</sup> *Ibidem*, 74-75.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 197.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 219.

del mito en el lenguaje. La traducción en simples pensamientos hace desaparecer los significados del mito. En el lenguaje mítico se ve una posibilidad primigenia e insuperable del hombre, pero el mito ha de hacerse comprensible a la vista de “experiencias concretas”. Hay que potenciar la capacidad religiosa del lenguaje, para que la dimensión religiosa de la existencia humana venga otra vez a granazón.<sup>20</sup> Son ciertamente valiosas las visiones que motivan esta teoría teológica del lenguaje. Para ella es insuficiente la tesis de Bonhoeffer del “cristianismo sin religión”, pues si la religión desaparece, no deja tras ella sencillamente nada. Se pregunta, por tanto, por un ámbito ampliado de la religiosidad. En P. Tillich parece haberse hallado ya la respuesta: la religiosidad es la “dimensión de lo profundo” en todas las dimensiones de la vida humana del espíritu.<sup>21</sup> La religión es la seriedad o el ser cogido por aquello que nos toca “absolutamente”. Es el modo de existencia que vive de la religación a un fundamento último de sentido. Por tanto, no puede estatuirse una contradicción fundamental entre revelación cristiana y religión. “El cristianismo sin religión” sería una caricatura de la existencia religiosa.<sup>22</sup>

Pese a sus razones objetivas, subsiste una cantidad de incongruencias, lógico-lingüísticas ante todo, en esta teoría teológica del lenguaje. ¿Qué decir del status lógico-lingüístico de una proposición que afirma que el discurso de Dios no es un discurso sobre Dios?; ¿o que Dios no es un objeto, sino la verdad de este discurso? Evidentemente, aquí se confunden categorías semánticas y sintácticas; o el concepto de experiencia se emplea en un sentido más amplio del que es usual en la terminología filosófica general, sin caracterizarlo, pues aquí la experiencia ya incluye la comprensión, es decir, la problemática comprensiva parece resuelta con la

<sup>20</sup> *Ibidem*, 253 s., 259.

<sup>21</sup> Cf. P. TILlich, *Symbol und Wirklichkeit*. Göttingen 1962, passim.

<sup>22</sup> H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*, 37.

experiencia y ya no aparece en absoluto. Si se establece, además, que la verdad del mito no es intersubjetiva, esto es, no comunicable a todo el mundo, tendremos que el discurso mítico tiene la deficiente tendencia del lenguaje privado. No se reconoce plenamente el significado de la intersubjetividad para el problema comunicativo.

Un amplio espacio en la teoría teológica del lenguaje lo ocupa desde hace ya tiempo el problema de una *hermenéutica teológica*. En ésta se ve una “teoría lingüística de la fe.”<sup>23</sup> El lenguaje de la fe es aquí el lenguaje de la existencia misma que se comprende, y la teología se entiende como una interpretación existencial de la fe por contacto con el tiempo mismo. El evangelio se entiende como una nueva evocación temporal, mientras que el tiempo representa, en general, la posibilidad de que el hombre llegue a ser él mismo. La existencia cristiana se sabe llamada por Jesús en el presente.<sup>24</sup> Los textos bíblicos de la fe deben primariamente interpretarnos antes de que podamos interpretarlos nosotros,<sup>25</sup> y la hermenéutica se declara como un “acontecer de la palabra” que abarca la tradición lingüística y la realidad que se encuentra.<sup>26</sup> Para la teología católica, el problema de la hermenéutica se plantea sólo en el marco de la iglesia y de su tradición.<sup>27</sup> Como lugar de la fe, no sólo se indica la “auto-comprensión” humana, sino también el ámbito “entre” el yo

<sup>23</sup> E. FUCHS, *Hermeneutik*. Bad Consstadt 1963<sup>3</sup>, 271; cf. del mismo, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*. Tübingen 1959, 68 s., 136.

<sup>24</sup> Del mismo, *Hermeneutik*, 248.

<sup>25</sup> E. FUCHS, *Das hermeneutische Problem*, en *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann (edit. por E. Dinkler). Tübingen 1964, 365.

<sup>26</sup> G. EBELING, *Wort Gottes und Hermeneutik*, en *Wort und Glaube*. Tübingen 1962<sup>3</sup>, 338; cf. H. KIMMERLE, *Metahermeneutik, Applikation und hermeneutische Sprachbildung*. Zur Grundlegung der hermeneutischen Diskussion: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) 221-236; W. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte*: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963) 90-121.

<sup>27</sup> R. MARLÉ, *Das theologische Problem der Hermeneutik*: *Bibel und Leben* 5 (1964) 95-102.

humano y el tú.<sup>28</sup> Estas teorías teológicas del lenguaje, diversificadas por pequeños matices, toman su orientación, por lo general, de los escritos de M. Heidegger, R. Bultmann y H. G. Gadamer.

La teología busca también otra orientación en las caprichosas creaciones lingüísticas de F. Ebner y M. Buber. El lenguaje se pone en estrecho contacto con la citada existencia “dialógica” del utilizador del signo. El diálogo como acontecimiento esencial ofrece al lenguaje sus estructuras internas. El hombre es una palabra hablada por Dios (Ebner). Por eso, el desasosiego del corazón humano encuentra la paz en el tú de Dios, y es desde este tú desde donde se hace posible la relación entre los hombres.<sup>29</sup> Por medio de la palabra, el hombre se hace mayor de edad ante Dios, y en Jesucristo la “existencia dialógica” del hombre se hizo manifiesta. La semejanza divina del hombre se pone en su “capacidad de lenguaje”.<sup>30</sup> Pero, en realidad, aquí ya sólo se trata de especulaciones de palabras. Por analogía a Martin Buber, se entiende el lenguaje como “llamada”. Tiene su origen, por consiguiente, en la dimensión del tú, del nombre. Dios es el “tú-originario”. La realidad se construye sobre el lenguaje.<sup>31</sup>

Cuando el problema de la comprensión ha de ser valorado para la teología, el lenguaje se entiende como concreción del ser histórico del hombre. Desde el lenguaje, y por su medio, se concretiza qué es lo que significa el ser hombre.

<sup>28</sup> H. OTT, *Existenziale Interpretation und anonyme Christlichkeit*, en *Zeit und Geschichte*, 378.

<sup>29</sup> Cf. P. BORMANN, *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Zur Phänomenologie der Sprache und des Gesprächs: *Theologie und Glaube* 49 (1959) 401-422.

<sup>30</sup> F. FRANZEN, *Ferdinand Ebners Philosophie der Sprache in ihrer theologischen Bedeutung für die Anthropologie*. Dissertation. Münster 1963, 81, 157.

<sup>31</sup> Cf. H. R. MÜLLER-SCHWEFE, *Die Sprache und das Wort*. Grundlagen der Verkündigung. Hamburg. 1961, 64 ss.

Como posibilidad de todo hablar, se ve el lenguaje como totalidad trascendental: siempre comprendemos a su través, y nos interpretamos en él e interpretamos al mundo en su conjunto. Como realidad interhumana, el lenguaje necesita de la alteridad del otro partícipe en el lenguaje. Luego, el lenguaje se describe como realidad acontecida históricamente, en cuanto que el que quiere comprender no está sobre la verdad, sino que sigue dependiente de ella.<sup>32</sup> En el proceso comprensivo se condicionan la voluntad y la comprensión. No se excluyen aquí el enfrentamiento objetivante de la realidad en la ciencia natural y el enfrentamiento hermenéutico con la propia autoconciencia. Se discute la posibilidad de la revelación desde la pregunta por el sentido: somos fundamentalmente más que lo que nosotros sabemos de nosotros. El sentido sobrepasa la simple subjetividad, apunta al total del significado, pues no hay que excluir que este sentido del poder humano de ser se atribuya en la historia a un "modo que todo lo sobrepasa". A quienes "les sucede comprenderlo", pueden llamarlo palabra de Dios y revelación. La fe tiene, pues, dos orígenes, el "acontecimiento de sentido" vivido y mi penetración en ese acontecimiento.<sup>33</sup>

Lo que se busca aquí son eslabones semánticos entre proposiciones de la fe religiosa y proposiciones del lenguaje diario. Otros autores ven en la "conciencia" el punto más íntimo de la comprensión de las proposiciones de fe;<sup>34</sup> o bien se parte del hecho de que en el mito bíblico la apertura se realiza al logos.<sup>35</sup> En el mito se ve un sentido en cuanto éste

<sup>32</sup> Cf. B. CASPER, *Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie*, en B. CASPER, K. HEMMERLE, P. HÜNERMANN, *Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge (Quaestiones Disputatae 45)*. Freiburg 1970, 33.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 38-41.

<sup>34</sup> Cf. R. SCHÄFER, *Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen protestantischen Theologie*, en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, 453.

<sup>35</sup> H. NOACK, *Sprache und Offenbarung. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie*. Gütersloh 1960, 120.

representa una forma de vida. El es la forma de un pensamiento colectivo y de una conciencia impersonal. El mito tiene una ambivalencia numinosa, regalando una íntima seguridad y, al mismo tiempo, entregando a los poderes del cosmos. El mito se transforma con la escala cultural del hombre. Como forma lingüística del espíritu humano, el mito no procede nunca de una manera caprichosa, sino que descansa sobre una auténtica experiencia. El mito cree en la realidad de las verdades divinas. Como figura real, tiene ya siempre el lenguaje un significado ideal. En la biblia cabe constatar una preeminencia del lenguaje actuante, de la profecía por tanto, frente al lenguaje afirmativo-expositivo del mito y de la teofanía. Se evidencia de este modo en la revelación la tendencia al logos, aunque la forma lingüística del mito permanece.<sup>36</sup> Como principio interpretativo para el lenguaje de la revelación se postula la fe. En la biblia se ve una interpretación de primer grado, mientras que la iglesia es una hermenéutica de segundo grado.<sup>37</sup>

Algunas investigaciones llaman la atención sobre la deficiencia lingüística en el uso religioso y teológico del lenguaje. De ahí que se censuren palabras, fórmulas de sumisión o expresiones de un mundo transformado, que resultan excesivas para las realidades. Asimismo, se cuestionan los superlativos, al igual que las simples proposiciones imperativas. Para la superación de esta deficiencia se recomienda a los utilizadores religiosos del lenguaje el estudio de la literatura moderna.<sup>38</sup> O bien, dedicarse a los problemas de comunicación religiosa. Para estos problemas no bastan los métodos puramente exegéticos. En el culto se ve una praxis

<sup>36</sup> *Ibidem*, 219, 212, 137.

<sup>37</sup> Cf. M. SCHMAUS, *Hermeneutische Grundlagen der katholischen Dogmatik*, en *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft* (edit. por V. Warnach). Salzburg 1971, 152.

<sup>38</sup> F. CALVELLI-ADORNO, *Über die religiöse Sprache*. Kritische Erfahrungen. Frankfurt 1965.

a-comunicativa<sup>39</sup> bastante problemática, según parece. Veracidad y credibilidad avanzan con más fuerza cada vez a la luz de la autorreflexión teológica sobre el propio uso del lenguaje.<sup>40</sup> Se considera a la credibilidad como el criterio fundamental para este uso del lenguaje. Incluso se alinea antes que la “verdad” conceptiva. El nexo entre lenguaje y experiencia de vida hay que articularlo más firmemente que hasta ahora: quien ya no puede decir lo que experimenta, tampoco sabrá quién es él. Se previene contra la simplificación de que el lenguaje profano pudiese reproducir experiencias religiosas: en comparación con el lenguaje profano, significa el lenguaje religioso un “más” en intensidad.<sup>41</sup>

Apenas, pues, se ha llegado en la teoría teológica del lenguaje, cultivada en el ámbito de la cultura alemana, a una discusión con la filosofía analítica, o a la aplicación de métodos analíticos. Los planteamientos e hipótesis del análisis del lenguaje son poco conocidos en la teología, o se los ignora simplemente. No pocas veces, se piensa que a través de un esfuerzo lingüístico intensificado cabría evadirse de los problemas planteados; o bien se tiene conciencia de sentirse con las espaldas bien seguras por la filosofía hermenéutica y existencial. Estímulos para un empleo de métodos analíticos los hallamos en J. M. Bochenski,<sup>42</sup> L. Bejersholm y G. Hornig<sup>43</sup> y E. Güttgemanns.<sup>44</sup> Ultimamente han sido

<sup>39</sup> H. D. BASTIAN y M. TEINER, *Hoffnungslos gestört? Probleme religiöser Kommunikation*. Düsseldorf 1971, 23.

<sup>40</sup> Cf. H. KÜNG, *Wahrhaftigkeit*. Einsiedeln 1969; W. GÖSSMANN, *Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch*. München 1970.

<sup>41</sup> W. GÖSSMANN, *Glaubwürdigkeit*, 80.

<sup>42</sup> *Logik der Religion*. Köln 1968.

<sup>43</sup> *Wort und Handlung*. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie. Gütersloh 1966.

<sup>44</sup> *Studia Linguistica Neotestamentica*. München 1971<sup>2</sup>; del mismo, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. München 1970; cf. también la revista asesorada por E. GÜTTEMANN, «Linguistica Biblica»; L. MARIN, *Sémiotique de la Passion*. Topiques et figures (Bibliothèque de science religieuse). Paris 1971; del mismo, *Sémiotique narrative*. Récits bibliques: Langages 22 (1971).

traducidas algunas obras importantes de autores ingleses, franceses y holandeses.<sup>45</sup>

## 2. La peculiaridad del uso religioso y teológico del lenguaje

### a) La discusión en los países anglosajones

A diferencia de lo que ocurre en los países de lengua alemana, en los países anglosajones se ha llegado a un diálogo intensivo entre la teología y la filosofía analítica. La teología no pudo cerrarse a los planteamientos de la semiótica. Ha ocurrido, más bien, que la ha aplicado para su propio uso lingüístico. De otro lado, la filosofía analítica no se ha quedado en su originaria actitud de rechazo frente al uso religioso y teológico del lenguaje, sino que incluso, en parte, ha hecho objeto de sus investigaciones a este uso lingüístico. Se ha llegado así a una serie de publicaciones sobre problemas del lenguaje religioso, en las que han participado tanto teólogos como teóricos del lenguaje.<sup>46</sup> El diálogo ha entrado en un estado constructivo.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Por ejemplo, W. A. DE PATER, *Theologische Sprachlogik*. München 1971; J. BARR, *Bibelexege und moderne Semantik*. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. München 1965; J. LADRIÈRE, *Rede der Wissenschaft - Wort des Glaubens*. München 1972.

<sup>46</sup> Cf. A. FLEW y A. MACINTYRE (ed.), *New essays in philosophical theology*. New York 1955; B. MITCHELL (ed.), *Faith and logic*. Oxford essays in philosophical theology. London 1957; del mismo, *Talk of God*. Royal institute of philosophical lectures 2 (1967/68), London-Melbourne-Toronto 1969.

<sup>47</sup> «Tengo la convicción de que la moderna metateología ha entrado recientemente en una era más positiva y constructiva, y de la cual, y a través del creciente acercamiento entre filósofos y teólogos, habrán de surgir sustanciosos dividendos en términos de una acrecentada comprensión de todo el complejo campo de la conceptualización, del discurso y de la lógica religiosa.» (R. S. HEIMBECK, *Theology and meaning*. A critique of meta-theological scepticism. London 1969, 260).



El problema del uso religioso del lenguaje ha sido abordado desde las más diversas disciplinas semióticas. Con el uso religioso del lenguaje se tocan continuamente el uso metafísico, el ético, el mítico y el simbólico. Problema importante es el que se refiere a la lógica del lenguaje religioso. El análisis lingüístico puede mostrar, pues, que el lenguaje puede ser significativo en más de un solo camino. El sentido que se refiere a diferentes usos del lenguaje puede darse en forma múltiple. Según esto, puede darse un “sentido” análogo, parabólico, simbólico y mítico. El lenguaje religioso se sirve de casi todas las formas lingüísticas. Emplea elementos ficticios, prescripciones, manifestaciones emocionales, declaraciones de intención, afirmaciones performativas o situacionales. La temática religiosa se describe preponderantemente en la terminología del comportamiento humano.

Es característico del uso religioso del lenguaje la afirmación no-empírica, que, en absoluto, pretende una verdad empírica. Describe, más bien, una actitud de vida (“way of life”), expresa una determinada relación frente al mundo y la vida, o sus intenciones de seguir un camino de vida. En ningún caso pueden ser consideradas aisladas de otras las afirmaciones religiosas. Tienen una coherencia lógica con afirmaciones no-religiosas. La base del lenguaje religioso consta de proposiciones que afirman una verdad no-empírica (“non truth-claiming statements”). El citado uso del lenguaje puede considerarse como una combinación entre expresión de contenido, y elementos performativos y fictivos o ficcionales.<sup>48</sup>

En un sentido más amplio no-empírico, el lenguaje religioso, puede, empero, reivindicarse como afirmativo de la verdad. La fe religiosa es un elemento interpretativo que el hombre religioso adjunta a sus experiencias. Cada experiencia

<sup>48</sup> Cf. N. H. G. ROBINSON, *The logic of religious language*, en *Talk of God*, 14 s.

es una “experiencia como”; es decir, todo se experimenta “como algo”. Esta estructura, semejante a la comprensión, subyace a toda experiencia. La fe religiosa es, pues, una semejante experiencia “como algo”. A la significancia empírica se le añade una nueva dimensión. De este modo, por ejemplo, Jesús es experimentado “como” el Señor, o la vida “como” la esfera de Dios. También para el hombre religioso se dan siempre acontecimientos ambiguos, capaces de contener significancia religiosa.<sup>49</sup> Aquí se intentan análisis epistemológicos de la fe religiosa. Su preparación hay que situarla en el Wittgenstein posterior, que describió a toda interpretación como “seeing-as”.

O bien se discute el status lógico de la fórmula de la “absolutes de Dios”. Esta fórmula aparece como problemática desde varios principios lógicos. ¿Qué pasa, pues, con la libertad del hombre? Por consiguiente, a Dios le ha de pertenecer la suprema forma de relatividad, pues un abstracto extremo ha de ser independiente de lo concreto. Ch. Hartshorn<sup>50</sup> habla por eso de una “trascendental relatividad” de Dios.

Ha de considerarse ésta como una doble trascendencia: Dios es absoluto y relativo al mismo tiempo, limitado e ilimitado, variable e invariable, individual y universal. Para tales afirmaciones hay que suponer una lógica de más de dos valores, o bien habrá de darse un uso lingüístico diferente en cada caso para el vocablo Dios. La analogía juega un papel central en este discurso de Dios. El modelo lingüístico para Dios es mi propia persona. Lo que nosotros llamamos en Dios más grande que lo que nosotros mismos somos, es siempre igual a aquello que nosotros ya conocemos. El modelo de la persona humana parece, por eso, necesario

<sup>49</sup> Cf. J. HICK, *Religious faith as experiencing-as*, en *Talk of God*, 35 s.

<sup>50</sup> *The God of religion and the God of philosophy*, en *Talk of God*, 167.

para el uso religioso del lenguaje, por cuanto no puede estarse de otra manera la relación entre hombre y naturaleza, ni la unidad y uniformidad de la naturaleza.<sup>51</sup>

Pero en modo alguno justifican y aprueban todos los investigadores el uso religioso del lenguaje en base a tales constataciones. Allí donde se aplica un criterio riguroso del sentido, los hombres religiosos se designan como “pensadores dobles”, con una doble verdad.<sup>52</sup> Al pensar en dos planos, el uso religioso del lenguaje aparece como mendaz. Hablar del amor de Dios es una huera afirmación cosmológica, pues las realidades experimentables hablan en contra. ¿Qué valor tiene entonces semejante amor? O bien Dios no puede contener el mal, o bien no lo quiere. Si no lo puede, no es omnipotente. Si no lo quiere, no es bueno.<sup>53</sup> En la llamada “teología de la muerte de Dios” de los años 60 nos encontraríamos ante el intento poco venturoso de huir del problema de la verificación.<sup>54</sup>

Con estas preguntas hay que abordar ya más de cerca los problemas particulares del uso religioso del lenguaje. ¿Qué hay de este uso lingüístico en sí, y en qué consisten sus peculiaridades? Para el análisis, Dios no es de interés, sino el hablar de Dios (proposiciones-D). El análisis no está movido por la pregunta de si hay que verificar empíricamente la existencia de Dios; más bien pregunta si la proposición “Dios existe” puede emplearse para hacer una afirmación empíricamente verificable. Se trata, pues, de preguntas de segundo orden, de problemas metalingüísticos. Para un análisis lógico del lenguaje religioso, una meta-teología, son necesarias ciertas distinciones en el uso del lenguaje: si las proposiciones-D se explican como “carentes de sentido”, puede querer indicarse con ello tanto como que son incom-

prensibles, o no plausibles, o que son irrelevantes. Una proposición no hay que equipararla con una afirmación (statement), pues una proposición no sólo debe expresar un enunciado. Hay que distinguir entre una afirmación actual y una putativa, así como entre una genuina y una inauténtica. Un criterio no es igual a evidencia. Las condiciones de verdad para una proposición hay que distinguirlas de sus procedimientos de comprobación. No por el mero hecho de ser cognitivamente con significado es ya comprobable, y a la inversa. La comprobabilidad puede simplemente darse en principio, así como en la praxis real. Algo puede ser comprobable exclusivamente y no exclusivamente, directa o indirectamente. Es fácil confundir los presupuestos y la necesaria consecuencia de un estado de cosas o la no plausibilidad y la irrelevancia. La identificación es posible como pensable y como experimentable.<sup>55</sup>

Ahora se plantea la pregunta de si las afirmaciones en el uso religioso del lenguaje hay que articularlas cognitiva o no-cognitivamente. Para un grupo de investigadores que definen el uso religioso del lenguaje como no-cognitivo, los signos religiosos del lenguaje se fundan exclusivamente en acciones o emociones. En tal caso, tendrán una función preponderantemente ética y expresan intenciones y comportamiento. En la religión se ve primariamente una actividad humana, pero desde un punto de vista lógico, en un uso no cognitivo del lenguaje las proposiciones y afirmaciones pueden no ser ni verdaderas ni falsas. También en el uso religioso del lenguaje los signos lingüísticos tienen un contexto primario, esto es, secular y un contexto secundario o religioso. En Jesús se ve el fundamento de las afirmaciones-D, pues él da una nueva visión y un nuevo modo de aperccepción del mundo. Si en el uso religioso del lenguaje no se da una diferencia experimentable entre afirmaciones ver-

<sup>51</sup> Cf. P. A. BERTOCCHI, *The person God is*, en *Talk of God*, 187 s

<sup>52</sup> A. FLEW, *New essays in philosophical theology*, 108.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 167.

