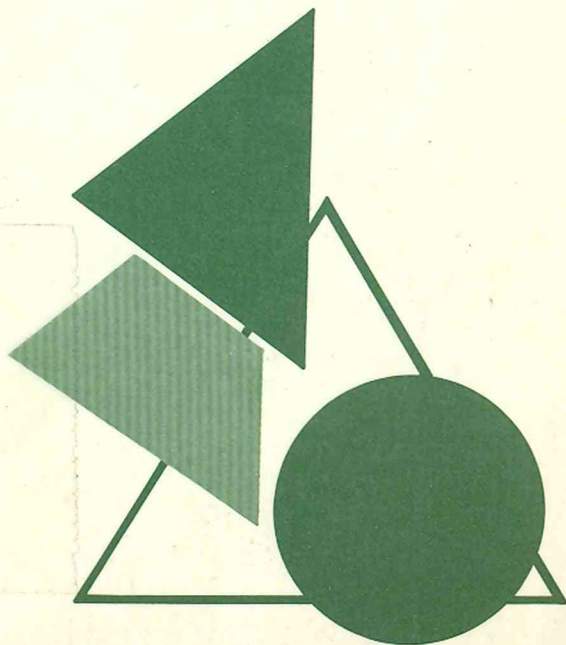


# INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

PROBLEMAS ONTOLÓGICOS

Vicente Muñiz Rodríguez

Presentación de Enrique Rivera de Ventosa



Dirigida por Jaume MASCARÓ

Esta serie se inscribe dentro de las líneas generales que orientan la colección «*Autores, Textos y Temas*», es decir, «documentar la producción del pensamiento, la investigación y el nivel de información y de uso real», de un área de saber, en este caso, la Filosofía.

En este sentido la serie de filosofía quiere aportar la recuperación de textos clásicos, adecuadamente anotados, así como la edición de estudios críticos, útiles para el trabajo y la investigación en el ámbito académico y universitario, sin exclusión de ninguna de las grandes líneas que orientan el pensamiento filosófico contemporáneo.

Sin embargo, dado el peculiar carácter globalizador que caracteriza la producción filosófica, los materiales ofrecidos por esta colección pretenden ir más allá de las necesidades y exigencias del mundo académico, ofreciendo textos que contribuyan a un conocimiento de la realidad a través de reflexiones críticas y creativas relacionadas con problemas de la actualidad.

Esta serie dentro de la colección «*Autores, Textos y Temas*» se configura así como herramienta intelectual de trabajo académico y como instrumento de apoyo al conocimiento por parte de cualquier persona interesada y abierta a la realidad del mundo de hoy.

**introducción a la filosofía  
del lenguaje**

**AUTORES, TEXTOS Y TEMAS**  
F I L O S O F I A

Colección dirigida por Jaime Mascaré

18

Vicente Muñiz Rodríguez

INTRODUCCIÓN A LA  
FILOSOFÍA DEL  
LENGUAJE

Problemas ontológicos

*Presentación de Enrique Rivera de Ventosa*

**A AOTKE#IW**  
——EDITORIAL DEL HOMBRE



INSTITUTO DE  
INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS

P105  
M85  
Fe- 22737  
09-27-1990  
Colefón S.A.  
Fec. 048987  
Sol. 53/1990



*A todos mis discípulos que compartieron  
conmigo el camino, nada fácil, de la  
palabra filosófica.*

\*3 l'Wsiig\$cicnss F, osé fias  
.. b! 31fOTEC A

**c?ÚDAQ8fIP GA?CM W^VNIZ"-**

^VERSAñLA  
V EXICO 10 O. P,

Primera edición: enero 1989

© Vicente Muñoz Rodríguez, 1989

© Editorial Anthropos, 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-122-X

Depósito legal: B. 42.399-1988

Impresión: Novográfik. Puigcerdá, 127. 08019 Barcelona

Impreso en España — *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

22737

## PRESENTACIÓN

La invitación de quien es ahora compañero en la docencia universitaria y fue hace bastantes años discípulo me coloca en el grato deber de escribir estas líneas. Con ellas presento esta obra que ante mis ojos he visto crecer día a día, como semilla en campo bien labrado. Se trata de un estudio serio y muy pensado, que parece achicarse bajo el modesto título de «introducción» pero que sobrepasa con creces la mera tarea de «introducir» en la temática filosófica del lenguaje. Su lectura trae a la mente las dos grandes metáforas, propuestas por Ortega para interpretar la filosofía de Occidente. X. Zubiri comentó estas metáforas y nos hizo ver que durante siglos, para el pensamiento occidental, el saber era *impresión de la cosa real en la conciencia*. La conciencia era *sellada* por el objeto, según la metáfora orteguiana. Más tarde, con el racionalismo cartesiano, tomó primacía la *conciencia*. Esta es constitutivamente *creación*, hasta el punto de ser definido por ella el hombre como *un petit Dieu* en expresión de Leibniz.