<sup>54</sup> G. N. A. VESEY, en *Talk of God*, XV.

<sup>55</sup> R. S. HEIMBECK, *Theology and meaning*, 12 s.

daderas y falsas, sus proposiciones serán en tal caso cognitivamente insignificativas y no habrá afirmaciones reales, pues entonces sólo puede tratarse de una interpretación no verificable de una experiencia, o incluso la verificación se desplazará al tiempo escatológico.<sup>56</sup> Si generalmente se consideran las proposiciones-D como una expresión no-cognitiva del sentimiento y de la moral, desaparecerán realmente las dificultades lógicas. La cuestión es sólo si esta solución hace justicia al uso religioso del lenguaje.

Frente a esto, otro grupo de investigadores busca evidenciar las proposiciones religiosas, al menos en parte, como cognitivamente con significado. Si por principio los meta-teólogos escépticos habían considerado en un primer momento como insignificantes a las proposiciones-D, ya que eran inverificables, posteriormente se adscribió a estas proposiciones un sentido no-cognitivo, pues todo lo que se utiliza en el lenguaje tiene un significado. O bien las proposiciones teológicas cognitivamente-significantes fueron designadas como falsas, y, en tal caso, se trataba de un escepticismo de primer grado, o bien fueron consideradas estas proposiciones como no-cognitivas, y, en tal caso, no eran ni verdaderas ni falsas. Si una proposición-D es considerada como no cognitivamente significativa, tampoco habrá posibilidad alguna de distinguir bajo qué condiciones es verdadera o falsa una afirmación con una proposición-D. Frente a esto, Heimbeck presenta la tesis siguiente: si una afirmación con una proposición religiosa tiene como consecuencia otra afirmación que sólo es falsificable conclusivamente sobre una base empírica, también será conclusivamente falsificable.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Cf. J. HICK, *Philosophy of religion*. Englewood Cliffs 1963, 94 s.; A. FLEW, *Divine omnipotence and human freedom*, en *New essays in philosophical theology*, 144-169; I. M. CROMBIE, *The possibility of theological statements*, en *Faith and logic*, 31-83.

<sup>57</sup> R. S. HEIMBECK, *Theology and meaning*, 37, cf. también J. J. SMART, *Metaphysics, logic and theology*, en *New essays in philosophical theology*, 12-27.

El uso religioso del lenguaje se considera aquí como lógicamente heterogéneo. Ahora bien, la cuestión de la comprobabilidad de los significados está estrechamente unida con el sentido cognitivo o no cognitivo de las proposiciones. Si la comprobabilidad se considera como condición necesaria para un significado cognitivo, las proposiciones religiosas no tendrán ciertamente sentido alguno. Ahora bien, este riguroso criterio de comprobabilidad no parece ser indispensablemente necesario. Si se puede mostrar que las afirmaciones-D tienen consecuencias e incompatibilidades necesarias, que reflejan sus condiciones de verdad y falsedad, entonces el criterio de comprobabilidad no será necesario. Al tener los enunciados religiosos sus genuinos procedimientos de comprobación, así como sus necesarias consecuencias e incompatibilidades, pueden ser considerados como afirmaciones actuales cognitivamente significantes.<sup>58</sup> La opinión contraria confunde, según Heimbeck, o evidencia y criterio, o no distingue entre el fundamento para la fe en una afirmación y las condiciones de esta afirmación. Las afirmaciones religiosas, que en sentido riguroso son aquellas que emplean la palabra "Dios" o que están en relación a esa palabra, han de ser aún más exactamente clarificadas. Entre éstas las hay con consecuencias y exclusividades empíricas (D 1), y otras sin esas consecuencias y exclusividades (D 2). La proposición: "Jesús de Nazaret vivió en Palestina y murió en la cruz" es una afirmación-D 1. La proposición: "Jesús fue resucitado por Zeus", cabe reconocerla como una afirmación-D 2, sin consecuencias empíricas, pero con incompatibilidades lingüísticas. Zeus no cuadra en el sistema lingüístico de Jesús.

Aparece aquí una regla de incompatibilidad y un relator semántico. Si las consecuencias empíricas de proposiciones religiosas son conclusivamente falsificables, entonces obte-

<sup>58</sup> R. S. HEIMBECK, *Theology and meaning*, 76; cf. también F. B. DILLEY, *Metaphysics and religious language*, 3.

nemos en D 1 una auténtica afirmación. Las afirmaciones-D 1, empero, constituyen el fundamento para el entero sistema religioso del lenguaje, mientras que las afirmaciones-D 2 deducen su justificación de las afirmaciones-D 1. Si las consecuencias empíricas son falsificables desde afirmaciones D 1 en el camino de la conclusión, entonces también serán verificables sus incompatibilidades empíricas en el mismo camino. La falsificación de afirmaciones-D 1, que se da cuando algunas configuraciones empíricas están en cuestión frente a las configuraciones-D, es más bien una “disverificación”. También se dan situaciones comparables, según Heimbeck, fuera del uso religioso del lenguaje.<sup>59</sup>

Si Dios es identificado en la experiencia, se dará una modélica configuración-D. Está compuesta de una familia de características. Es visible por datos, constituyendo un manojo de signos para la próxima conclusión-D. Semejante configuración-D se deduce del entero sistema religioso del lenguaje y tiene la función de probar ciertas afirmaciones en el sistema. El significado cognitivo puede ser aceptado en las proposiciones religiosas por cuanto, para una parte de las afirmaciones-D (D 1), se da comprobabilidad en el más amplio sentido de la palabra, existiendo consecuencias e incompatibilidades inalienables en el sistema religioso del lenguaje y, finalmente, porque las proposiciones-D son comprensibles en un marco cognitivo. Indiscutiblemente, hay un gran grupo de proposiciones religiosas que no tienen sentido cognitivo alguno.<sup>60</sup>

En la exposición semiótica de Ch. W. Morris, el discurso religioso es, según el modelo de su designación, “prescriptivo”, y según su uso lingüístico, “incitativo”. La adecuación incitativa queda en su fuerza convincente. Según esto,

<sup>59</sup> Cf. R. S. HEIMBECK, *Theology and meaning*, 192 s.

<sup>60</sup> «El metateólogo escéptico puede, al parecer, obtener su victoria sólo al precio de perder el contacto semántico con el verdadero pueblo con el que desea dialogar» (R. S. HEIMBECK, *Ibidem*, 259).

el discurso religioso prescribe modos de comportamiento que, frente a otros, tienen una preeminencia. En cuanto orientación total del utilizador del signo, éste busca la concordancia con el mundo y la naturaleza. La adecuación en el uso religioso del lenguaje se presenta cuando el utilizador del signo puede iluminar su vida en un determinado medio, orientándose según algunos contenidos de este juego lingüístico. Al existir entre los utilizadores de los signos una necesidad en tal orientación, y al no darse disminución alguna de esta necesidad, el uso religioso del lenguaje sigue independientemente de los descubrimientos científicos.<sup>61</sup> Si ya no se da más la adecuación de un juego religioso del lenguaje, emergerán nuevos profetas y nuevos modos de vida.

Los signos pueden ser patológicos tan pronto como lo sea su contexto de comportamiento. Esto puede ser particularmente claro en los signos religiosos del lenguaje. Si estos signos ya no son adecuados al comportamiento social de una sociedad, serán sólo utilizados por un subgrupo de tal sociedad. Si este subgrupo quiere expresar con ello un status privilegiado, se levantará contra cualquier cambio en los signos. En ese proceso de rechazo de un cambio de signos devenido necesario por el contexto de comportamiento, la inadecuación de los signos puede pasar imperceptiblemente a la esfera de la patología social. En tal caso, la comunicación está perturbada. El comportamiento patológico social raras veces se resuelve a través de los signos lingüísticos, pero sí contribuyen esencialmente a su perpetuación.<sup>62</sup> El problema del cambio obstaculizado de los signos en el uso religioso del lenguaje se da constantemente. Los signos primarios que la vida necesita son creados en el frente de la misma.

<sup>61</sup> «En su complejidad, el ser humano necesita alguna actitud central que le dé su orientación, y la importancia de la religión deriva de su intento por llenar estas necesidades» (CH. W. MORRIS, *Signs, language*, 148).

<sup>62</sup> Cf. CH. W. MORRIS, *Ibidem*, 212.

Aunque la división morrisiana de los diversos modos de habla es muy imprecisa y, por tanto, insuficiente, ha hecho hincapié con razón en que una separación total entre uso lingüístico religioso y metafísico es irrealizable sobre una base semiótica.

El estricto análisis verificacional significaría la eliminación del uso teológico del lenguaje,<sup>63</sup> pues las afirmaciones teológicas no son empíricamente falsificables. Ahora bien, la teoría del análisis verificacional, que contempla en la verificación el criterio del sentido, ve la función primaria o exclusiva del lenguaje en la información, permitiendo sólo las proposiciones analíticas y las sintéticas en cuanto cognitivamente con significado. Pero, frente a esto, hay evidentemente aún otras funciones del lenguaje además de la función informativa: v. gr., la imperativa, la interrogativa, la performativa, etc. El análisis verificacional no hace justicia en absoluto a estas funciones. En su lugar ha de entrar para éstas un análisis funcional que ilumine el uso diferente del lenguaje. Esta forma de análisis, iniciada por el “segundo” Wittgenstein, y proseguida, sobre todo, por J. L. Austin y G. Ryle, también es aplicable al uso teológico del lenguaje.

Son muy variadas las definiciones del discurso religioso. Para R. B. Braithwaite, el lenguaje religioso es una aserción moral, concretamente una “ética agapeística”.<sup>64</sup> Para R. M. Hare, es una determinada manera de ver.<sup>65</sup> J. Wisdom lo llama una técnica para llevar a los hechos rasgos interpretativos.<sup>66</sup> Para W. Zuurdegg, es un lenguaje no lógico, un

<sup>63</sup> Un análisis parecido exige, por ejemplo, A. J. AYER, *Language, truth and logic*. London 1967; o D. COX, *The significance of christianity*: Mind 59 (1950) 210; o T. H. MCPHERSON, *The existence of God*: Mind 59 (1950) 547.

<sup>64</sup> *An empiricist's view of the nature of religious belief*. Cambridge 1955.

<sup>65</sup> *Religion and morals*, en *Faith and logic*, 180.

<sup>66</sup> *Gods*, en *Logic and language*, I (ed. por A. Flew). Oxford 1953.

lenguaje que exige convencimiento.<sup>67</sup> En el discurso teológico se trata, en verdad, de un uso muy complejo del lenguaje, al que sólo pueden hacer justicia unos análisis funcionales muy precisos.<sup>68</sup>

## b) *El uso simbólico del lenguaje*

Con el uso religioso del lenguaje están íntimamente unidos los símbolos y los sistemas simbólicos. Las opiniones sobre el uso simbólico del lenguaje difieren mucho.<sup>69</sup> Echemos ahora un vistazo a algunas de estas opiniones. Los símbolos mueven al sujeto comprendiente a representarse un objeto. Pueden funcionar en forma denotativa y en forma connotativa. La primera manera se da cuando hay que establecer una relación entre símbolo y objeto. La segunda, cuando se aprehenden las propiedades intencionales del objeto.

S. Langer distingue dos formas fundamentales del símbolo, los símbolos “discursivos” y los “presentativos”. El símbolo verbal, esto es, el símbolo discursivo no es el único que utilizamos. También hemos de considerar los símbolos no-verbales. Estos no ofrecen sus partes constitutivas una detrás de la otra, como los símbolos-palabra, sino al mismo tiempo. Un lenguaje de símbolos sin palabras es, ciertamente, intraducible; pero allí donde actúa un símbolo posee un

<sup>67</sup> *An analytical philosophy of religion*. Nashville 1958.

<sup>68</sup> Cf. también F. FERRÉ, *Language, logic and God*. London 1962.

<sup>69</sup> Cf. para esto C. K. OGDEN y I. A. RICHARDS, *The meaning of meaning*. London 1923; R. M. EATON, *Symbolism and truth*. Cambridge/Mass. 1925; E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III. Berlin 1923, 1925, 1929; A. N. WHITEHEAD, *Symbolism: its meaning and effects*. New York 1959-1927; G. STERN, *Meaning and change of meaning*. Bloomington/Ind. 1931; S. K. LANGER, *Philosophie auf neuem Wege*. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt 1965 (edición inglesa: *Philosophy in a New Key*. Cambridge/Mass. 1942); cf. E. SAPIR, *Symbolism*, en *Encyclopedia of the social sciences*, 14.

significado. Según Langer, toda nueva experiencia despierta primeramente en nosotros una expresión metafórica. El lenguaje como tal tiene en su articulación de la realidad un tono simbólico fundamental.<sup>70</sup> En la simbolización se ve una clave para la existencia humana: en el proceso de “ideación” la experiencia se traduce a símbolos. Más exactamente, el material posibilitado por los sentidos se elabora en símbolos. En este proceso se ve un original proceso de la vida humana. La transformación simbólica de la experiencia se hace clara particularmente en el ritual, “cuna del lenguaje”. La metáfora se designa aquí como principio vital del lenguaje.<sup>71</sup> La lectura verbal-literal del símbolo es un desconocimiento de su peculiaridad y de su correcto uso en el lenguaje.

Dentro del símbolo está encajado el mito. E. Cassirer ve en éste una orientación primigenia del espíritu, una manera independiente de configuración de la conciencia. Llama al mito una “forma de vida”.<sup>72</sup> En él se reflejan la cultura y los modos sociales del comportamiento. Puede contener tanto significados con un equivalente lógico, como significados sin ese equivalente lógico. Según esto, hay que encuadrarlo o como significante o como transsignificante.<sup>73</sup> En este sentido, el mito no es un simple reflejo del ser, sino su constitutiva elaboración y exposición.

No aparece en él una simple representación, sino que intenta una real identidad. La imagen no sólo representa la cosa, es la cosa. Previo al mito está el ritual cáltico-religioso. Complementa éste los símbolos vitales y se entiende co-

<sup>70</sup> S. K. LANGER, *Philosophie*, 114 s.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 143, 57, 33.

<sup>72</sup> E. CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, II. Das mythische Denken. Berlin 1925, 31. Es interesante que Cassirer emplea aquí la misma palabra que Wittgenstein utiliza en conexión con su teoría del juego del lenguaje; cf. también E. NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich 1949.

<sup>73</sup> Cf. C. J. GULIAN, *Mythos und Kultur*. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Wien 1971, 118.

mo una gradual contemplación interior de la estructura esencial de la vida humana. Pueden contribuir a esto casi cada objeto, cada actitud y cada acontecimiento. Todo depende de su empleo. La naturaleza toda se convierte en ámbito de dominio del ritual. De ahí que sus conceptos sean universales. La tribuna del mito es el mundo real: lo que simboliza pertenece a éste.<sup>74</sup>

Del sentimiento mítico de unidad y de vida surge algo así como un sentimiento de la propia dignidad. El mito y el ritual poseen auténticas fuerzas impulsivas. E. Cassirer intenta distinguir dos de estas fuerzas fundamentales: una construye constantemente el mundo mítico de las imágenes, la otra empuja imperturbablemente más allá de este mundo de símbolos. El proceso de destrucción se patentiza como proceso de autoafirmación. Sólo estas dos fuerzas en constante interacción evidencian el “verdadero contenido de la forma mítico-religiosa”.<sup>75</sup> Desde una perspectiva histórico-evolutiva, cabe distinguir aquí tres estadios de las formas del lenguaje: el estadio mímico, el analógico y el simbólico. En estos tres estadios aumenta la diferencia entre el signo y el “contenido intuitivo”. Entra en posesión al abrir el signo al objeto. El mito aún no distingue entre existencia humana y significado. Esta distinción la adscribe Cassirer sólo a la religión. Se ofrece, pues, una delimitación. La religión emplea imágenes sensuales y signos como medios de expresión. Se adquiere en ella una nueva relación al todo de la realidad, aunque las formas míticas continúen como potencias demoníacas. El conflicto entre un puro “contenido del sentido” y una expresión plástica no se aquieta jamás. De buscar nuevas formas para la expresión religiosa, no podrán desprenderse sino de la materia mítica.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Cf. S. K. LANGER, *Philosophie*, 157 s.

<sup>75</sup> E. CASSIRER, *Philosophie*, II, 292.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 305; cf. P. RICOEUR, *Guilt, ethics and religion*, en *Talk of God*, 100-117.

El lenguaje religioso sabe de su carácter de símbolo. De ahí que siempre esté en camino en la explicación de sus símbolos. Para más de una teoría teológica del lenguaje, el mito está aquí de camino al logos. El símbolo invita al pensamiento. La aspiración más allá del mundo mítico de las imágenes se considera como un momento fundamental del proceso religioso del lenguaje. Sin embargo, permanece el involucramiento con el mundo de las imágenes. En el uso religioso del lenguaje, todo lo físico y lo material se convierte en parábola: ninguna cosa o acontecimiento significa ya a sí mismo. Todo deviene indicación de otra "cosa". La tensión entre sentido e imagen es inherente a la esencia del uso religioso del lenguaje.<sup>77</sup>

Los símbolos, por tanto, no son ni verdaderos ni falsos. Su uso en el lenguaje sólo puede ser correcto o incorrecto. Si quieren seguir siendo activos entre los utilizadores lingüísticos de los signos, deben tener una referencia a los hechos. Para Langer, una perturbación del proceso de los símbolos es un bloqueo del espíritu: una vida sin ritual pierde su anclaje espiritual. La destrucción de los símbolos vitales le parece peligroso.<sup>78</sup> La adecuación de un sistema de símbolos sólo puede constatarse por un camino pragmático, pues los símbolos tienen efectos en la praxis de comportamiento de sus utilizadores. Como abstracciones de unidades mayores, en parte representan un aspecto selectivo, en parte el todo. Sólo en una determinada perspectiva son significativos. Para quien no comparta esta perspectiva, carecerán de todo sentido. Asimismo, sólo son comprensibles cuando se da una experiencia que es semejante a la experiencia causante de su origen.

También el llamado "estructuralismo" ha apuntado a la permanente importancia del mito en el lenguaje, aunque su

<sup>77</sup> Cf. P. RICOEUR, *Guilt*, 111; E. CASSIRER, *Philosophie*, II, 30 ss.

<sup>78</sup> S. K. LANGER, *Philosophie*, 285.

método taxonómico parezca hoy muy problemático.<sup>79</sup> Tenemos, pues, que C. Lévi-Strauss llama al mito una parte constitutiva del lenguaje en el que se ha soltado el sentido del trasfondo del lenguaje.<sup>80</sup> Ha sido R. Barthes, sobre todo, quien se ha ocupado del análisis lingüístico del mito. Llama al mito un sistema secundario de signos, desplazado, que edifica sobre una cadena semiológica lingüístico-objetiva: lo que en un lenguaje no mítico funciona como signo ("signe"), en el mito se convierte en denotans ("signifiant"). En el lenguaje de los mitos experimenta la humanidad sus significados, esto es, sus deseos.<sup>81</sup> El "denotans" del mito es de doble sentido; es al mismo tiempo sentido y forma. Por eso acontece en el mito un incesante juego de ocultamiento entre estas dos magnitudes. R. Barthes ha llamado particularmente la atención sobre el hecho de que nosotros en nuestro lenguaje generamos ininterrumpidamente nuevos mitos. Algunos de estos mitos de cada día han sido analizados por él. Podría concluirse de esto que no parece posible una eliminación del mito, y sólo tendría como consecuencia generar constantemente nuevos mitos.

Volvamos otra vez a los símbolos religiosos. Estos no describen a Dios; lo que hacen más bien es despertar entre los utilizadores de los signos aquellas experiencias relacionadas con las experiencias originarias que provocan los símbolos. Si Dios es absolutamente "otra cosa" que nuestras realidades y circunstancias experimentables, habrá que concluir que los símbolos religiosos no tendrán una función descriptiva. De suponer para ellos una función descriptiva, Dios no sería el totalmente otro.<sup>82</sup> Aquí la teología aboca a un

<sup>79</sup> Ante todo, es criticado fuertemente por los representantes de la «Gramática generativa»; cf. J. J. KATZ, *Philosophy of language*, 33 ss.

<sup>80</sup> Cf. G. SCHIWWY, *Der französische Strukturalismus*. Mode, Methode, Ideologie. Reinbeck 1969, 72 s.

<sup>81</sup> Cf. R. BARTHES, *Mythologies*. Paris 1957, 219; del mismo, *Critique et vérité*. Paris 1966, 72 s.

<sup>82</sup> Cf. F. B. DILLEY, *Metaphysics and religious language*, 113 s.

callejón sin salida al intentar adentrarse en el fideísmo. Cuando “misterio” y “paradoja” de la fe se convierten en símbolos defensivos, la comunicación queda interrumpida al menos de una parte, y el juego del lenguaje así realizado sufre una invariable pérdida en su significado.

Se evidencia aquí como algo problemático el programa misional de la llamada “desmitologización”, pues en ésta no se tiene bastante en cuenta la peculiaridad de la forma mítica y simbólica del lenguaje, ya que se acepta que se perturba la comunicación a través del uso mítico-simbólico del lenguaje, y que sólo con la renuncia a este uso lingüístico se eliminarán las interferencias. Pero no se tiene en cuenta, en absoluto, en ese programa la función comunicativa de equilibrio que supone el lenguaje mítico y simbólico. Se renuncia ahí a todo tipo de análisis. Sus posibles resultados se anticipan como algo conocido. El más importante hilo conductor de la desmitologización es una orientación filosófica de la que se espera una decisiva ayuda para la fe y para la comprensibilidad de su lenguaje. Ahí se soporta la renuncia a los eslabones lógicos y semánticos entre el uso religioso y no religioso del lenguaje. El discurso sobre el ser-totalmente-otro de Dios y la renuncia a una “teología natural”<sup>83</sup> hacen ciertamente que el discurso religioso esté inmunizado hacia afuera, pero con ello este discurso se alinea en la senda de un lenguaje privado. El proceder desmitologizador puede interrumpirse en cualquier punto arbitrario. No pueden indicarse límites plausibles a esta interrupción.

La insuficiencia de la llamada “teología dialéctica”, con su carácter lingüístico-privado, se pone en evidencia en un diálogo con la filosofía analítica. La teología se entiende fundamentalmente aquí como una perspectiva simbólica: la fe religiosa contempla las realidades bajo la perspectiva de la

<sup>83</sup> Pues ésta busca un puente entre el uso racional del lenguaje y el simbólico.

pregunta humana por la libertad, el cumplimiento y el dominio de la vida. La fe religiosa se entiende como una interpretación determinada de la existencia humana. En analogía a R. M. Hare, P. M. van Buren ha designado los juicios religiosos como una expresión de actitudes vitales y de modos sociales de comportamiento. Como respuesta al desafío del análisis del lenguaje, ha propuesto una reordenación de las preguntas teológicas. El lenguaje de la fe es para él una combinación de un lenguaje perceptivo y de un lenguaje obligatorio. En situación de percepción y de obligación, el hombre religioso acude al vocablo “Dios”. Según eso, las afirmaciones religiosas son primariamente asentimiento a una determinada manera de actuación y obligación respecto a una precisa actitud de vida.<sup>84</sup>

En analogía a la teoría wittgensteiniana del lenguaje, habla van Buren de “formaciones lingüísticas”. Las afirmaciones religiosas de fe hay que interpretarlas como afirmaciones que expresan, describen y comentan una particular manera de vida. Como norma de esta perspectiva cristiana se aporta una serie de sucesos en torno a Jesús de Nazaret. La pluralidad de nuestras experiencias produce una pluralidad de la comprensión. Por eso hay muchas maneras para decir cómo es el mundo o cómo es experimentado. La fe religiosa es una manera así de visión del mundo o de experiencia de la vida. Qué es el mundo no sólo es expresable en el lenguaje de las “mesas y las sillas”, sino también en el lenguaje del comportamiento y de las disposiciones. En éste hay que situar el lugar del discurso religioso.<sup>85</sup> Es un hecho que van

<sup>84</sup> P. M. VAN BUREN, *The secular meaning of the Gospel*. New York 1963; cf. H. VAN AUSTIN, *Die Gottesfrage in der amerikanischen Theologie der Gegenwart*. Zeitschrift für Theologie und Kirche 64 (1967) 328.

<sup>85</sup> P. M. VAN BUREN, *On doing theology*, en *Talk of God*, 52-71; cf. A. N. WILDER, *Das Wort als Anrede und das Wort als Bedeutung*, en J. M. ROBINSON y J. B. COBB, *Die Neue Hermeneutik*. Neuland in Theologie, 2. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen. Stuttgart-Zürich 1965, 253-281; cf. J. B. COBB, *Glaube und Kultur*, en *Ibidem*, 282 ss.



Buren contribuyó con otros a la llamada “teología-de-la-muerte-de-Dios”. En esta teología se aceptan y se repiten burdamente algunas decisiones previas empiristas del análisis del lenguaje y no se llega a ninguna perspectiva digna de notarse en el uso simbólico, metafísico y mítico del lenguaje. Esto ha estimulado el miedo de la teología respecto a los métodos semióticos, fortaleciéndola en sus estrategias tendientes a una inmunización.

c) *Teorías analíticas del lenguaje en la teología*

De J. R. Ramsey vienen importantes impulsos para la formación analítica de teorías sobre el uso religioso del lenguaje.<sup>86</sup> Parte Ramsey del hecho de que el sentido de las afirmaciones metafísico-teológicas sólo puede ser entendido rectamente si se las fundamenta en una “disclosuresituation”. Esa situación comporta lo observable y “más que” lo observable. Podemos llamar a semejante situación una situación de apertura en la que se abre algo espontáneamente y algo “relampaguea”. Es tan rico el lenguaje común, que también se puede hablar sobre algo que no se puede ver. La situación de apertura tiene algo que ver con la intuición y con la visión espontánea. Comienza siempre invocando hechos experimentables y controlables. Estas realidades son de tal especie que generan una comprensión: la situación se pone en movimiento y toma profundidad; la luz aparece para cada cual. Lo que se desvela es más amplio que lo dado verificable, pero no es independiente de ello. El lenguaje con el

<sup>86</sup> *Religion and science: conflict and synthesis*. Some Philosophical Reflections. London 1964; del mismo, *Religious language*. An empirical placing of theological phrases (The Library of Philosophy and Theology). London 1957; del mismo, *On being sure in religion*. London 1963; del mismo, *Models and mystery*. London 1964; del mismo, *The intellectual crisis of british christianity*. Theology 68 (1965) 109-111, 353; del mismo, *Christian discourse*. Some Logical Explorations. Oxford 1965.

que uno habla sobre lo descubierto, es algo singular. Tiene su propia lógica interna.<sup>87</sup>

El paradigma para el uso religioso del lenguaje es, según Ramsey, la situación en la que se habla de lo “observable y más”, y en la que se es consciente de sí mismo. La particularidad del lenguaje religioso debe ser contrastada claramente con el lenguaje común. Cuando aquél se aclimata en una situación de apertura, ya no podrá leerse en forma sencillamente descriptiva. A la apertura se añade el “modelo” que posibilita hablar articuladamente sobre lo descubierto. Semejante modelo de una situación que nos es familiar indica el rumbo donde alcanzar la apertura. El functor de semejante modelo, el “qualifier”, indica que se trata de un uso singular del lenguaje, no descriptivo.<sup>88</sup> El hablar sobre Dios se caracteriza por superar todo lo observable, estando, sin embargo, unido a esto. Se expone aquí la tesis de que Dios sólo se da en una situación de apertura. Como puente a esta afirmación se propone la idea de que también la “mismidad” personal y el “yo” se dan sólo en una especie de apertura,<sup>89</sup> y no que sea algo descriptible directamente. La propia “mismidad” se descubre sólo en la respuesta a una “llamada objetiva”. Cuantos más modelos y situaciones de apertura presidan nuestro hablar sobre Dios, tanto mejor habrá de ser.

Frente al procedimiento conclusivo, la preferencia se pone en la intuición. Anécdotas que generan situaciones de apertura se designan como los mejores argumentos. Se aspira a una metafísica que se preocupe más por lo concreto que por lo abstracto.<sup>90</sup> En las pruebas tradicionales sobre Dios se ven técnicas susceptibles de originar situaciones de

<sup>87</sup> J. T. RAMSEY, *Religious language*, 20, 62; cf. F. FERRÉ, *Language, logic and God*; véase también D. LEWIS, *Philosophy of religion*. London 1965, 103 ss.

<sup>88</sup> J. T. RAMSEY, *Religious language*, 79 s.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 42 ss.

<sup>90</sup> J. T. RAMSEY, *Contemporary philosophy*, 50.

apertura. Un hablar aproximadamente adecuado sobre Dios sólo se logra cuando se emplean la mayor cantidad de modelos posible. Así, por ejemplo, se señalan en la teología cristiana muchas imágenes diferentes sobre Dios; el mismo Jesús emplea muchas parábolas diferentes para el reino de los cielos. El habla religiosa será tanto más aceptable para la razón, cuanto más se pueda comprobar cada uno de sus modelos en conexión con otros modelos nos religiosos. También el significado de la expresión religiosa hay que encontrarlo en su uso. Los criterios de consistencia con otras expresiones del mismo juego lingüístico y de la idoneidad empírica son aplicables, aunque en forma algo debilitada, a esta expresión.<sup>91</sup>

Los “cualificadores” en el lenguaje religioso son las palabras que salvan la trascendencia. El método de la idoneidad empírica (“empirical fit”) debe preservar a la teología del dilema de la verificación. Si las afirmaciones religiosas son rigurosamente verificables, su contenido no será trascendente; si no son verificables, no tendrán ningún contenido real. El hablar sobre Dios acontece “evocativamente”: genera algo. Esta producción es más que lo observable y de ahí que no sea representable en forma puramente descriptiva. Por eso no cesa de ser un hecho. El carácter evocativo del discurso religioso es su particularidad. Este discurso reclama consecuentemente una respuesta. A una llamada objetiva, el creyente contesta con una total entrega (“total commitment”). Quien habla sobre Dios, quiere generar situaciones de apertura en las que se da lo observable y más que esto. El lenguaje religioso no quiere tanto probar como dejar ver. Por ser evocativo, da a reconocer algo y apunta a los hechos. Por ser transformante, intenta alcanzar algo.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> J. T. RAMSEY, *Talking about God*, en *Mith and symbol* (edit. por F. W. Dillistone). London 1966, 76-97.

<sup>92</sup> Cf. W. A. DE PATER, *Theologische Sprachlogik*, 48.

Esta teoría de Ramsey contiene, ciertamente, observaciones muy valiosas sobre el uso religioso del lenguaje y podría ser aceptable también en su conjunto para la teología misma. Por supuesto que también contiene algunas incongruencias en el aspecto analítico: ¿qué es, hablando en verdad, la “llamada objetiva” en el lenguaje religioso? Algo vago sigue siendo también ese empírico “más que”, cómo conecta con éste y si es y en qué medida descriptible. Tampoco se pasa esta teoría sin el recurso a la intuición. Pese a todo, posee esta teoría un alto valor explicativo para el fenómeno del lenguaje religioso y para la autocomprensión teológica.

Un influjo persistente en las teorías teológicas del lenguaje es el ejercicio por la teoría analítica de John L. Austin. Sus dos libros *How to do things with words* y *Other minds* aparecieron sólo como elaboraciones póstumas de sus cursos profesados en Oxford.<sup>93</sup>

Su contribución más importante es la teoría filosófico-lingüística de los actos del habla, que se halla en el primero de los libros citados. Con esto se adquiere una distinción entre afirmaciones lingüísticas y enunciaciones “performativas”. El concepto “performativo” viene del verbo “perform” que, por lo común, acompaña a una acción. Con ello quiere señalarse que la expresión o enunciación de una proposición es el producto de una acción y que puede efectuar algo. Austin quiere contribuir con esto a la clarificación de la pregunta

<sup>93</sup> J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, en *The William James lectures delivered in Harvard University in 1955* (edit. por J. O. Urmson). Oxford 1962; del mismo, *Other minds*, en *Philosophical papers* (edit. por J. O. Urmson y G. J. Marnock). Oxford 1966, 44-84; del mismo, *Performatif-constatif*, en *La philosophie analytique* (Cahiers de Royaumont, Philosophie No. IV). Paris 1962, 271-304 (edición alemana: *Performative und konstatierende Äusserungen*, en R. BUBNER, *Sprache und Analysis*. Göttingen 1968, 140-153); del mismo, *Performative Utterances*, en *Philosophical papers*, 220-239; cf. para esto, E. VON SAVIGNY, *Philosophie und normale Sprache*. Eine kritische Einführung in die «ordinary language philosophy». Freiburg-München 1969.

de qué sea el uso de una enunciación, pues también para él, como, en general, para la filosofía del lenguaje normal, el significado de expresiones lingüísticas consiste en su uso.

Si uno hace una enunciación, tendré que preguntar: ¿qué hace con esta enunciación?; ¿cómo la utiliza? Pues puede con una y misma enunciación hacer cosas diversas. Así, por ejemplo, la enunciación: “mañana vengo”, puede ser una comunicación, o una promesa, o un aviso, y hasta una amenaza. Depende únicamente de su uso. Por ese motivo, Austin distingue diversas posibilidades de caracterizar la enunciación: habremos de vérnoslas con un “acto locucionario”, cuando atendemos al contenido de una enunciación, cuando simplemente relatamos aquello que un hablante ha dicho. Cuando relatamos qué es lo que ha hecho el hablante con su enunciación, si es que ha amenazado, o prometido, o comunicado, o prevenido de algo, estaremos informando sobre un “acto ilocucionario”. De los actos ilocucionarios hay que distinguir aún los actos “perlocucionarios”, que se dan cuando el oyente cree la enunciación, o, dicho más exactamente, cuando ésta ejercita un efecto sobre el oyente. Tiene aún que acontecer algo adicional a la enunciación lingüística, para que un acto perlocucionario se realice. El acto ilocucionario depende únicamente de las circunstancias bajo las cuales se hace la enunciación. Depende de las convenciones de los hablantes.

Originariamente, Austin había partido de las “enunciaciones performativas”, las cuales no representan afirmación alguna, sino que con ellas se efectúa una acción: “te prometo”, “te prevengo”, etc. Aquí hay que distinguir entre una “enunciación explícitamente performativa” y una “enunciación primariamente performativa”. La primera se da cuando se hace aún adicionalmente evidente qué es lo que quiere con la enunciación: por ejemplo: “os prevengo de que el perro muere”. En tal caso, las circunstancias son inequívocas. La segunda se dará cuando la enunciación depende

de las circunstancias. Aún tiene el hablante otras posibilidades de dar a su enunciación un papel ilocucionario, por ejemplo por medio de gestos extralingüísticos, o a través de una tonalidad variada, etc. Con las enunciaciones performativas se operan actos ilocucionarios.

Por tener presumiblemente las más de las enunciaciones un papel ilocucionario, no será mucho lo que se haya logrado con la simple distinción de lo “constativo” y de lo “performativo”. Las enunciaciones explícitamente performativas tienen, por supuesto, una posición particular. Para Austin, también ahora cabe comprobar las reglas en los errores que uno pudo hacer en la realización de actos ilocucionarios, juzgando por ellas si, en general, han sido ejecutados y si han sido ejecutados bien. Distingue Austin aquí 6 tipos de errores: la apelación errónea a una convención cuando ésta no existe en absoluto; la errónea aplicación de una convención; el ofuscamiento del proceder cuando una enunciación perturba la convención; la falla en el proceder cuando no se cumple plenamente la convención; la insinceridad cuando se abusa de la convención; finalmente, la inconsecuencia cuando, por ejemplo, no se cumple una promesa que se hizo con toda seriedad.<sup>94</sup>

Austin investiga con esta teoría de los actos del habla la posición de las enunciaciones cognitivas entre las otras enunciaciones lingüísticas. Si el lenguaje es un medio para hablar sobre el mundo, las enunciaciones cognitivas sobre el mundo son la forma fundamental de la afirmación en general. Austin quiere cuestionar esta posición particular de la afirmación cognitiva entre los filósofos. Esta posición particular vale tanto para las enunciaciones cognitivas o descriptivas como para los contenidos de estas enunciaciones, los estados de cosas o proposiciones. Austin no ha diferen-

<sup>94</sup> Cf. para esto la exposición sinóptica en E. VON SAVIGNY, *Analytische Philosophie*, 89-101.

ciado aquí entre enunciaciones y proposiciones. Para él, las enunciaciones cognitivas están totalmente expuestas a los fracasos de los actos ilocucionarios: pues también para ellas vale exactamente la falsa aplicación de la convención de la comunicación sobre la falsa situación; como ejemplo puede traerse la proposición: “el actual rey de Francia es calvo”. Si las enunciaciones cognitivas tienen las propiedades típicas de los actos ilocucionarios, seguirán también ellas las mismas reglas. Para las enunciaciones cognitivas, por tanto, no sólo existe la justificación a través de su correspondencia con los hechos. También han de ser juzgadas en su dimensión de fracasos de los actos ilocucionarios; pero con esto se descubre una segunda dimensión para las citadas enunciaciones, relativizándose, de ese modo, su posición particular.

Para J. R. Searle, continuador de la teoría de los actos del habla, el hablar de un lenguaje es comprometerse con una forma de comportamiento dirigida por reglas.<sup>95</sup> La unidad en la comunicación no es garantizada por el símbolo, sino por la producción del símbolo en la performación del acto de hablar. Distingue exactamente entre actos de enunciación, de proposición, actos ilocucionarios y actos perlocucionarios. Como tipos de actos ilocucionarios cita él el ruego, la afirmación, la pregunta, el agradecimiento, la recomendación, la prevención, el saludo y la felicitación. El hecho de que uno performa en un acto de habla es para Searle un “hecho institucional”, el cual debe complementar y corregir decisivamente la clásica imagen de los “bruta facta”.

A partir de Austin y de la semántica generativa, intenta W. A. de Pater comprender el lenguaje religioso como algo performativo. Parte de Pater de la tesis de que también

la lingüística en su última fase acepta frases performativas en su estructura profunda.<sup>96</sup> En el acto de hablar se trata siempre de los tres aspectos performativos al mismo tiempo, es decir, del aspecto locucionario, ilocucionario y perlocucionario, por lo que, consiguientemente, también habrá de tratarse de las intenciones y convenciones. También la intención y la convención se evidencian como dos elementos esenciales del acto de hablar. Si se entiende el lenguaje religioso como un lenguaje performativo, habrá que preguntarse con qué intención habla el creyente y qué convenciones constituyen el lenguaje religioso.

Sólo jugamos un juego lingüístico cuando tenemos motivos para ello. El hablar tiene que ser relevante. Como motivo del lenguaje religioso cabe entender la respuesta a la experiencia religiosa. La experiencia religiosa se entiende aquí como una dimensión de la entera experiencia de la realidad, es decir, como el momento interpretativo religioso en ella. No es Dios el objeto de la experiencia religiosa, sino la vida y el mundo. Lo religioso en la experiencia de la realidad tiene que ver con el sentido de la vida y del mundo.

En analogía a Ramsey, habla de Pater de las “situaciones de apertura de dependencia” en las que se experimenta que se ha llegado a trascender de algo. El lenguaje religioso interpreta esta experiencia. No es una pura descripción, sino que contiene un elemento performativo: incluye un sujeto donador de sentido. La experiencia religiosa se articula de tal forma que el hombre se sabe interpelado.<sup>97</sup> Esta experiencia puede expresarse positivamente, como alegría y libertad, o negativamente, como angustia y náusea. La experiencia de que la vida sea buena o contingente no es aún una experiencia religiosa. Sólo se llega a ésta cuando se la interpreta. Los profetas tienen el deber de llevar a los hombres a si-

<sup>95</sup> *Speech acts*, 16.

<sup>96</sup> *Theologische Sprachlogik*, 151.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 163.

tuaciones de apertura. Sus convenciones están ligadas al tiempo. A través de este lenguaje se ve y se interpreta cada vez el mundo.

La historia de Dios en el mundo, en Jesús y en nosotros, es el modelo para la interpretación religiosa del mundo. Esta hace experiencias religiosas. No se experimenta a Dios, sino al mundo y a la vida como obra e historia de Dios. La experiencia religiosa pone a nuestra vida en una determinada luz. Claro que en una vida religiosamente interpretada hay momentos de profundas emociones que son determinantes para posteriores experiencias religiosas. Sólo en este sentido se puede hablar de experiencias específicamente religiosas.<sup>98</sup>

Respecto a las condiciones del habla religiosa cabe señalar los modos aducidos por Austin sobre los fallos de los actos ilocucionarios, pues tan pronto se repudia una convención, el acto de hablar no resulta. En analogía a la teoría de Searle, cabe señalar las condiciones para los actos de hablar, fijando el contenido proposicional, las circunstancias de la enunciación, la honorabilidad del hablante y la lingüística. De Pater ve en semejante fijación un esquema hermenéutico e intenta aplicarlo a la proposición de "Dios es omnipotente". Se evidencia aquí que una proposición puede tener al mismo tiempo varios valores ilocucionarios: puede ser una confesión de fe, un testimonio, un agradecimiento, etc. La citada proposición religiosa tiene la intención de despetar una apertura en el creyente. El creyente reacciona con sus actos de habla a la acción de Dios. El habla religiosa es una manera de comportarse.

D. Evans ha utilizado la teoría del lenguaje performativo de Austin para aplicarla a un ejemplo del lenguaje re-

<sup>98</sup> *Ibidem*, 168 s.; cf. J. E. SMITH, *Experience and God*. New York 1968.

ligioso, al lenguaje bíblico.<sup>99</sup> Cuando digo: "me someto a su autoridad", me estoy obligando a realizar determinadas acciones. Cuando digo: "le doy las gracias por su amabilidad", confirmo mi postura de agradecimiento. Cuando digo: "gloria", expreso mis sentimientos. Cuando digo: "considero la vida como un juego", expreso mi posición ante la vida. Evans da estos cuatro ejemplos para un "lenguaje autoenvolvente" ("self-involving utterances"). En ese lenguaje el hablante mismo está implicado. Las afirmaciones autoenvolventes sólo son parte de un lenguaje performativo. Evans alinea pues el lenguaje bíblico de la revelación entre el lenguaje autoenvolvente. Claro que la teoría del lenguaje autoenvolvente permite únicamente una iluminación de la pregunta por el sentido, pero no la de la pregunta por la verdad. Sin embargo, la investigación de la cuestión del sentido ha de seguir a la investigación de la cuestión de la verdad. Para su intento de establecer una teoría del lenguaje bíblico, Evans debe ampliar y complementar la teoría de Austin sobre el lenguaje performativo con una teoría del "lenguaje expresivo". Por lenguaje expresivo se entiende proposiciones que expresan afectos. El asunto se dificulta ahora por cuanto Evans cambia en parte la terminología de Austin. Habla, por ejemplo, de una "fuerza causal" en lugar de una fuerza perlocucionaria. Para Evans, una proposición es "autoenvolvente" cuando es un modo de comportamiento y una obligación. Debe poseer ella una fuerza de comportamiento (behabitive force), así como una fuerza obligativa (commissive force).

Al presuponer la afirmación de comportamiento una postura y al apuntar a una afirmación obligativa en un futuro comportamiento, la investigación de las afirmaciones

<sup>99</sup> *The logic of self-involvement*. A Philosophical study of Everyday language with special reference to the christian use of language about God as creator. London 1963; cf. para esto el compendio de J. LADRIÈRE, *Rede der Wissenschaft*, 99-144.

autoenvolventes ha de implicar un análisis de los presupuestos y de las obligaciones. Si se acepta una promesa y una respuesta a ella, se evidenciará la respuesta como una afirmación autoenvolvente, esto es, como un modo de conducta. Ambas proposiciones de la promesa y de la respuesta a ella son llamadas “performativas correlativas”. Una respuesta se comporta correlativamente a una afirmación performativa, cuando el que responde presupone que el interlocutor da a su afirmación una fuerza performativa. Al lado del uso performativo y causal, aún diferencia Evans un tercer uso: el uso “expresivo” del lenguaje, que expresa un afecto. Entre la expresión de una opinión, de una intención o de un afecto hay ciertamente muchas semejanzas. La expresión de un afecto ya no cabe reducirla a una categoría del lenguaje performativo. Habla aquí Evans de un “comportamiento revelador de afectos”, susceptible de aparecer como síntoma, como expresión, como manifestación o como interpretación. Para estas cuatro especies de comportamiento revelador de afecto se pueden señalar criterios de distinción.<sup>100</sup> Las palabras que se usan en un contexto expresivo se dividen en palabras de afecto (designan afectos), palabras de capacidad (designan acciones capaces de generar afectos), palabras de comportamiento (expresan una postura que presupone los afectos) y palabras de exclamación (expresan afectos). Un lenguaje expresivo implica en muchos casos posturas que o bien se presuponen, o bien se manifiestan lingüísticamente. Un importante elemento en el lenguaje religioso se expresa en las afirmaciones “para mí” o “según mi opinión”. Evans llama a este elemento “onlook” (opinión). Ladrière habla de un “similador” que puede ser análogo o parabólico.<sup>101</sup>

La confesión bíblica de la creación de Dios se puede investigar, pues, según sus aspectos performativos, causal y

<sup>100</sup> D. EVANS, *The logic of self-involvement*, 94 s.

<sup>101</sup> J. LADRIÈRE, *Rede der Wissenschaft*, 123.

expresivo. La palabra “creación” puede ser considerada cabalmente según estas tres maneras diferentes de uso. En tanto la creación se deje equiparar con la formación de Israel, la palabra de Dios será al mismo tiempo una disposición, un juicio y una obligación. En tanto el creyente afirme la creación de Dios, pondrá en juego un asimilador parabólico. La acción creativa posee diversas fuerzas performativas que pueden ser explicitadas verbalmente. El aspecto de que la creación es considerada en el juego bíblico del lenguaje como una manifestación de la gloria y majestad de Dios, se describirá como el aspecto expresivo del concepto creativo.

En analogía al comportamiento revelador de afectos, habla aquí Evans de un comportamiento revelador de almas, en el que por alma se entiende el yo mismo humano. La confesión creativa es al mismo tiempo una afirmación autoenvolvente y una afirmación “ligada”. Una afirmación está ligada cuando su comprensión presupone una especial referencia a aquello cuya acción expresa la afirmación. Según su aspecto causal, el lenguaje bíblico sobre la creación puede entenderse como un “lenguaje parabólico”. Partiendo del uso bíblico del lenguaje, se distinguen tres formas de parábolas: en las parábolas ejemplares se presenta un ejemplo de comportamiento; las parábolas interpretativas son historias que dan la interpretación de un acontecimiento; las parábolas relacionadas representan la relación entre Dios y los hombres. Como característico para el lenguaje religioso en general se indican asimiladores (opiniones) parabólicos y metafísicos.

La teoría de Evans ha aplicado algunas consecuencias de la teoría de los actos del habla al lenguaje religioso. Esto posibilita ciertamente visiones originales a la peculiaridad de este uso lingüístico. Sin embargo, conviene interrogar aún más de cerca a esta teoría por su valor explicativo. Una desventaja parece ser que las categorías bíblicas se mezclan con las categorías analíticas. También los criterios de deli-

mitación no parecen siempre convincentes entre las categorías particulares. Además, la cuestión aquí es si cabe describirse el lenguaje religioso exclusivamente bajo la teoría del comportamiento revelador de sentimientos. Esto sólo será lícito en tanto se plantee únicamente la cuestión del sentido, pero no la cuestión de la verdad. Para poder poner la cuestión de la verdad, debe aceptarse al menos un mínimo de proposiciones descriptivas.

También parecen problemáticas algunas conclusiones que Ladrière saca de la tesis de Evans. Al parecer, se mantiene en una teoría realista de figuración de los signos, cuando constata que los signos religiosos del lenguaje revelaban una determinada propiedad característica de la realidad divina. De esto se sigue que los signos del lenguaje revelativo no pueden sustituirse por ningunos otros, ya que corresponderían a un estado psíquico original. De ahí que no sea posible la traducción de una expresión en otra.<sup>102</sup>

El signo revelativo manifiesta la realidad divina, y si no dispusiésemos de estos signos bíblicos exactamente, tendríamos otra comprensión de la realidad divina. Pero con esto se aplica una teoría realista de figuración a la realidad divina con lo que, primero, se hace problemática la teoría de la imagen en cuanto tal y, segundo, parece dudoso que pueda hablarse de la realidad divina como del mundo de las cosas y de los hechos. Aquí ya parecen inmiscuirse argumentos especulativos en la teoría analítica. La efectiva receptibilidad sensible para los signos revelativos se interpreta aquí como la estructura ontológica de la naturaleza humana. Ramsey y de Pater se habían expresado aquí con más cautela. La mezcla de especulación sobre dogmas y teorías analíticas se encontrará también en las tesis finales de Ladrière sobre la problemática del lenguaje de la fe. Si la traducción del lenguaje de la fe no ha de ser posible, y si, de otra

parte, el lenguaje de fe es designado como “hermenéutico, según su naturaleza”, ¿qué habrá de ser interpretado aquí? La realidad a que se refiere el lenguaje de la fe cabalmente sólo se da en este lenguaje.<sup>103</sup> ¿Qué papel jugarán en tal caso las experiencias del mundo y de la vida, que son designadas como correlativas al lenguaje de la fe? También parece problemática la formulación: “La expresión de fe se hará verdadera cuando se haga cada vez más eficaz”.<sup>104</sup> ¿Qué efectos son estos que se pretenden? Puede, sin embargo, suceder que maduren los efectos de la inquisición. Una conciencia pragmática de problemas tendría, pues, que complementar a algunas teorías.

Pero aunque las teorías teológicas del lenguaje sean aún insuficientes en el aspecto analítico y representen unos primeros intentos, parece muy claro, sin embargo, que las tesis analíticas han encontrado un eco teológico y que, ante todo, las tesis de Austin operan en forma muy incitativa y fecunda para la teología.

d) *El Wittgenstein posterior y el problema del lenguaje religioso*

En las *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*,<sup>105</sup> llega a hablar formalmente Wittgenstein de problemas del lenguaje religioso, lo que evitó en sus dos obras fundamentales. A la pregunta de si él cree en la “resurrección”, respondería: no. Pero no la contradiría. E igualmente por lo que respecta al juicio final: “puede ser, no estoy seguro.” No cree en lo contrario de la fe y de

<sup>103</sup> *Ibidem*, 257.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 259; cf. para todo este apartado mi informe *Analytische Philosophie und Theologie: Zeitschrift für katholische Theologie* (1973).

<sup>105</sup> Edit. por C. Barrett, Oxford 1966. Proceden de los años 1938 y 1942 hasta 1946.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 145.

los contenidos de fe. Emplea sólo otras imágenes que las empleadas por la fe. Hay que ver luego qué tipos de fundamentación de la fe existen. Wittgenstein cree entender a los creyentes, pero no puede contradecirlos. Su técnica lingüística lo abandona ahí.<sup>106</sup> La controversia entre creyentes y no creyentes se presenta así: uno está seguro de una cosa, el otro dice: quizá. Existe una gran diferencia entre aquellos que tienen constantemente ante los ojos la imagen religiosa y aquellos que no la tienen; es una diferencia en la praxis de conducta. En el contexto religioso, la palabra “creer” se emplea de otra manera que en el contexto científico.<sup>107</sup> Hay que distinguir la “fe” en los hechos históricos, de los propios hechos históricos normales. ¿Dónde poner los criterios de autenticidad?

La fe religiosa no es algo sin sentido, pero tampoco es algo razonable. Sería ridículo hacerla razonable. La imagen de Dios pertenece a las primeras imágenes aprendidas, pero semejante fe descansa en una evidencia débil e insuficiente, pues la evidencia de la experiencia religiosa es demasiado poca. ¿Cuál es el criterio en el sistema de fe para un sentido diferente? Las reacciones del utilizador religioso del lenguaje y no sólo aquello que éste tiene por evidencia.<sup>108</sup> La historia religiosa tiene una cualidad semejante al sueño. La fe no puede mostrar ninguna cosa real, sino sólo la imagen. Pero nunca se enseñó la técnica del uso de la imagen. Interesa, pues, ver qué papel juegan realmente las imágenes. La imagen necesita un método de proyección y su correcta comprensión depende de este método.

En el uso religioso se utiliza el lenguaje en una manera

<sup>106</sup> *Ibidem*, 53-54.

<sup>107</sup> Cf. para esto, W. STEGMÜLLER, *Glauben, Wissen und Erkennen: Zeitschrift für philosophische Forschung* 10 (1956) 509-549.

<sup>108</sup> «¿Cuál es el criterio para un significado algo diferente? No sólo lo que toma como evidencia para ello, sino también cómo reacciona, si se siente angustiado, etc.»

“singular”, esto es, en forma tal que constantemente se preparan los errores. Este uso está muy lejos de un lenguaje exacto. ¿Qué significa tener dos ideas de una cosa? ¿Cuál es el criterio para una y para la otra? Si, por ejemplo, se habla de la “vida después de la muerte”, tal vez existan muy diferentes ideas de la muerte. La unión de imagen y cosa es una técnica y descansa en la convención. Se crea una referencia a la técnica del uso de la palabra. Como juego lingüístico privado, el lenguaje religioso no pertenecería al juego que todos comprenden y juegan. Si quiere ser relevante, habrá de ser parte de nuestro juego que todos nosotros entendemos.<sup>109</sup>

Más importante que la imagen es en nuestro lenguaje la idea clara. La imagen tiene un efecto entre sus utilizadores, un resultado en la praxis del comportamiento. Los utilizadores de la imagen religiosa no refieren esta figura a una posible verificación, pues no preguntan por las consecuencias que sacan ellos mismos y otros utilizadores de la imagen. Pero la verificación existe en las consecuencias prácticas de los utilizadores de la imagen.<sup>110</sup>

Para participar en una fe religiosa hay que entrenarse en la técnica del uso de determinadas imágenes. Existe una diferencia entre el simple decir y hacer de las cosas religiosas y el decir con comprensión. Puede ser hecho todo correctamente, sin que, empero, sea entendido. De las imágenes se sacan conclusiones. Hay que saber qué conclusiones son constitutivas para un sistema religioso del lenguaje y cuáles no. El análisis debe, por ejemplo, preguntar: ¿cuál es la consecuencia lógica de la imagen del Dios-Padre?

Se entenderá el uso de las imágenes cuando la interdependencia lógica se vea entre la imagen como fundamento lógico y aquello cuya existencia se afirma. Hay que tener

<sup>109</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 72.



en cuenta cómo se diferencian las expresiones religiosas del uso normal del lenguaje y hasta qué punto existen semejanzas. El lenguaje es el mismo en el terreno de la religión que el que se usa en el discurso común. El uso religioso del lenguaje es un uso parcial del lenguaje de cada día. Existe sólo una ampliación del uso normal del lenguaje y otro contexto de vida. Por tanto, el lenguaje religioso participa también plenamente en la lógica del lenguaje ordinario. Sin embargo, existe un enorme foso entre el utilizador religioso del lenguaje y el utilizador no religioso. La evidencia religiosa no es irrazonable, pero en modo alguno es plausible. La fe religiosa en cuanto regulativo de la vida es, quizás, la única alternativa a la neurosis.<sup>111</sup>

La imagen es el fundamento lógico del sistema religioso del lenguaje. Algunas de las proposiciones religiosas tienen un sentido y una explicación, otras son incomprensibles. Tenemos, pues, que vérnoslas con los standards del sentido y del sin sentido. La función regulativa de las proposiciones religiosas no cumple las condiciones del riguroso criterio de sentido empleado por Wittgenstein. Por eso subsiste el foso insuperable. Wittgenstein también emplea imágenes, pero distintas que las religiosas. Tres son especialmente los elementos responsables del “rasgón lógico” entre la creencia religiosa y la no creencia: en primer lugar, la fuerza acreditada de la enunciación del utilizador religioso del lenguaje; luego, la función regulativa que éste necesita para explicar su enunciación, y, finalmente, la emoción específica de angustia y terror que para Wittgenstein son parte de la fe religiosa.

Para una gran serie de casos, el significado de una palabra es, pues, su uso en el lenguaje. Palabras y proposiciones no son en sí ni significativos ni asignificativos. Sólo lo que se hace con ellos les da un significado. El uso del len-

<sup>111</sup> *Ibidem*, 58; cf. W. D. HUDSON, *Some remarks on Wittgenstein's account of religious belief*, en *Talk of God*, 44.

guaje es un modo de cómo piensan y viven los hombres, es un modo de estar-en-el-mundo. Al existir muchos modos de estar en el mundo, habrá asimismo muchos modos de hablar y de significar algo. Estos diferentes modos de vivir y de hablar, los “juegos del lenguaje” describen situaciones de habla y están constituidos por un número de prácticas sociales. El lenguaje es una actividad de personas, interacciones, la comprensión y el malentendido entre los hombres. El hablar de un lenguaje es parte de una “forma de vida”. Palabras, signos y proposiciones están entrelazados con acciones y se basan en un concepto de la vida humana en todas sus formas sociales, culturales e interpersonales. Las formas de vida no pueden ser restringidas aquí en forma lógica o psicológica; aluden a la vida en su conjunto.

Aquí hay que recordar una vez más que en sentido estricto no hay un lenguaje propiamente religioso, sino sólo un uso religioso del lenguaje, pero este uso no se agota por la manifestación de fe, como, a la inversa, no hay que considerar a todas las manifestaciones de fe como religiosas. Existe una semejanza de familia entre las manifestaciones religiosas y las otras. Los utilizadores religiosos del lenguaje no pueden eludir las condiciones y los límites de las formas humanas de pensamiento y de hablar. Las manifestaciones de fe son parte de nuestra forma de vida y apuntan a ésta. En el marco de esta teoría del juego lingüístico, que permite infinidad de estos juegos, es un sin sentido decir que el uso religioso del lenguaje sea un sinsentido. Su sentido está dado en y con el juego religioso del lenguaje. Asimismo, es un sinsentido decir que el lenguaje de la fe sólo tiene sentido en un círculo particular con exclusión de los modos usuales del habla, como, por ejemplo, ocasionalmente ha intentado la teología dialéctica o también la de la existencia.<sup>112</sup> Allí donde el uso religioso del lenguaje se degrada hasta tal punto, no se entiende a sí mismo. Los juegos míticos y sim-

<sup>112</sup> Cf. D. M. HIGH, *Language, persons and belief*, 145.

bólicos del lenguaje son como métodos de nuestra historia natural, instrumentos comprensivos para un programa de pensamiento, de búsqueda y de acción. La constante actividad del mitologizar está referido al pensamiento, pero quien piensa que puede renunciar a los fundamentos para la justificación de su uso religioso del lenguaje, va contra la comunicación y sus reglas fundamentales. Estos fundamentos de justificación pueden entrelazarse en todas las esferas de la vida. La fe religiosa y el uso del lenguaje hay que verlos como una parte de la realidad humana y de la actividad de la vida entera.<sup>113</sup>

### 3. *Sobre la sintaxis del uso religioso del lenguaje*

Al exponer la discusión en torno a la peculiaridad lingüística del lenguaje religioso, ya tocamos continuamente problemas sintácticos. Aquí vamos a preguntar de una manera general por la aplicabilidad de la lógica al lenguaje religioso, pues la lógica es aplicable a todos los campos de la actividad humana cuando ésta se articula a través de un lenguaje que expresa algunas estructuras objetivas. El ámbito de aplicación es el habla empíricamente encontrable en comunidades religiosas. Hay que distinguir aquí aún entre el discurso religioso en general, que afecta a una gran categoría de comunidades religiosas, y el discurso de un grupo religioso determinado y limitado. Puede aplicarse la lógica cuando, al menos, algunas partes del discurso religioso pretenden el significado de las afirmaciones, o cuando se dan algunos significados participables. Pero si en el habla religiosa se acepta ya un sinsentido, o una simple expresión de sentimientos, o bien un significado no comunicable, entonces la lógica no será aplicable a este discurso.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 212.

A menudo se habla ahora en la teología de lo “inexpresable”, de la inefabilidad de Dios o de un misterio. Si todo el lenguaje de la fe se hubiese subsumido bajo este inarticulable, no se daría propiamente un lenguaje. Algo tiene que ser articulable en el objeto del hablar religioso. Todo discurso religioso contiene, al menos, algunas proposiciones que pretenden adscribir al objeto religioso propiedades lingüístico-objetivas. Por lo común, se afirma una relación de Dios al mundo. Esta relación no puede articularse de otro modo que como lingüísticamente objetiva. Desde un punto de vista de la lógica, la teoría de lo inefable no puede ser considerada como suficiente para el discurso religioso.<sup>114</sup> Ciertamente, en el uso religioso del lenguaje, junto a las citadas proposiciones predominan aquellas que no pretenden un significado objetivo, sino más bien que sirven como estímulo para generar determinadas experiencias en los receptores. Podemos llamar a estas proposiciones evocativas, o incitativas, o performativas. Sin embargo, no puede aceptarse esto para todas las partes del discurso religioso. Pues en la sagrada escritura y en los dogmas se pretende manifiestamente también participar algo. El discurso religioso no es, en verdad, llanamente descriptivo, pero tampoco cabe entenderlo exclusivamente como evocativo.

Así, pues, en cada religión algunas partes del lenguaje religioso son llevadas por sus utilizadores a que expresen afirmaciones y las afirmen. Cabe mostrar incluso que los creyentes son de esta opinión, pues muchas partes del discurso religioso tienen la forma gramatical de proposiciones en indicativo, la cual sirve ocasionalmente para expresar afirmaciones. Si se deniega al discurso religioso todo elemento de tipo afirmativo, se habrá renunciado, por lo común, al análisis del uso real del lenguaje. Todo discurso de tipo afirmativo está estructurado de alguna manera, aunque no se expliciten formalmente los diferentes factores estructurales.

<sup>114</sup> Cf. J. M. BOCHENSKI, *Logik der Religion*, 39 s.

Para investigar la estructura de ese discurso, tres son los factores necesarios: primero, la categoría de las proposiciones validadas, el “contenido objetivo”. Estas proposiciones son lingüístico-objetivas y, en caso de un sistema axiomatizado, constan de axiomas y de teoremas deducidos. Luego, las “reglas heurísticas”, esto es, la categoría de aquellas reglas que determinan lo que pertenece al contenido objetivo. Están concebidas metalingüísticamente. Y, finalmente, la “suposición fundamental”, es decir, la constatación metalingüística de que toda proposición designada por las reglas heurísticas es válida.<sup>115</sup> En el discurso religioso encontramos, en primer lugar, una categoría de proposiciones lingüístico-objetivas que tratan del objeto religioso. Estas proposiciones pueden ser consideradas como el “contenido objetivo” de este discurso. Acto seguido también es constatable en el discurso religioso una regla heurística que indica aquello de la sagrada escritura y de las tradiciones que pertenecen al contenido objetivo de la fe. La suposición fundamental en el discurso religioso obliga al hablante a aceptar todo elemento del contenido objetivo de la fe como “verdadero”. En esta acepción fundamental la autoridad juega un papel esencial.

Las conclusiones teológicas más parecen haber sido logradas en un camino reductivo que no en uno deductivo. Aquí se empieza con elementos de la categoría de las proposiciones religiosas. Estos elementos se explican por las conclusiones teológicas. De las conclusiones teológicas se deducen nuevas proposiciones que, por medio del control, pueden ser “confirmadas” si pertenecen o no a la clase de las proposiciones religiosas. Las proposiciones explicativas de primer grado se explican por otras proposiciones cuya consistencia se controla en otras proposiciones del sistema. Finalmente, se introducen nuevas expresiones teológicas que

<sup>115</sup> Cf. *Ibidem*, 56.

no se encuentran en los elementos dados anteriormente de la categoría de las proposiciones religiosas.<sup>116</sup>

Un importante elemento de la investigación sintáctica son las expresiones fundamentales del hablar religioso. Como en el discurso profano, también aquí cabe dividir todas las expresiones en argumentos y en diferentes especies de funtores. El functor precisa uno o varios argumentos más detenidamente. Uno de los argumentos-base, determinado más en particular por funtores diferentes, es la expresión “Dios”. Todo lo que se dice en el discurso religioso se refiere a este argumento-base. Todas las proposiciones religiosas expresan una propiedad o una relación a Dios. Si el utilizador religioso del lenguaje tiene ya un saber de Dios a base de una cierta familiaridad, la expresión “Dios” será un nombre. Si no existe este saber, la expresión “Dios” será una abreviatura para una caracterización. J. M. Bochenski supone un saber primario de Dios para los autores de la sagrada escritura, para los profetas. Para estas personas, “Dios” sería un nombre. Para la mayoría de los creyentes, empero, la expresión “Dios” es una caracterización, toda vez que ya no se da este saber profético.<sup>117</sup> No obstante, sigue siendo oscuro cuándo se atribuye el utilizador religioso del lenguaje un saber de Dios y qué piensa con este saber o qué quiere decir cuando afirma encontrar a Dios. Si hay que introducir semejante distinción, no se podrán excluir del todo las cuestiones semánticas.

Extremadamente importantes son aquí los eslabones lógicos entre el uso religioso del lenguaje y el uso profano.<sup>118</sup> El discurso religioso consta en su mayor parte de expresiones lingüístico-profanas. Probablemente, las expresiones fundamentales religiosas sólo constituyen la parte más pequeña. Sólo la relación al objeto religioso constituirá el discurso

<sup>116</sup> Cf. *Ibidem*, 63.

<sup>117</sup> *Ibidem*, 66.

<sup>118</sup> Cf. D. M. HUGH, *Language, persons and belief*, 145 s.

religioso, efectuando un nuevo uso lingüístico. Tanto en el discurso religioso como en el profano se aceptan axiomáticamente las acepciones fundamentales. En las proposiciones correspondientes no se da entrada a ninguna duda epistemológica. En el uso no religioso del lenguaje, la acepción fundamental puede ser, por ejemplo, que se acepte todo aquello que es directamente percibido. El fundamento de la acepción fundamental es diferente en ambos casos. Sin embargo, a ambos les ocurre la misma posición formal.

En el discurso religioso, las reglas heurísticas determinan qué proposiciones hay que considerar dogma de fe y cuáles no. En el discurso profano, corresponde a esto una serie bastante general de reglas metodológicas, que determinan las condiciones bajo las cuales, por ejemplo, una proposición puede ser considerada como proposición de experiencia. En caso de ser utilizadas correctamente las reglas heurísticas, los elementos de la categoría del discurso religioso volverán a estar libres de toda duda. Las reglas deductivas son tomadas, en parte, de la lógica deductiva, y, en parte, pertenecen a la teoría de la reducción. Pueden ser o no ser discutibles. Las proposiciones deducidas en el discurso religioso son los elementos de la serie conclusiva de la categoría total de las proposiciones religiosas. Estas proposiciones ya no están libres de toda duda.<sup>119</sup>

Para el análisis sintáctico del uso religioso del lenguaje podría recibir una gran importancia la teoría de la gramática generativa transformacional. El uso creativo del lenguaje es precisamente muy alto en el lenguaje religioso. Reglas articuladas de aceptabilidad en el empleo religioso del lenguaje parecen ser urgentes en base a la equivocidad de las imágenes y expresiones empleadas. También aquí cabe establecer jerarquías de categorías y relaciones sintácticas por medio de reglas de formación. Asimismo, cabe ordenar las

<sup>119</sup> Cf. J. M. BOCHENSKI, *Logik der Religion*, 75.

partes del árbol genealógico sintáctico, añadiendo las marcas de flexión y eliminando los elementos erróneos. Cabe establecer igualmente para cada morfema lingüístico bajo qué condiciones puede ser intercalado en un árbol genealógico. Para esto son competentes las reglas del diccionario. Un importante problema para el citado uso del lenguaje es la generación de un nuevo significado: ¿cómo se llega en el uso religioso del lenguaje a desplazamientos de significado, qué reglas son aplicables para ello?; ¿cuándo se aplican ahí las reglas adquiridas, cuándo se cambian estas mismas reglas? Un planteamiento semántico y pragmático ampliado podría hacer más justicia al uso religioso del lenguaje que no una simple “gramática” transformativa. Para la teología podría atenerse consecuentemente a las reglas sintácticas y evitar el sinsentido lógico-lingüístico o, en su caso, borrarlo cuando se diera.<sup>120</sup>

#### 4. Sobre la semántica del uso religioso del lenguaje

El ámbito de aplicación para la semántica es en nuestro caso el uso religioso del lenguaje existente. Los utilizadores religiosos del lenguaje tienden, al menos, a utilizar su lenguaje con sentido y hasta a participar sus afirmaciones. De aquí puede partirse. Ahora bien, las expresiones del juego religioso del lenguaje son, sin excepción, o expresiones de diferentes juegos no religiosos del lenguaje, o bien están delimitados y descritos por semejantes expresiones. Pero el

<sup>120</sup> Semejante «sin sentido» o designación inexacta se dan, evidentemente, cuando se editan libros tales como *Gott ohne Gott* (Dios sin Dios) (de G. HASENHÜTTL, Graz 1971), o *Atheistisch an Gott glauben* (Creer en Dios de manera atea), de D. SÖLLE. Olten 1968. Por lo que respecta al empleo de la lingüística generativa, he tomado posición en mi artículo *Generative Grammatik und religiöse Sprache. Ein theologisches Programm?*: *Tübinger Theologische Quartalschrift* (1973).

objeto de que trata el juego religioso del lenguaje es declarado aquí por los utilizadores como algo trascendente: no es un objeto de una posible experiencia sensible y no puede ser percibido por los sentidos. No tiene propiedad alguna que pudiera identificarse con alguna de la experiencia natural. Las afirmaciones sobre el objeto del discurso religioso deben haber sido logradas de otra forma que las afirmaciones del lenguaje corriente, esto es, por medio de la “fe” religiosa. Las expresiones del discurso religioso son, por lo general, expresiones de juegos no religiosos del lenguaje. Sólo por estar referidas al objeto religioso varía su uso lingüístico y, en tal caso, es cuando tenemos que vérnoslas con un uso religioso del lenguaje. Las condiciones y presupuestos para este uso cambiado del lenguaje sólo en parte cabe describirse de una manera empírica. Por medio del uso cambiado del lenguaje acontece un desplazamiento de los significados. En el uso religioso del lenguaje, el significado original de una expresión queda eliminado en parte o totalmente. Surgen nuevos significados, o, simplemente, quedan ampliados los ya existentes. Si se mira un poco más de cerca el uso religioso del lenguaje, aparecerá que los utilizadores religiosos del lenguaje emplean también otros criterios de significación para sus proposiciones que los usuales para proposiciones del lenguaje corriente o del lenguaje de la ciencia.

El criterio rigurosamente empírico de significación decía: una proposición sólo tiene un significado cuando existe un método que la verifique. Se entiende por verificación una operación que procura los medios para decidir si una proposición es verdadera o falsa. Ahora bien, por cuanto no existe proposición alguna que pueda ser verificada desligada de su significado, no será en absoluto el significado idéntico con el método de su verificación. Además, este método sólo sería aplicable a proposiciones descriptivas. Los significados de expresiones pueden ser carentes de sentido o significados con sentido. Bajo otro punto de vista, pueden ser objetivos

o subjetivos, participables o no participables. Un significado puede existir completamente cuando un signo o una expresión puede estar para sí únicamente. Tendremos un significado incompleto cuando el signo es parte de un signo mayor. A base de una semántica pura (lógica), J. M. Bochenski ha analizado algunos métodos de “verificación” ampliada de proposiciones religiosas. Su conclusión es que las proposiciones del uso religioso del lenguaje en modo alguno pueden ser verificadas por la autoridad o de una manera indirecta.<sup>121</sup> Pero ocurre que la verificación directa debe acontecer a través de una especie de experiencia. El utilizador religioso del lenguaje no excluye la posibilidad de una experiencia extra-natural, al aceptar como sobrenatural al objeto del juego religioso del lenguaje. También la llamada “teología negativa”, según Bochenski, se aparta como método de la “verificación” de las proposiciones religiosas.

Ahora bien, resulta que el análisis verificacional del significado se ha evidenciado como muy limitado en su aplicación al uso religioso del lenguaje, o sea, a aquel pequeño grupo de proposiciones de tipo afirmativo únicamente que pretenden también afirmar algo sobre el mundo. Además de eso, el método de verificación en su concepción originaria ha resultado demasiado estrecho y arbitrario. Incluso para la teoría ampliada de la verificación (Carnap, 1936), sigue siendo válida la constatación teórico-lingüística de que el lenguaje sólo tiene sentido en una dirección y de que su función primaria es la descripción del mundo. Por estos motivos, parece más apropiado el análisis funcional del significado para el uso religioso del lenguaje, pues sólo éste es aplicable al uso no descriptivo en el discurso religioso. El intento de Bochenski de concebir con tanta amplitud el criterio de verificación, de modo que fuese aplicable también al discurso religioso, no puede ser considerado útil para su objetivo. Y cuando hasta se llega a hablar de una “verificación

<sup>121</sup> *Logik der Religion*, 92, 94.

sobrenatural”, habrá que aceptar que allí ya no queda nada de la teoría primigenia de la verificación.

En la autorreflexión teológica tuvo siempre una gran importancia la teoría de la *analogía*. Esta doctrina, como la teología negativa, es una teoría de significado parcial. Para la teología negativa, en el uso religioso del lenguaje sólo se emplean unos aspectos negativos de aquello que significa una expresión en el uso no religioso del lenguaje. Para la analogía, por el contrario, se conserva una parte del significado positivo del uso profano en el uso religioso. Cuando se emplea una expresión profana en el juego religioso del lenguaje, su significado será, en parte, idéntico con su significado en el uso profano del lenguaje, pero, en parte, será diferente. La cuestión es ahora qué es lo idéntico en este doble uso de una expresión. No pueden ser propiedades, pero tampoco van a ser simplemente relaciones. La siguiente tesis pudiera ser posible: aquello que es común a ambos significados en el uso diferente del lenguaje son las propiedades formales de las relaciones. Esas propiedades pueden definirse por simples funtores lógicos. La teoría de la analogía no necesita negar significado a las afirmaciones religiosas. Más bien, permite la afirmación de una extrema trascendencia del objeto religioso, al mismo tiempo que facilita un riguroso pensamiento lógico.<sup>122</sup>

El trabajo teológico consiste ahora en gran parte en el esclarecimiento de los significados. En constante proceso de investigación se buscan los significados originales de los textos de la fe, pero generalmente se pregunta ahí por el “contenido” de los conceptos. Comúnmente se presupone que estos contenidos están ya dados en forma definitiva: por tanto, sólo cabe intentar descubrir con mucha acribia estos contenidos y ver de actualizarlos en cada tiempo. Pero tal planteamiento deja de lado un análisis semántico del lengua-

<sup>122</sup> J. M. BOCHENSKI ha propuesto un análisis lógico de la teoría sobre la analogía, *Ibidem*, 133-137.

je. Por lo general, se va a los textos interrogados con conceptos teológicos previamente formados y, de este modo, sólo en casos muy raros se logra señalar algunas reglas de utilización para los símbolos religiosos o incluso los eslabones entre el uso profano del lenguaje y el religioso. En conjunto, la teología está operando sin una exacta teoría lingüística y sin métodos lingüísticos. Además, no tenía motivo alguno para rehuir el análisis semántico de su uso lingüístico. Claro que no habrían de ser reproducidos simplemente los contenidos conceptuales, sino que habría que preguntar por el uso de los signos y expresiones cuestionados en el juego del lenguaje. Primeramente, se intentará la constatación del uso del signo en los juegos lingüísticos abarcables y no religiosos. Desde aquí puede investigarse el uso variado del signo en el juego religioso del lenguaje. Importa aquí conservar la máxima amplitud posible del uso del signo dentro de los juegos religiosos del lenguaje. El designatum en un uso puramente religioso tendrá siempre alguna relación al objeto religioso. Es esta relación precisamente la que estipula el uso variado del lenguaje. Cuando en el uso religioso y profano son comunes las propiedades formales de las relaciones a los significados de los signos, habrá que analizar aquéllas, delimitándolas por medio de funtores lógicos.

Al igual que el Wittgenstein posterior quiso reducir el uso metafísico de los signos lingüísticos a su uso en el lenguaje corriente, pudiera también ser útil para el uso religioso del lenguaje analizar el uso común de las expresiones cuestionadas. Tal minuciosidad en el trabajo no conducirá decididamente a grandes resultados, ciertamente, pero tal vez sea útil en extremo para la teología. El análisis funcional del significado es ahondado y purificado en particular por la teoría de los actos del lenguaje en sus diferentes versiones. Precisamente en el uso religioso del lenguaje cabe señalar muy variados modos lingüísticos de actuación. Se verá además aquí qué es lo que hay que lograr y realizar con los diferentes

actos religiosos del lenguaje. Y se tendrá en cuenta, además, si el acto lingüístico tuvo o no tuvo éxito. Sus reglas son deducibles de sus errores. La teología está interesada en el logro de sus actos lingüísticos.

La fuerza ilocucionaria del discurso religioso puede ser evaluada como muy alta. De nuevo procede aquí el trabajo en detalle, el análisis minucioso de los diferentes actos religiosos del lenguaje, así como la reducción de los textos religiosos a tales actos lingüísticos. También podrían tener algún significado para el discurso religioso aquellos “hechos” que son generados nuevamente por los actos lingüísticos. J. R. Searle los llama “hechos institucionales” y con su teoría cuestiona el primado del lenguaje de los hechos propiamente tales o de una teoría lingüística orientada en éstos. El análisis funcional parte del hecho de que el lenguaje puede ser significativo en más de un solo aspecto. Quizá también pudiera hacer justicia al uso religioso del lenguaje. Los criterios más exactos para el análisis de este uso del lenguaje sólo se podrán encontrar en su concreta aplicación a éste. Claro es que, por cuanto el análisis funcional del significado es aplicable en primer lugar a las proposiciones no descriptivas en el juego religioso del lenguaje, la cuestión de la verdad de las proposiciones descriptivas no se tocará para nada.

Para el análisis del uso religioso de los signos es muy importante la introducción de jerarquías semánticas. Habría de contribuir ésta a la limpieza de algunos malentendidos básicos que tienen su origen en el trato parejo sobre un mismo plano que se da en el discurso teológico a las proposiciones lingüístico-objetivas y a las metalingüísticas. Las consecuencias de semejante discurso habrán de ser fórmulas vacías, a menudo muy complicadas y ocasionalmente fórmulas sin sentido desde un punto de vista lógico-lingüístico. También para el uso religioso y teológico del lenguaje cabe construirse un sistema semántico con listas de signos y con

signos lógicos, así como con reglas para la forma y designación, para el empleo y la interpretación de los mismos. También se puede estatuir en el citado juego lingüístico condiciones incomparablemente más exactas para la verdad o falsedad de una proposición de lo que es habitual allí.

Por tanto, para un análisis semántico de las proposiciones -D—que con la inscripción del vocablo “Dios” se refieren directamente al objeto religioso— hay que comenzar con su uso en el juego del lenguaje. El juego del lenguaje debe ser delimitado, pues el uso lingüístico es otro en los textos bíblicos, por ejemplo, que en los textos dogmático-eclesiásticos. El uso del lenguaje solo no aclara ya de por sí los significados del vocablo Dios, pero pone ante la vista las propiedades formales de la relación existente entre el objeto religioso y el objeto no religioso. También aclara la parte empírico-descriptiva del juego religioso del lenguaje. Luego, hay que abordar la “forma de vida” que está detrás del uso religioso del lenguaje. Se tratará de una variedad de formas de vida. Al no poder reconstruir completamente la forma de vida real que produjo el citado uso del signo tal como existe en un texto, habrá de tratarse tan sólo de formas potenciales de vida. Sólo por cuanto hoy se dan tales formas de vida empíricamente constatables como praxis de conducta y como apertura frente al mundo, cabe, en general, intentar describir, a través de teorías constructivas, formas pretéritas de vida que subyacen tras los textos religiosos. Con las formas de vida puede suponerse una competencia lingüística que posibilite el uso específicamente religioso del lenguaje. Con esta competencia general habrá de darse una específica capacidad generativa del lenguaje, que pueda generar, al lado del uso normal del lenguaje, algo así como “sobre-expresiones”<sup>123</sup> y expresiones simbólico-plásticas. Una teoría más desarrollada de la “semántica generativa” debería poder también ser aplicada tanto al uso religioso del lenguaje como al

<sup>123</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Phil. Untersuchungen*, parágr. 192.

mítico y metafísico. Esa teoría habría de contener, por ejemplo, leyes internas para la transformación de significados.

Dos ejemplos dominantes de la doctrina cristiana de la fe lo constituyen la “encarnación de Dios” y la “resurrección de Jesús”. En ambos, los respectivos utilizadores del lenguaje ven acontecimientos en la historia. Ambas afirmaciones pretenden tener un sentido cognitivo y tienen, por tanto, una parte lingüístico-general y una parte lingüístico-religiosa. La expresión “encarnación” afirma, o bien que un hombre puede devenir o bien que realmente está en devenir o, finalmente, que algo puede devenir un hombre. Sería esto una parte del posible uso profano del lenguaje. Pero ahora resulta que se dice: este “algo” que se ha hecho hombre es “Dios”. Aquí cabe ver en el vocablo Dios o un nombre o una designación. Es un hombre determinado, en Jesús de Nazaret, el objeto suprasensible del discurso religioso se convierte en un objeto empírico, pero sin dejar de ser, al mismo tiempo, un objeto suprasensible. Esta es la afirmación del utilizador religioso del lenguaje. La “resurrección de Jesús” se contempla tanto como acontecimiento que como realidad. De nuevo vuelve a ser importante aquí el uso desplazado del lenguaje. La expresión lingüístico-profana “resurrección” —no importa qué significado concreto pueda conllevar— deviene objeto religioso, y se dice: la resurrección de Jesús aconteció en el ámbito de Dios, o: Dios resucitó a Jesús. La expresión lingüístico-profana “resurrección” se pone en íntimo contacto con el objeto religioso del lenguaje.

¿Qué función tienen, pues, los textos que hablan de la “encarnación de Dios” o de la “resurrección de Jesús”? Para la exégesis tradicional, estos textos posibilitan el sentido extratextual de la “historia” de la resurrección y de la encarnación.<sup>124</sup> Ahora bien, también la actuación no lingüís-

tica de un hombre ha de seguir a una gramática de sentido, si es que ha de entenderse aquello como una actuación histórica-significativa. Semejante gramática de sentido habría de aceptarse como presupuesto para el sentido de una historia o de un acontecimiento. Tales historias o acontecimientos no encuentran nunca al hombre-intérprete de una manera a-textual, sino que siempre lo han de encontrar en la forma de un texto. El texto lingüístico, pues, es incluso una figura de sentido de la historia y de los acontecimientos. Texto y acontecimientos pertenecen a una constelación actuativa. Para ésta cabe postular una gramática de las acciones de la que dependan tanto una gramática del texto como de los acontecimientos. La gramática que haga posible, por ejemplo, el discurso de la encarnación y de la resurrección, así como una forma de vida correspondiente, ha de ser una gramática generativa y transformativa. Como tal será una gramática del uso religioso del lenguaje. Una lingüística taxonómica-mensurante tan sólo, no es capaz de dar satisfacción a este uso del lenguaje.

Un problema que hoy es urgente para la teología es la evidente pérdida de significado de su lenguaje, y hasta parcialmente del juego religioso del lenguaje en general. El significado viene dado por medio de los signos y por el utilizador de éstos. Cuando disminuye el número de los utilizadores de los signos, que son quienes dan significado al signo, hablaremos de una pérdida de significado. Sin embargo, no tienen por qué cambiar el signo y el denotatum. Varía el utilizador de los signos con sus formas de vida. La teología anda continuamente en lucha por los significados. Hoy, la lucha defensiva frente a la deficiencia de significado ocupa en ella un primerísimo plano. Sin embargo, con este aspecto del significado quedan ya involucradas cuestiones pragmáticas.

<sup>124</sup> Cf. E. GÜTTGEMANNS, *Text und Geschichte als Grundkategorien der Generativen Poetik*: *Linguistica Biblica* 11 (1972) 2 s.



## 5. *Sobre la pragmática del uso religioso del lenguaje*

El campo de investigación de la pragmática es el comportamiento de los utilizadores de los signos y, por tanto, el origen, el uso y el efecto de los signos. Mientras que la semántica se ocupa fundamentalmente con proposiciones, la pragmática investiga los actos lingüísticos particulares y los contextos en los que estos actos se ejecutan. Dos son los tipos de problemas que están ante la vista: de un lado, la definición de los actos lingüísticos con la fijación de las condiciones para el éxito de los mismos; de otro, el estudio de la manera en que el contexto lingüístico determina aquellas proposiciones que se expresan por medio de una proposición en este contexto. Se investigan además las disposiciones complejas que se expresan en el comportamiento lingüístico.<sup>125</sup>

La disciplina de la pragmática es de particular significación para el uso teológico y religioso del lenguaje, pues aquí se trata de mostrar la interdependencia que existe entre el uso religioso de los signos y la praxis de conducta del utilizador respectivo de los mismos. Hace ya mucho que fueron constatados modos específicos de conducta de hombres religiosos, pero en qué consistan exactamente éstos, apenas existen análisis exactos. Tampoco hay aún una sociología del lenguaje del uso religioso del lenguaje que pudiese esclarecer suficientemente la citada interdependencia.

Pueden, pues, aceptarse determinadas formas de vida como modos de dominio de la existencia que posibiliten el discurso religioso, pero estas formas de vida no pueden ser analizadas sin tener en cuenta los juegos religiosos del len-

<sup>125</sup> Cf. R. C. STALNAKER, *Pragmatics*: Synthese 22 (1970-71); habla aquí de «presuposiciones pragmáticas».

guaje transmitido. Establecido uno en la forma de vida, el análisis estará influido por el juego lingüístico jugado. Este juego lingüístico apuntará de nuevo a una forma de vida entre tanto quizá ya cambiada. Un cambio en la forma de vida tiene, por tanto, como consecuencia, un cambio en el juego lingüístico, y a la inversa.

Ahora bien, apenas resultará posible una reconstrucción científica completa de un juego religioso del lenguaje. Es muy difícil delinear la historia natural de la religión o del mito o de la metafísica de una forma definitiva. Carecemos simplemente de un apropiado material de observación. De otro lado, no existe un punto de vista consecuente fuera de nuestra comunicación lingüística. Es claro que teorías constructivas pueden contribuir muy mucho al esclarecimiento de estos juegos lingüísticos, pero es dudoso si tradiciones mítico-metafísicas pueden ser tratadas en una teoría general de orientación humana frente al mundo.

Hay una orientación que del pragmatismo ha hecho una concepción del mundo. Pertenecieron a ella ya W. James y J. Dewey, de quienes se apartó decisivamente en su última fase intelectual Ch. S. Peirce. En esa perspectiva orientada al juego religioso del lenguaje mismo, es ciertamente muy factible una reconstrucción de religión y fe. La cuestión es sólo qué es lo que se habrá ganado con ello para el esclarecimiento del juego religioso. Por medio de una tal reconstrucción, la religión habría de sentirse capacitada para sobrevivir y servir a los hombres, por ejemplo.<sup>126</sup> Tal pragmatismo, que presupone un mundo procesivo y relacional, se entiende como alternativa al ontologismo y al cientismo. Ve en la fe y en el saber dos modos fundamentalmente

<sup>126</sup> Así E. FONTINELL, *Toward a reconstruction of religion*. New York 1970, 19; cf. J. DEWEY, *Experience and nature*. New York 1958; J. DEWEY, *A common faith*. New Haven 1960; A. RORTY (ed.), *Pragmatic philosophy*. New York 1966; A. N. WHITEHEAD, *Religion in the making*. New York 1960; del mismo, *Models of thought*. New York 1958; J. H. RANDALL JR., *The role of knowledge in western religion*. Boston 1958.

diferentes de experiencia y cita como criterio pragmático de verdad las “consecuencias fructíferas” de una proposición, lo que no deja de ser un criterio excesivamente vago. No vamos, pues, a tratar aquí de ese pragmatismo conceptual. A nosotros nos importa, sobre todo, el método pragmático.<sup>127</sup>

Así, pues, sería urgente para la teología y para la historia de la religión, por ejemplo, preguntar por las formas originarias de vida para el uso bíblico del lenguaje. En la investigación histórica se investiga ciertamente el mundo vital de la biblia, pero éste apenas se pone en relación con los significados de las expresiones y afirmaciones bíblicas. A lo sumo, se investiga este mundo vital como modelo para posteriores instituciones religiosas, pero no se lo aprovecha para una investigación analítico-lingüística. El discurso exegético del “Sitz des Lebens” no debe confundirse con la cuestión de una forma de vida, pues aquí se alude siempre al empleo originario de un texto, las más de las veces en un grupo cultural.

Si, por ejemplo, se intentase poner ante la vista las formas de vida correspondientes a las proposiciones -D originarias de la biblia, se evidenciaría que existe sencillamente demasiado poco material históricamente esclarecido para hacer este planteamiento. Cabe, sí, constatar, por ejemplo, un uso lingüístico diferenciado en los comienzos entre grupos de nómadas de ganado menor y nómadas de camellos. O encontrar en estas proposiciones -D designaciones tales como “el terror de Isaac” (Gen 31,42) o “el fuerte de Jacob” (Gen 49, 24), quienes prometen dirección y ayuda a su grupo, así como una abundante descendencia y parte en una tierra

<sup>127</sup> Cf., por ejemplo, S. J. SCHMID, *Sprachliches und soziales Handeln. Überlegungen zu einer Handlungstheorie der Sprache: Linguistische Berichte* 2 (1969) 64-70; W. A. KOCH, *Sozio-semiotischer Strukturalismus*, en del mismo, *Varia Semiotica* (Studia semiotica, 3) 1971, 3-84; D. WUNDERLICH, *Die Rolle der Pragmatik in der Linguistik: Der Deutschunterricht* 22 (1970) 5-41.

de cultivo.<sup>128</sup> O si Yavé administra justicia en determinados lugares, al sacar a su grupo de la cautividad, al concluir con él una alianza tenemos que, detrás de tales afirmaciones confesionales, hay unos mundos de vida. O si, en el Nuevo Testamento, Jesús es anunciado como el Hijo de Dios, el salvador y libertador, habrá que ver igualmente detrás de esas expresiones formas cambiadas de vida y una gramática actuativa también cambiada. O cuando en la iglesia se llega a diferentes dogmatizaciones y delimitaciones del depósito de la fe, tendremos igualmente que detrás de estas formulaciones lingüísticas hay otra vez determinadas maneras de apertura al mundo y de la praxis de conducta. También un juego religioso del lenguaje conserva tan sólo su significado en el caso de que se tenga cuenta de la forma cambiante de vida.

El problema de la pérdida del significado pudiera darse para un juego lingüístico cuando no reacciona suficientemente a las formas de vida variadas, esto es, cuando la nueva forma de dominio de la vida genera juegos lingüísticos nuevos y concurrentes. Este problema no parece haberse dado hoy por primera vez en la tradición de la fe para el uso cristiano-eclesiástico del lenguaje. En la presente situación, dos son las presumibles salidas que se ofrecen: una quiere traducir consecuentemente el lenguaje religioso en lenguaje informativo, para ser entendido por más utilizadores del lenguaje. La otra salida es el repliegue al grupo pequeño, cuya forma de vida se aviene aún con el uso tradicional de un lenguaje cristiano-eclesiástico.

El discurso religioso tiene, pues, efectos particularmente fuertes en la praxis de conducta de sus partícipes. Estos efectos son claramente más vigorosos que, por ejemplo, en el discurso lógico-matemático o gramatical. A diferencia de las formas de vida de un uso del lenguaje temporalmente

<sup>128</sup> Cf. G. VON RAD, *Teología del A. T.* Sígueme, Salamanca 1972, 1, 21 s.

pasado, las repercusiones prácticas de un uso actual del lenguaje caben ser constatadas con bastante exactitud. Si bien tampoco es posible separaciones cortantes entre los juegos particulares del lenguaje, se pueden constatar sin embargo modos específicos de comportamiento y de actuación para cada uso lingüístico. En mayor medida tiene esto validez para un modo de discurso tan efectivo o actuativo como es el discurso religioso. Claro que tampoco son aquí posibles mediciones exactas de los modos de actuación. La teología de hasta aquí raras veces ha perseguido estas repercusiones sociales de su uso normativo de lenguaje. Únicamente sus críticos se han planteado tales cuestiones pragmáticas.

Pero ahora cabe constatar en la teología que no pocas de sus específicas expresiones están desvaloradas por la concreta conducta experimentable de los partícipes religiosos del lenguaje, e incluso que el presunto uso religioso del lenguaje se hace cada vez más problemático para los utilizadores contemporáneos del lenguaje, por razón de sus repercusiones conscienciadas.<sup>129</sup> Pero de esto no habría que concluir, en absoluto, que el uso religioso del lenguaje ande ya a la deriva y que, a lo sumo, sólo quepa reavivarlo como bien cultural ya hundido. Más bien, es un uso del lenguaje determinado —el uso institucional y tradicional— el que se siente afectado por ello. Hacia ahí apunta la creciente huida en nuestro medio cultural de los utilizadores del lenguaje a juegos religiosos del lenguaje extraños y exóticos y cuya praxis correspondiente de conducta en gran parte no es controlable. También en una época técnico-científica sigue dándose la mitologización en la vida diaria y el impulso hacia los irracionalismos continúa intocable.

Otro problema para el uso eclesiástico-religioso del len-

<sup>129</sup> He intentado mostrar esto para algunos conceptos teológicos particulares; cf. A. GRABNER-HAIDER, *Sprachbewertung in den Kirchen*. Einsiedeln 1970.

guaje queda en el hecho de que, muy a menudo, hemos de vérnoslas en él con una comunicación perturbada. La regulación lingüística allí dada se basa frecuentemente en un consenso que no se realiza libre de circunstancias externas de poder. En base de investigaciones histórico-teológicas, no se puede aceptar de ningún modo que el llamado “consensus catholicus”, que tanto impresionó a Ch. S. Peirce, se realice por libre acuerdo. Si, pues, se transmite una comunicación perturbada de tal especie, existirá siempre la posibilidad potencial de seguir reproduciendo una nueva perturbación comunicativa. Aparecerá ésta en la praxis de conducta de los respectivos utilizadores lingüísticos de la tradición. Aquí queda el problema intrateológico de cómo pueda realizarse —y si es posible que se realice— un consenso religioso libre, y cómo haya que eliminar las interferencias, una vez que la comunicación esté perturbada.

Esa comunicación contribuye, pues, no poco a la pérdida de significado de un juego lingüístico. Sin embargo, no hay que juzgar exclusivamente como algo negativo las repercusiones del complejo religioso-eclesiástico del lenguaje. Incluso el fundador del racionalismo crítico, K. R. Popper, juzga la praxis cristiana de comportamiento de una manera muy positiva en su conjunto: el cristianismo ha realizado una gran contribución a la hermandad de los hombres por su doctrina de la paternidad de Dios, y puede que la siga prestando en el futuro.<sup>130</sup> También los críticos de las repercusiones negativas del cristianismo hace ya mucho que no hablan de su eliminación. El que ya no esperen nada de este sistema de fe, es cosa suya. Pese a todo, tanto el teólogo como cada cual que quiera salir al paso de la pérdida de significado del juego cristiano del lenguaje, habrán de emprender exactos análisis sobre los factores determinantes de esta pérdida. En el marco de la teología, el análisis lingüístico habrá de ad-

<sup>130</sup> K. R. POPPER, *Falsche Propheten*, II, 319.

quirir una función terapéutica. Lo que debe ser curado no es un determinado juego lingüístico, actualmente presente y normado, sino que hay que liberar la potencia comunicativa de la forma cristiana de la vida sin reducciones ni disminuciones.

Factores efectivos para la citada pérdida de significado son, pues, el abuso acontecido por una concreta praxis de conducta, el abuso conseguido y consiguiente del juego religioso del lenguaje, y, de otra parte, una deficiente comunicación llevada a cabo por las circunstancias de poder y de represión. El abuso del juego religioso del lenguaje se da, por ejemplo, cuando las disposiciones de comportamiento no concuerdan con las afirmaciones lingüísticas, cuando se afirma más de lo que realmente procede, o cuando difieren las pretensiones del comportamiento y los hechos de este mismo comportamiento. Existe abuso cuando las condiciones para el logro del acto lingüístico no se dan o cuando no se cumplen las reglas. Analizar factores pragmáticos es la tarea urgente de la actual teología. Su salida hacia un lenguaje informativo o su repliegue al lenguaje privado no son soluciones legítimas desde un punto de vista semiótico.

## 6. *Situación teológica del lenguaje*

### a) *Observaciones críticas*

Vista en su conjunto, la teología ha quedado en una situación de ghetto que ya dura medio siglo. En esa ocasión no aceptó el desafío de la filosofía analítica, ni se aventuró a una discusión con ella. Ocurrió, más bien, que se hizo profundamente inmune a las objeciones. La teología

dialéctica fue celebrada como un gran giro y pareció que en la filosofía hermenéutica y existencial se hallarían al mismo tiempo la gran oportunidad y la protección efectiva. Ciertamente, hubiese sido entonces extremadamente difícil una discusión con el empirismo, pero la situación parece haber cambiado desde el giro pragmático de éste.

Fue K. Barth el que dio el impulso a la teología dialéctica. Para Barth, una “teología natural”, enzarzada en buscar eslabones entre el uso profano del lenguaje y el religioso, no podía merecerle más que una desdeñosa negativa. Para él, el lenguaje de la fe no tiene necesidad alguna de justificación, pues la fe se justifica a sí misma por su objeto, que es Dios. La fe y su lenguaje son, ante todo, iniciativa de Dios y obra de Dios. El hombre se comporta en un primer momento pasivamente receptivo. Quizá hay aquí hasta un pensamiento fundamental de la reforma. La paradoja de la fe se pone enormemente de relieve en una postura ideal de defensa: Dios es el misterio del totalmente-otro. La crítica empírica no debería preocuparse más por tales proposiciones. Una “teología de la palabra” no raras veces intenta eludir las implicaciones de un lenguaje humano.<sup>131</sup>

Esa teología de la palabra tiene su representación más significativa en K. Rahner desde el lado católico.<sup>132</sup> La palabra es considerada como “signo conceptual del espíritu”: en la palabra se le da al espíritu finito un ente extramundano. En la palabra se puede abarcar cada ente extramundano. La filosofía de la religión es descrita como una “ontología de la potencia oboedientialis para la revelación”.<sup>133</sup> Se parte aquí, en evidente analogía a M. Heidegger, de la patencia y de lo oculto del ser: el ser sólo se abre al hombre en la “aparición”. Todo ente puede hacerse disponible por medio de la palabra en el horizonte de la aparición mundana; porque

<sup>131</sup> Cf. D. M. HIGH, *Language, persons and belief*, 185 ss.

<sup>132</sup> K. RAHNER, *Oyente de la palabra*. Herder, Barcelona 1967.

<sup>133</sup> *Ibidem*, 15.

la palabra humana puede ser modo de revelación de todo ente sin limitación alguna, el hombre es el “oyente necesario de Dios”.<sup>134</sup> Todo lo supramundano puede representarse por la aparición histórica de la palabra. Esta palabra es la síntesis de la objetividad intramundana y de la negación trascendente. La filosofía de la religión es definida como una determinación filosófica de aquello que tiene que ser la religión.<sup>135</sup> Respecto al simbolismo de la palabra religiosa, se acentúa que el ente es necesariamente simbólico desde sí mismo, porque debe expresarse para encontrar su esencia. Como “símbolo real” se define la autorrealización, perteneciente a su constitución esencial, de un ente en otro. Y el cuerpo funciona como símbolo del alma, como símbolo de todo el hombre.<sup>136</sup>

Esta apreciación ha creado escuela en la teología católica, dominando el campo de una manera indubitable. J. B. Metz ha proseguido por este camino cuando, con el asentimiento de Rahner, interpreta el pensamiento de santo Tomás de Aquino como un punto crucial desde el pensamiento cosmológico al antropocéntrico.<sup>137</sup> También aquí la terminología filosófico-existencial se aplica fácilmente a una comprensión antropocéntrica del ser: el ser trascendental de Dios está enraizado en una comprensión antropocéntrica del ser. Dios es el “a dónde omniabarcante de la autorrealización humana”. La radical disponibilidad divina del hombre es el fundamento para su total autodisposición.<sup>138</sup> Para semejantes apreciaciones, que, por así decir, penden en el aire no tocando jamás tierra, un diálogo con el análisis empírico es realmente algo bien difícil. Un presupuesto para ello sería, a no dudarlo,

<sup>134</sup> *Ibidem*, 191.

<sup>135</sup> *Ibidem*, 208.

<sup>136</sup> K. RAHNER, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de teología*, 4. Madrid 1964; cf. H. URS VON BALTHASAR, *Verbum Caro*. Einsiedeln 1970.

<sup>137</sup> J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*. Sígueme, Salamanca 1972.

<sup>138</sup> *Ibidem*, 74 s.

comenzar con una misma base común. Por su parte, K. Rahner ha buscado continuamente en su pensamiento un puente a la razón, tal como fue prescrito por el primer concilio Vaticano. Ha tenido siempre ante los ojos una teología “natural” que goza de gran predicamento desde siempre en la tradición católica. Ultimamente incluso llega a preguntarse si tal vez no tendrían la máxima significación para la hermenéutica teológica la filosofía del lenguaje y la logística,<sup>139</sup> postulando una variedad de teologías en analogía a la pluralidad filosófica.

P. Tillich, que intentó poner una alternativa a K. Barth, define la fe como el status de la última perplejidad.<sup>140</sup> los símbolos en el lenguaje de esta fe participan en el ser no simbólico. Sin embargo, Tillich no se aleja mucho de las posiciones de Barth, pese a todo. También para él el sentido de una expresión sigue estando primariamente en el objeto al que se refiere. La fe es para Tillich una “invasión” y no un acto de afirmación cognitiva. La función del yo y la actividad humana son secundarias. El hablante y el utilizador del lenguaje religioso de los símbolos está descomprometido y desenganchado del sentido y del acto de creer. La relación del lenguaje de la fe al sujeto humano se contrae a un mínimo y una conexión con una razón personal parece imposible. También para los representantes de la llamada “nueva hermenéutica” (G. Ebeling, E. Fuchs), el sentido de una expresión se constituye únicamente por el objeto. Las observaciones analíticas a la semántica y a la pragmática aún no vienen a cuestión aquí. Se habla del “acontecimiento de la palabra” y del “acontecer del lenguaje”, para lo cual apenas cabe señalarse un sentido sobre una base lógico-lingüística. De este modo, el lenguaje deviene un acontecer

<sup>139</sup> K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, en *Zukunft der Philosophie*, 113 ss.

<sup>140</sup> P. TILlich, *Symbol und Wirklichkeit*. Göttingen 1962; del mismo, *The concept of God*, en *Perspective. A Princeton Journal of Christian Opinion* 2 (1950).

extrahumano y se desviste de su trasfondo personal, así como de toda situación humana concreta.<sup>141</sup>

Se impone aún hacer mención particular de dos movimientos teológicos, el uno es el de la desmitización y el otro el de la secularización. El primero está íntimamente unido con el nombre de R. Bultmann.<sup>142</sup> Como ya se indicó, se desconoce aquí la peculiaridad y la función comunicativa del uso mítico del lenguaje. Tampoco se estatuyen análisis y reglas del juego mítico del lenguaje. Esto, más bien, debe ser excluido del estrecho concierto con los juegos cristiano-religiosos del lenguaje. No puede indicarse un límite plausible para este programa. Por tanto, se sigue impulsando consecuentemente tan sólo la inmunización del uso religioso del lenguaje, tomando en consideración el camino a un lenguaje privado. También se renuncia aquí a los eslabones lógicos entre un uso religioso del lenguaje y otro profano, pues la revelación divina, al existir en el lenguaje humano, se autentifica a sí misma. Si bien es verdad que cabe señalar alternativas a este programa de la desmitización.

Cosa parecida cabe decir de la teología de la secularización o de la teología de la “muerte de Dios”, es decir, que no comprende la peculiaridad del juego religioso del lenguaje y que ignora sus reglas. Esta orientación, movida por un interés misionero, cree poder traducir completamente el lenguaje religioso al lenguaje informativo o a un lenguaje de hechos. También se han dado ahí ciertamente valiosos estímulos para traducir de un juego lingüístico a otro, pero las premisas puestas no pueden sostenerse cuando se analiza la peculiaridad del uso religioso del lenguaje. También en estos intentos comparece el sinsentido lógico-lingüístico que tanto

<sup>141</sup> Cf. D. M. HIGH, *Language, persons and belief*, 194 ss.

<sup>142</sup> También prominentes representantes de la teología católica ven en la exigencia de la desmitización una «tarea eminentemente positiva». Así, H. FRIES, *Entmythologisierung und theologische Wahrheit*, en *Got in Welt*. Festschrift für K. Rahner. Freiburg 1964, 379.

dificulta el diálogo. Así se dice, por ejemplo, en D. Sölle: “Teología después de la muerte de Dios” o “Crear en Dios de forma atea”.<sup>143</sup> La extensión evidentemente diferente de los dos conceptos homónimos no se distingue, pero estos títulos son al mismo tiempo significantes para la aporía de las concepciones sostenidas. La lógica es sacrificada a la efectividad de palabras brillantes. Visto en su conjunto, en la teología siguen imperantes opiniones precientíficas sobre el lenguaje. La hermenéutica teológica se mueve en su mayor parte fuera de la lingüística y de la semiótica, realizándose sin contar para nada con éstas.<sup>144</sup>

#### b) *Tesis sobre semiótica y teología*

1. La semiótica, que no está fijada exclusivamente en un apriori empírico, puede ofrecer una valiosa contribución al tratamiento del problema teológico y religioso del lenguaje. Ciertamente, el análisis del lenguaje hasta ahora sólo fue cultivado desde una base exclusivamente empírica, pero en manera alguna está ligado a ella. El giro pragmático en la filosofía analítica ha hecho posible un concreto diálogo de la investigación con la teología. Se entiende aquí por teología, de una parte, la standardización del uso religioso del lenguaje, y, de otra, la reflexión sobre este uso.

2. Desde que en la filosofía analítica se dejó a un lado el modelo del lenguaje ideal y el del lenguaje científico unitario, entrando en su lugar la teoría de la variedad de los “juegos lingüísticos”, y desde que el análisis verificacional fue complementado por otro funcional, el análisis del lenguaje se ha hecho también aplicable al uso religioso del lenguaje. Un criterio que permita distinguir qué juego lingüís-

<sup>143</sup> *Atheistisch an Gott glauben*, 52.

<sup>144</sup> Cf. J. BARR, *Bibelexege und moderne Semantik*.

tico es legítimo en la comunicación pública y cuál no, sólo cabe determinarlo de un modo arbitrario. La sospecha de una carencia de sentido y la sospecha del abuso del lenguaje en el juego metafísico-religioso del lenguaje ciertamente se ha debilitado, pero aún subsiste, aunque no pertenezca ya al “common sense” de los investigadores analíticos.

3. Las disciplinas semióticas de la sintaxis, de la semántica y de la pragmática son aplicables ilimitadamente al uso religioso y teológico del lenguaje. El deber de la sintaxis es, ante todo, precisar y articular reglas de este uso del lenguaje. El uso concreto del lenguaje tiene que ser controlable en estas reglas. Para que la lógica sea aplicable en general al discurso religioso, tiene que aceptarse para éste un fondo de proposiciones de tipo enunciativo-afirmativo. Para esta parte del juego religioso del lenguaje también tienen que ser indicables las condiciones de verdad y los procedimientos de confirmación como procedimientos de comprobación. Si se aplica al discurso religioso la gramática generativa, habrá de poderse estatuir en aquél árboles genealógicos deductivos, reglas de producción y reglas de formación y transformación.

4. La semántica tiene que ver con el específico problema del significado en el uso religioso del lenguaje. El análisis funcional de significado es aplicable a la parte preponderantemente no descriptiva del discurso religioso. Para la parte del tipo afirmativo, hay que postular un análisis cuasi-verificacional. En esta parte, la semántica ha de enfrentarse fundamentalmente con las proposiciones. El análisis funcional trata, entre otras cosas, el desplazamiento del significado del uso profano (usual) al religioso.

5. La pragmática analiza los actos lingüísticos y los contextos en que aquéllos se realizan. Investiga las disposiciones de comportamiento del hablante religioso, las consecuencias prácticas y las repercusiones de los actos religiosos

del discurso y de los juegos lingüísticos. Detrás del uso religioso del lenguaje está una específica forma de vida que es analizable. La relación lenguaje-praxis puede iluminar también la pérdida de significado del juego religioso del lenguaje: pues aquí puede darse tanto un abuso lingüístico como una comunicación perturbada.

6. El problema teológico del lenguaje en manera alguna cabe tratarlo únicamente en el marco de la filosofía hermenéutica. Se evidencia que también aquí los métodos analíticos llevan a resultados más concretos y más exactos que la hermenéutica teológica. El camino a través de la filosofía analítica y la crítica del lenguaje tal vez sea más molesto para la teología que no un camino hermenéutico, pero aquél es, sin duda, más efectivo. En el aspecto teórico-científico también cabe imaginarse dentro de la teología un punto de vista consecuentemente pancrítico que renuncie a un pensamiento teórico-cognoscitivo de fundamentación. Las teorías constructivas están expuestas a la crítica lógica y empírica y han de someterse a procedimientos nomológicos de comprobación. Se prefiere un pensamiento en alternativas y no seguridades y certezas últimas.

7. El problema de la comprensión hermenéutica del sentido, no obstante, queda intacto. En manera alguna queda reducido con esto. Debe, por supuesto, investigarse también el trasfondo nomológico de la actividad de comprensión. Los métodos comprensivos en cuanto técnicas de investigación no son considerados como sustituto para una explicación teórica de los modos de conducta, como, a la inversa, nunca debe sustituir la explicación de la comprensión a la comprensión misma. Si se abandonan las pretendidas autonomías teórico-científicas y las estrategias inmunitivas, será posible una constructiva colaboración entre métodos analíticos y hermenéuticos.

8. Los métodos semióticos pueden contribuir decisi-

vamente a determinar la peculiaridad del uso religioso y teológico del lenguaje. Por eso es necesario que diferentes teorías alternativas se pongan al alcance de la crítica. La peculiaridad del lenguaje religioso cabe describirlo por lo que hace a su parte no descriptiva, por medio de las teorías del lenguaje performativo, evocativo o autoenvolvente. Naturalmente, estas teorías sólo en la discusión podrán confirmarse y afinarse. Parece pertenecer a la peculiaridad del lenguaje religioso su uso simbólico y plástico. También parece estar unido indisolublemente con el uso metafísico del lenguaje. En el aspecto pragmático, el lenguaje religioso se puede entender como una forma intensiva de orientación en el mundo y de dominio de la vida (*Lebensbewältigung*). No es posible ver en un mismo plano epistemológico a la fe religiosa y al saber.

9. La desmitologización y la teología secular parecen desconocer la peculiaridad del uso religioso del lenguaje. En alternativa a eso, cabe analizar y aclarar los símbolos y mitos que constantemente cultivamos en nuestras formas de vida. En una secuencia posterior pueden encontrarse desde ellos puentes hacia los símbolos religiosos transmitidos. Al evidenciarse los símbolos primero citados generalmente como vigorosos, podrían tener significación para el logro del acto de lenguaje religioso.

10. Si se aplican en la teología métodos semióticos, la pregunta que se planteará para ellos será la de una sólida teoría de la ciencia. Al menos una parte de la teología cabe entenderla también como una ciencia nomológica, como reflexión y análisis del propio uso lingüístico. La otra parte no científica de la teología aparece como ejercitación en un juego lingüístico. La construcción de un metalenguaje en el uso religioso del lenguaje sería tarea urgente de la ciencia teológica.

11. Desde una perspectiva intrateológica se aboga, pues,

por un giro teológico. En el sentido de la variedad de las teologías reclamada por K. Rahner puede darse, al lado de una teología orientada hermenéuticamente, una teología que trabaje con métodos rigurosamente analíticos. La hermenéutica teológica estaría entonces obligada a precisar sus métodos y a someterse a la crítica. Finalmente, una teología orientada analíticamente podría muy bien significar una ayuda en lo que respecta a la deficiencia de significado en el uso religioso del lenguaje. Después de la teoría expuesta del lenguaje religioso, en modo alguno se considerará esta pérdida de significado como irremediable.



## BIBLIOGRAFIA

- ACHAM, K., *Zu einigen Einwänden gegen eine Sozialforschung als strenge Wissenschaft: Kant-Studien* 60 (1969) 40-60.  
— *Subjektives Interesse und historische Objektivität. Ein kritischer Beitrag zur Konfundierung von Erleben und Erkennen im Hinblick auf die Geisteswissenschaften: Zeitschrift für Philosophische Forschung* 23 (1969) 47-72.
- ADORNO, T. H. W y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied-Berlin 1969.
- ALBERT, H., *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968.  
— *Plädoyer für kritischen Rationalismus*. München 1971.
- ALBRITTON, R., *On Wittgenstein's use of the term «criterion»*: *The journal of philosophy* 56 (1959) 533 ss.
- ALSTON, N. P., *Meaning and use: Philosophical Quarterly* 13 (1963) 107-124.
- APEL, K. O., *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966) 49-88.  
— *Wittgenstein und Heidegger: Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967) 56-94.  
— *Szientifik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wis-*

- senschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht: *Man and World* 1 (1968), 37-63.
- *Einführung in die Schriften I von Ch. S. Peirce*: Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce. Frankfurt 1968, 1-150.
  - *Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus*, en Ch. S. PEIRCE, *Schriften*, II. Frankfurt 1970, 1-208.
  - *Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Hermeneutik*, en *Information und Kommunikation* (edit. por S. Moser). München-Wien 1968, 163-171.
  - *Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik*, en *Welterfahrung in der Sprache* (Weltgespräch 4). Wien-Freiburg 1968, 9-28.
  - *Heideggers philosophische Radikalisierung der «Hermeneutik» und die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache*, en *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (edit. por O. Loretz y W. Strolz). Freiburg 1968, 86-152.
  - *Szientismus oder transzendente Hermeneutik*. Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus, en *Hermeneutik und Dialektik*, I. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen 1970, 105-144.
  - *Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart*, en *Jahrbuch des Instituts für deutsche Sprache*, 1971. (Este artículo sólo me fue accesible en el manuscrito).
  - *Das «Verstehen»: eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte*, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1. Bonn 1955, 142-199.
  - *Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»: Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65) 239-289.
  - *Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie*: Philosophische Rundschau 7 (1959) 161-184.
- AUSTIN, J. L., *How to do things with words*, en *The William James lectures delivered in Harvard University in 1955* (edit. por J. O. Urmson). Oxford 1962.
- *Performatif-Constatif*, en *La philosophie analytique* (Cahiers de Royaumont, Philosophie, IV). Paris 1962.

- *Performative utterances*, en *Philosophical papers* (editado por J. O. Urmson y G. J. Marnock). Oxford 1966.
  - *Other minds*, en *Philosophical papers* (editado por J. O. Urmson y G. J. Marnock). Oxford 1966.
- AUSTIN, H. VAN, *Die Gottesfrage in der amerikanischen Theologie der Gegenwart*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 64 (1967) 325-357.
- AYER, A. J., *Language, truth and logic*. London 1967<sup>2</sup>.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Verbum Caro*. Einsiedeln 1960.
- BAR HILLEL, Y., *Indexical expressions*: *Mind* 63 (1954) 359-379.
- BARR, J., *Bibelexegese und moderne Semantik*. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. München 1965.
- BARTH, K., *Der Römerbrief*. Zürich 1924.
- BARTHES, R., *Mythologies*. Paris 1957.
- *Critique et vérité*. Paris 1966.
- BASTIAN, H. D., *Theologie der Frage*. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. München 1969. (Edic. española: *Teología de la pregunta*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975).
- und TEINER, M., *Hoffnungslos gestört?* Probleme religiöser Kommunikation. Düsseldorf 1971.
- BEJERSH OLM, L. y HORNIG, G., *Wort und Handlung*. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie. Gütersloh 1966.
- BERTOCCI, P. A., *The person God is*, en *Talk of God* (edit. por Royal institute of philosophy lectures). London 1969, 185-206.
- BETTI, E., *Problematik einer allgemeinen Auslegung als Methode der Geisteswissenschaften*, en *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft* (edit. por V. Warnach). Salzburg 13-28.
- BIERWISCH, M., *Strukturalismus*. Geschichte, Probleme und Methoden: Kursbuch 5 (1966) 77-152.

- BISER, E., *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. München 1970.
- BOCHENSKI, J. M., *Die zeitgenössischen Denkmethode*n. München 1971<sup>5</sup> (1954<sup>1</sup>).
- *Logik der Religion*. Köln 1968.
- BOLLNOW, O., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart 1955<sup>3</sup> (1936<sup>1</sup>).
- BONHOEFFER, T. H., *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem* (Beiträge zur Historischen Theologie 32). Tübingen 1961.
- BORMANN, P., *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Zur Phänomenologie der Sprache und des Gesprächs: Theologie und Glaube 49 (1959) 401-422.
- BRAITHWAITE, R. B., *An empiricist's view of the nature of religious belief*. Cambridge 1955.
- BRAUN, J., *Language and society*. New York 1955.
- BRIDGEMAN, P. W., *The logic of modern physics*. New York 1927.
- BRIGHT, W. O. (edit.), *The dimension of sociolinguistics*. La Haya 1966.
- BROWN, N., *Sprache und Eros*, en *Zukunft im Zeichen des Eros*. Pfullingen 1962, 91-99.
- BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1921.
- *Glaube und Verstehen*, II. Tübingen 1958<sup>2</sup>.
- BUREN, P. M. VAN, *The secular meaning of the gospel*. New York, 1963 (Ed. española: *El significado secular del evangelio*. Península, Barcelona 1968).
- *On doing theology*, en *Talk of God* (edit. por el Royal institute of philosophy lectures). London 1969, 52-71.
- CALVELLI-ADORNO, F., *Über die religiöse Sprache*. Kritische Erfahrungen. Frankfurt 1965.
- CAPELL, A., *Studies in sociolinguistics*. La Haya 1966.
- CARNAP, R., *Der logische Aufbau der Welt*. Leipzig 1928 (Hamburg 1961<sup>2</sup>).

- *Die Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*: Erkenntnis 2 (1931) 219-241.
- *Logische Syntax der Sprache*. Wien 1934.
- *Testibility and meaning*: Philosophy of science 2 (1936), 4 (1937). Reimpresión: New Haven 1954.
- *Introduction to semantics*. Cambridge/Mass. 1942.
- *Meaning and necessity*. A study in semantics and modal logic. Chicago 1947.
- *On belief sentences*, en *Philosophy and analysis*. Oxford 1954, 128-131.
- *Meaning and synonymy in natural languages*: Philosophical Studies 7 (1955) 33-47.
- *On some concepts of pragmatics*: Philosophical studies 6 (1955).
- CASPER, B., *Die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie*, en B. CASPER, K. HEMMERLE, P. HÜNERMANN, *Theologie als Wissenschaft*. Methodische Zugänge (Quaestiones Disputatae 45). Freiburg 1970, 9-53.
- CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III. Berlin 1923, 1925, 1928.
- COBB, J. B., *Glaube und Kultur*, en *Die neue Hermeneutik* (edit. por J. M. Robinson y J. B. Cobb). Stuttgart-Zürich 1965, 282 ss.
- CORETH, E., *Grundlage der Hermeneutik*. Freiburg 1969.
- COSERIU, E., *Semantik*. Innere Sprachform und Tiefenstruktur: Folia linguistica 4 (1970) 53-63.
- COVELL, ST., *The availability of Wittgenstein's Later philosophy*: The Philosophical Review 71 (1962).
- COX, D., *The significance of christianity*: Mind 59 (1950) 210 ss.
- CHARLESWORTH, M. J., *Philosophy and linguistic analysis*. Pittsburgh-Löven 1959.
- CHOMSKY, N., *Logical syntax and semantics*. Their linguistic relevance: Language 31 (1955) 36-45.
- *Review of Skinner's «Verbal behavior»*: Language 35 (1959) 26-58.

- *A transformational approach to syntax*, en *The structure of language* (edit. por J. A. Fodor y J. J. Katz). Englewood Cliffs 1964.
- *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge/Mass 1965.
- *Linguistics and philosophy*, en *Language and philosophy* (edit. por S. Hook). New York 1969, 52-93.
- *Quine's empirical assumptions*: Synthese 19 (1968/69) 53-68.
- *Syntactic structures*. La Haya 1957.
- DAVIDSON, D., *Truth and meaning*, en *Philosophical logic* (edit. por J. Davis y otros). Dordrecht 1969.
- DE PATER, W. A., *Theologische Sprachlogik*. München 1971.
- DEWEY, J., *Experience and nature*. New York 1958.
- *A common faith*. New Haven 1960.
- DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte der Evangelien*. Tübingen 1919.
- DILLEY, F. B., *Methaphysics and religious language*. New York-London 1964.
- DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, V. Göttingen 1964<sup>4</sup>.
- *Gesammelte Schriften*, VIII. Göttingen 1967<sup>4</sup>.
- *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, I. Leipzig-Berlin 1923<sup>2</sup> (Edic. española: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Revista de occidente, Madrid 1966).
- EATON, R. M., *Symbolism and Truth*, 1925.
- EBELING, G., *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, en G. EBELING, *Wort und Glaube*. Tübingen 1962<sup>2</sup>, 349-372.
- *Die «nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe»*, en G. EBELING, *Wort und Glaube*. Tübingen 1962<sup>2</sup>, 90-160.
- *Weltliches Reden von Gott*, en G. EBELING, *Wort und Glaube*. Tübingen 1962<sup>2</sup>, 372-380.
- *Wort Gottes und Hermeneutik*, en G. EBELING, *Wort und Glaube*. Tübingen 1962<sup>2</sup>, 319-349.
- Art. *Hermeneutik*: RGG III. Tübingen 1959<sup>3</sup>, espec. 245-258.

- *Einführung in die theologische Sprachlehre*. Tübingen 1971.
- EVANS, D., *The logic of self-involvement*. A philosophical study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as creator. London 1963.
- FAHRENBACH, H., *Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins «Tractatus»*, en *Hermeneutik und Dialektik*, II. Festschrift für H. G. Gadamer. Tübingen 1970, 25-54.
- FERRÉ, F., *Language, logic and God*. London 1962. (Ed. española: *Lenguaje, lógica y Dios*. Verbo Divino, Estella 1976).
- FEYERABEND, P., *Wittgenstein's philosophical investigations*: The philosophical review 64 (1955) 449-483.
- FITZGERALD, J. J., *Peirce's theory of signs as foundation for pragmatism*. La Haya-Paris 1966.
- FLEW, A. y MACINTYRE, A. (edit.), *New essays in philosophical theology*. New York 1955.
- FODOR, J. A. y KATZ, J. J. (edit.), *The structure of language*. Englewood Cliffs 1964.
- FONTINELL, E., *Toward a reconstruction of religion*. New York 1970.
- FRANZEN, F., *Ferdinand Ebners Philosophie der Sprache in ihrer theologischen Bedeutung für die Anthropologie*. Dissertation. Münster 1963.
- FREGE, G., *Über Sinn und Bedeutung*: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, N. F. 110 (1892) 25-50.
- FRIES, H., *Entmythologisierung und theologische Wahrheit*, en *Gott in Welt*. Festschrift für K. Rahner. Freiburg 1964, 366-390.
- FUCHS, E., *Hermeneutik*. Bad Conzstadt 1963<sup>3</sup>.
- *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*. Tübingen 1959.
- *Das hermeneutische Problem*, en *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann (edit. por E. Dinkler). Tübingen 1964, 357-366.
- GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960.

- *Zur Problematik des Selbstverständnisses*. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der «Entmythologisierung», en *Einsichten*. Festschrift für G. Krüger. Frankfurt 1962, 71-84.
- (editor), *Das Problem der Sprache*. München 1967.
- GARDINER, A., *The theory of speech and language*. Oxford 1951.
- GARVER, N., *Wittgenstein on private language*; Philosophy and Phenomenological Research 20, 3 (1960).
- GAUGER, H. M., *Die Semantik in der Sprachtheorie der transformationellen Grammatik*: Linguistische Berichte 1 (1969) 1-18.
- GÖSSMANN, W., *Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch*. München 1970.
- GRABNER-HAIDER, A. (edit.), *Die Bibel und unsere Sprache*. Konkrete Hermeneutik. Wien 1970.
- *Sprachentwertung in den Kirchen*. Einsiedeln 1971.
- GÜTTGEMANNS, E., *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. München 1970.
- *Studia Linguistica Neotestamentica*. München 1971.
- (edit.), *Zeitschrift «Linguistica Biblica»*. Bonn 1970 ss.
- HABERMAS, J., *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968.
- *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt 1970.
- *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en *Hermeneutik und Dialektik*, I. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen 1970, 73-104.
- *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (edit. por J. Habermas y N. Luhmann). Frankfurt 1971, 101-141.
- HALBFAS, H., *Fundamentalkatechetik*. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. Düsseldorf 1968.
- HALLER, R., *Das «Zeichen» und die «Zeichenlehrer» in der Philosophie der Neuzeit*: Archiv für Begriffsgeschichte 4 (1959) 113-157.
- *Metaphysik und Sprache*, en *Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik* (edit. por P. Weingartner). Salzburg-München 1967, 13-26.

- HARE, R. M., *Religion and morals*, en *Faith and logic* (edit. por B. Mitchell). London 1957, 176-193.
- HARTSHORN, CH., *The God of religion and the God of philosophy*, en *Talk of God* (edit. por el Royal institute of Philosophy lectures). London 1969, 152-167.
- HASENHÜTTL, G., *Die Radikalisierung der hermeneutischen Fragestellung durch Rudolf Bultmann*, en *Mysterium salutis*, 1 (1966) 428-440.
- *Gott ohne Gott*. Graz 1971.
- HEGER, K., *Zur Standortbestimmung der Sprachwissenschaft*: Zeitschrift für Romanische Philologie 87 (1971) 1-31.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Halle 1927 (edic. esp.: *El ser y el tiempo*. México 1962).
- *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.
- *Was ist Metaphysik?* Bonn 1929 (edic. esp.: *¿Qué es metafísica?* Madrid 1963).
- HEIMBECK, R. S., *Theology and meaning*. London 1969.
- HEINTEL, E., *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, I. Wien-München-Oldenburg 1968.
- HERTZLER, O., *A sociology of language*. New York 1965.
- HEYNES, D. H., *Language in culture and society*. A reader in linguistics and anthropology. New York 1964.
- HICK, J., *Religious faith as experiencing-as*, en *Talk of God* (edit. por el Royal institute of philosophy lectures). London 1969, 20-35.
- *Philosophy of religion*. Englewood Cliffs 1963.
- HIGH, D. M., *Language, persons and belief*. New York 1967.
- HÖNIGSWALD, R., *Abstraction und Analysis*. Stuttgart 1961.
- HUBBELING, H. G., *Analytische Philosophie und Theologie*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970) 98-127.
- HUDSON, W. D., *Some remarks on Wittgenstein's account of religious belief*, en *Talk of God* (edit. por el Royal institute of philosophy lectures). London 1969, 36-51.
- HUSSERL, E., *Husserliana*, VI. La Haya 1950.

- JÁNOSKA, G., *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*. Graz 1962.
- *Popper und das Problem der Metaphysik*: Kant-Studien 58 (1967).
- JOHNSON, E. S., *Theory and practice of the social studies*. New York 1956.
- KAMLAH, W. y LORENZEN, P., *Logische Propädeutik*. Mannheim 1967.
- KATZ, J. J., *Philosophie der Sprache*. Frankfurt 1969.
- KATZ, J. J., y POSTAL, P., *An integrated theory of linguistic descriptions*. Cambridge/Mass. 1964.
- KAUFMANN, W., *Der Glaube eines Ketzers*. München 1965.
- *Religion und Philosophy*. München 1966.
- KELSEN, H., *Gott und Staat*, en *Soziologische Texte*, 16 (edit. por H. Maus y F. Fürstenberg). Frankfurt 1964.
- KIMMERLE, H., *Metabermeneutik, Aplikation und hermeneutische Sprachbildung*. Zur Grundlegung der hermeneutischen Diskussion: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964) 221-236.
- KLAUS, G., *Die Macht des Wortes*. Erkenntnistheoretisch-pragmatischer Traktat. Berlin 1964.
- KOCH, W. A., *Sozio-semiotischer Strukturalismus*, en W. A. KOCH, *Varia Semiotica* (Studia Semiotica 3), 1971, 3-84.
- KRAFT, V., *Der Wiener Kreis*. Wien 1950 (Edic. esp.: *El círculo de Viena*. Taurus, Madrid 1974).
- KÜNG, H., *Wahrhaftigkeit*. Einsiedeln 1969.
- KUHN, T. H. S., *The structure of scientific revolutions*. Chicago 1962.
- KUTSCHERA, F. VON, *Sprachphilosophie*. München 1971.
- LAKOFF, G., *Linguistics and natural logic*: Synthese 22 (1970/71) 151-271.
- LAFRIÈRE, J., *Rede der Wissenschaft- Wort des Glaubens*. München 1972.

- LANDAR, H., *Language and culture*. New York 1966.
- LANGERN, S. K., *Philosophie auf neuem Wege*. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt 1965.
- LAZEROWITZ, M., *The structure of metaphysics*. London 1955.
- LEFÈVRE, H., *Le langage et la société*. Paris 1966.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*. Paris 1958.
- LEWIS, H. D., *Philosophy of religion*. London 1965.
- LORENZ, K., *Elemente der Sprachkritik*. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der Analytischen Philosophie. Frankfurt 1970.
- LORETZ, O. y STROLZ, W. (edit.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*. Freiburg 1968.
- LUCKMANN, T. H., *Soziologie der Sprache*, en *Handbuch der Empirischen Sozialforschung*, II (edit. por R. König). Stuttgart 1969, espec. 1050 hasta 1101.
- LYONS, J., *Chomsky*, en *Modern masters*. London 1970.
- MALCOLM, N., *Wittgenstein's philosophical investigations*, en N. MALCOLM, *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs 1963.
- MANTHEY, F., *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*. Paderborn 1937.
- MARIN, L., *Sémiotique de la passion*. Topiques et figures (Bibliothèque de science religieuse). Paris 1971.
- *Sémiotique narrative*. Récits bibliques: Langages 22 (1971).
- MARLÉ, R., *Das theologische Problem der Hermeneutik*: Bibel und Leben 5 (1964) 95-102.
- MARTIN, G., *Allgemeine Metaphysik*. Ihre Probleme und ihre Methode. Berlin 1965.
- MARTIN, R. M., *Toward a systematic pragmatics*. Amsterdam 1959.
- MCCAWLEY, J., *The role of semantics in a grammar*, en *Universals in linguistic theory* (edit. por E. Bach y R. Harms). New York-London 1968, 124-169.

- MCPHERSON, T. H., *The existence of God*: Mind 59 (1950) 547 ss.
- METZ, J. B., *Antropocentrismo cristiano*. Sígueme, Salamanca 1912.
- MITCHELL, B. (editor), *Faith and logic*. Oxford essays in philosophical theology. London 1957.
- MONTAGUE, R., *Pragmatics and intensional logic*: Synthese 22 (1970) 68-94.
- MORRIS, C. H. W., *Foundations of the theory of signs*, en *International encyclopedia of unified science*, I, 1. Chicago 1938, 77-139.
- *Signs, language and behavior*. New York 1946.
- MÜLLER-SCHWEFE, H. R., *Die Sprache und das Wort*. Grundlagen der Verkündigung. Hamburg 1961.
- NEUMANN, E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich 1949.
- NOACK, H., *Sprache und Offenbarung*. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie. Gütersloh 1960.
- OGDEN, C. K. y RICHARDS, I. A., *The meaning of meaning*. London 1956<sup>10</sup> (1925<sup>1</sup>).
- OTT, H., *Das Hermeneutische als das Unumgängliche der Philosophie*, en *Zukunft der Philosophie* (edit. por H. R. Schlette). Olten 1968, 87-104.
- *Existenziale Interpretation und anonyme Christlichkeit*, en *Zeit und Geschichte*. Tübingen 1964, 367-379.
- PANNENBERG, W., *Hermeneutik und Universalgeschichte*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60 (1963) 90-121.
- PEIRCE, C. H. S., *Collected papers* (Ed. de Harvard), vol. I-VI (edit. por Ch. Hartshorne y P. Weiss), 1931-1935.
- *Collected papers* (Edic. de Harvard), vol. VII-VIII (edit. por A. W. Burks). Cambridge/Mass. 1958.
- *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus* (edit. por K. O. Apel). Frankfurt 1968.

- *Schriften, II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus* (edit. por K. O. Apel). Frankfurt 1970.
- PILOT, H., J. *Habermas' empirische falsifizierbare Geschichtsphilosophie*, en T. H. W. ADORNO y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied-Berlin 1969, 307-335.
- PITCHER, G., *Die Philosophie Wittgensteins*. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. Freiburg 1967.
- PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1963.
- POPPER, K. R., *Logik der Forschung*. Wien 1935.
- *The poverty of historicism*. London 1957 (edic. española: *La miseria del historicismo*. Alianza Editorial, Madrid 1973).
- *Der Zauber Platons. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I (original inglés: *The open society and its enemies*, 1. London 1944).
- *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*. Bern 1958.
- *Conjectures and refutations*. The growth of scientific knowledge. London 1963.
- PUTNAM, H., *The «innateness hypothesis» and explanatory models in linguistics*: Synthese 17 (1967) 12-22.
- RABEAU, G., *Species Verbum*. L'actualité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin, Dissertation. Paris 1938.
- RAD, G. VON, *Theologie des Alten Testaments*, I. München 1962<sup>4</sup> (Edición española: *Teología del Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1972).
- RADNITZKY, G., *Contemporary schools of metascience*, I, II. Göteborg 1970<sup>2</sup>.
- RAHNER, K., *Hörer des Wortes*. München 1941 (revisado por J. B. Metz. München 1963) (Edic. esp.: *Oyente de la palabra*. Herder, Barcelona 1967).
- *Zur Theologie des Symbols*, en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, IV. Einsiedeln 1963<sup>3</sup>, 275-312 (Edic. esp.: *Escritos de teología*. Guadarrama, Madrid 1964).
- *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, en *Zukunft*

- der Philosophie* (edit. por H. R. Schlette). Olten 1968, 105-127.
- RAMSEY, J. T., *Religious language*. An empirical placing of theological phrases (The library of philosophy and theology). London 1957 (Ed. española: *Lenguaje religioso*. Verbo Divino, Estella 1976).
- *On being sure in religion*. London 1963.
- *Models and mystery*. London 1964.
- *Religion and science: conflict and synthesis*. Some Philosophical Reflections. London 1964.
- *Christian discourse*. Some logical explorations. Oxford 1965.
- RANDALL, J. H., JR., *Talking about God*, en *Myth and symbol* (edit. por F. W. Dillistone). London 1966.
- REICHENBACH, H., *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*. Braunschweig 1968<sup>2</sup> (1.<sup>a</sup> edic.: Berkeley-Los Angeles 1951).
- RICHARDS, I. A., *A theory of communication*. London 1955.
- RICOEUR, P., *Guilt, ethics and religion*, en *Talk of God* (edit. por el Royal institute of philosophy lectures). London 1969, 100-117.
- ROBINSON, N. H. G., *The logic of religious language*, en *Talk of God* (edit. por el Royal institute of philosophy lectures). London 1969, 1-19.
- ROBINSON, J. M. y COBB, J. B. (edit.), *Die neue Hermeneutik*. Stuttgart-Zürich 1965.
- ROREACH, M., *The open and the closed mind*. Investigations into the nature of belief systems and personality systems. New York 1960.
- RORTY, A. (edit.), *Pragmatic philosophy*. New York 1966.
- ROSS, J. R., *On declarative sentences*, en *Readings in english transformational grammar* (edit. por R. Jacobs y P. Rosenbaum). London 1970, 222-272.
- ROYAL INSTITUTE OF PHILOSOPHY LECTURES (edit.), *Talk of God*. London 1969.
- ROYCE, J., *The problem of christianity*, 1913.

- SAPIR, E., *Symbolism*, en *Encyclopedia of the social sciences*, 14.
- SAVIGNY, E. VON, *Die Philosophie der normalen Sprache*. Freiburg-München 1969.
- *Analytische Philosophie*. Freiburg-München 1970.
- SCHAFF, A., *Einführung in die Semantik* (edit. por G. Klaus). Berlin 1966.
- SCHÄFER, R., *Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen protestantischen Theologie*, en *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, 426-468.
- SCHLICK, M., *Meaning and verification*, en M. SCHLICK, *Gesammelte Aufsätze (1926-1936)*. Wien 1938, 337-368.
- SCHMAUS, M., *Hermeneutische Grundlagen der Katholischen Dogmatik*, en *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*, edit. por V. Warnach. Salzburg, 151-163.
- SCHMID, S. J., *Sprachliches und soziales Handeln*. Überlegungen zu einer Handlungstheorie der Sprache: Linguistische Berichte 2 (1969) 64-70.
- SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu (1919)*. Darmstadt <sup>2</sup>1964.
- SCHNELLE, H., *Theorie und Empirie in der Sprachwissenschaft*: Bibliotheca Phonetica 9 (1970) 51-65.
- SCHULZ, W., *Wittgenstein - die Negation der Philosophie*. Pfuldingen 1967.
- SEARLE, J. R., *Speech acts*. An essay in the philosophy of language. Cambridge 1969.
- SEGERSTEDT, T., *Die Macht des Wortes*. Eine Sprachsoziologie. Zürich 1947. (edic. original: *Ordens makt*. Uppsala 1944).
- SEIFFERT, H., *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, I. München 1971<sup>3</sup>.
- *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, II. München 1970.
- SIEMERS, H., *Fides quaerens intellectum*, en *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft* (edit. por H. Siemers y H. R. Reuter). Göttingen 1970, 198-216.
- SKINNER, B. F., *Verbal behavior*. New York 1957.
- SKJERVHEIM, H., *Objectivism and the study of man*. Oslo 1959.



- SMART, J. J., *Metaphysics, logic and theology*, en *New essays in philosophical theology*, 12-27.
- SMITH, J. E., *Experience and God*. New York 1968.
- SÖLLE, D., *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tod Gottes». Stuttgart-Berlin 1965.
- *Atheistisch an Gott glauben*. Olten-Freiburg 1968.
- SPECHT, E., *Sprache und Sein*. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie. Berlin 1967.
- STALNAKER, R. C., *Pragmatics*: Synthese 22 (1970-71) 272-288.
- STEGMÜLLER, W., *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap. Wien 1957.
- *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, I. Berlin-Heidelberg-New York 1969.
- *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*. Frankfurt-Wien 1954.
- *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart 1969<sup>4</sup>.
- STEIGERT, L., *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens. Gütersloh 1961.
- STERN, G., *Meaning and change of meaning*, 1931.
- STRAWNSON, P., *Review of Wittgenstein's philosophical investigations*: *Mind* 63 (1954) 70-99.
- TARSKI, A., *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, en *Studia Philosophica*. Lwów 1935.
- THEUNISSEN, M., *Gesellschaft und Geschichte*. Zur Kritik der kritischen Theorie. Berlin 1969.
- TILlich, P., *Symbol und Wirklichkeit*. Göttingen 1962.
- *The concept of God*, en *Perspective: A Princeton journal of christian opinion* 2 (1950).
- TOPITSCH, E., *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien 1958.
- *Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungsgeschichtlicher Bedeutung*. Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-Historische Klasse 233). Wien 1959.

- *Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung*, en *Kulturanthropologie* (edit. por W. E. Mühlmann y E. W. Müller). Köln 1966.
- *Philosophie zwischen Mythos und Wissenschaft*, en *Zukunft der Philosophie* (edit. por H. R. Schlette). Olten 1968, 203-221.
- *Mythos, Philosophie, Politik*. Zur Naturgeschichte der Illusion. Freiburg 1969.
- TUGENDHAT, E., *Phänomenologie und Sprachanalyse*, en *Hermeneutik und Dialektik*, II. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen 1970, 3-24.
- URMSON, J. O., *Philosophical analysis*. Its development between the world wars. Oxford 1956.
- USHENKO, A. P., *The field of theory of meaning*. Ann Arbor 1958.
- VENDLER, Z., *Linguistics in philosophy*. Ithaca-New York 1967.
- WARNACH, V., *Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin*: *Divus Thomas* 15 (1937) 189-218; 263-290.
- (Ed.), *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft* (Salzburger Studien zur Philosophie 9). Salzburg 1971.
- WEINGARTNER, P., *Der Gegenstandsbereich der Metaphysik*, en *Heuresis*. Festschrift für A. Rohrer (edit. por Th. Michels). Salzburg 1970, 102-140.
- WELLMER, A., *Methodologie als Erkenntnistheorie*. Frankfurt 1967.
- WHITE, M., *Religion, politics and the higher learning*. Cambridge/Mass. 1959.
- WHITEHEAD, A. N., *Symbolism: its meaning and effects*. New York 1927.
- *Religion in the making*. New York 1960 (Edic. española: *Aventuras de las ideas*, 1961).
- *Models of thought*. New York 1958.
- WILDER, A. N., *Das Wort als Anrede und das Wort als Bedeutung*, en *Die Neue Hermeneutik*. Neuland in Theologie, 2.

Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologen (ed. por J. M. Robinson y J. B. Cobb). Stuttgart-Zürich 1965.

WINCH, P., *The idea of a social science*. London 1958.

WIPLINGER, F., *Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung*, en *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (ed. por O. Loretz y W. Stolz). Freiburg 1968, 24-84.

WISDOM, J., *Gods*, en *Logic and language*, I (editado por A. Flew). Oxford 1953.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt 1960 (Edición esp.: *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Universidad. Madrid 1973).

— *Philosophische Untersuchungen*, edición original anglo-alemana. Oxford 1953.

— *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief* (ed. por F. Barrett). Oxford 1966.

WOHLGENANT, R., *Was ist Wissenschaft?* Braunschweig 1969.

WUCHTERL, K., *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein*. Frankfurt 1969.

WUNDERLICH, D., *Die Rolle der Pragmatik in der Linguistik: Der Deutschunterricht* 22 (1970) 5-41.

ZUURDEGG, W., *An analytical philosophy of religion*. Nashville 1958.