Ante este pasado histórico, la filosofía de X. Zubiri pretende cultivar un tercer momento, en el que la mente, tornándose a las cosas, dé prioridad a la *esencia con-*

*creta* de lo real. Se quiere volver a las cosas mismas —*zu den Sachen selbst*— con un radicalismo mayor que el de E. Husserl y también que el ulterior de Heidegger.

En paralelismo con la filosofía podemos espaciar el desarrollo del pensamiento sobre el lenguaje en tres momentos. En el primero, lo advertimos vinculado a las cosas, copia y reflejo de las mismas. En el segundo, el lenguaje es una elaboración mental, cuya estructura lógica aspira con Leibniz a trocarse en *enciclopedia del saber* y con Hegel en *el saber único y universal*.

En el tercer momento que corresponde al programa zubiriano de volver con todo radicalismo a lo real «de suyo», observamos cómo la filosofía del lenguaje toma una doble dirección, vigente en la actualidad. Leibniz nos pone en la pista para interpretar esta doble dirección. Según él, la construcción lógica, en virtud de la correspondencia entre orden ideal y orden real, pide correspondencia con las cosas. Nos topamos aquí con el apriorismo ingenuo del racionalismo cartesiano a quien muy pronto puso eficaz sordina la obra crítica de Kant. Esta crítica exigente hace que se rompa la vinculación entre la idea y la cosa, entre lógica y metafísica. De tal escisión va a vivir la *logística moderna*.

En efecto, la logística se considera a sí misma el supremo saber, por ser el único válido al margen de la experiencia. Pero al mismo tiempo afirma que es un saber sin nexo alguno con lo real, con el *ser en sí*. Ha roto los cables que la ligaban al puerto de la metafísica. Es decir, boga por su cuenta y riesgo. Y nadie negará que esta carencia de ligamentos le ha concedido inmensas posibilidades de orden, precisión y exactitud. Pero al terrible precio de tener que echar por la borda esas verdades eternas que lucen en el firmamento de nuestra alma. Y hacia las que vamos, porque nos son necesarias, al mismo tiempo que nos atraen y fascinan.

Otros pensadores, sin embargo, han tomado conciencia de que es mucho lo que se pierde con la logística moderna. Y piden insistentemente insertarse en las

cosas. Y que la misma lógica contribuya a que nos las haga conocer mejor. En última instancia, escribe reiteradamente J. Marías, lo que más nos interesa de las cosas es llegar a conocerlas para «saber a qué atenemos». Pero esto, no sólo en el plano de la experiencia, sino mucho más en lo que atañe a las verdades trascendentes.

Este breve esborzo histórico nos dice que si «en el principio fue la palabra», hay que constatar que en el filosofar de hoy —que no excluye otro ulterior— la palabra vuelve a ser tema central. Nada de maravillar, por lo mismo, que la *filosofía del lenguaje* se halle en alza. Pero con esta suma diferencia: que para unos, los lógicos neopositivistas, es el único saber digno del filósofo y asequible a éste, con un valor *en sí* y *por sí*, sin vinculación alguna con lo real y el ser. Mientras que para otros, como Heidegger, el lenguaje es la casa y mansión del ser, donde éste nos habla y se nos revela. Para la primera postura extrema, el lenguaje es lo primero y lo último. Lo que en definitiva nos es dado saber. Para la segunda postura, que encarna Heidegger, el lenguaje ni es lo primero ni lo último, porque es el ser quien le da vigencia y contenido. Qué profundo y qué incitante y prometedor Heidegger, cuando se atreve a afirmar que toda la palabra — *das Wort*— es ya una respuesta — *die Antwort*—. De aquí la importancia del escuchar antes de ponerse a hablar, como acaece en estas dos figuras cumbres, ya desde los orígenes de las culturas sapienciales: el *profeta* y el *poeta*. De ambos el filósofo ha venido a ser posteriormente el comentador reflexivo y clarificador. Pero fueron ellos quienes primero escucharon para luego hacerse oír con su lenguaje, tan suyo e inconfundible. Antes, pues, de la *palabra* que se habla, es el *ser* que la dicta.

Con estos cuatro rasgos muy ceñidos hemos intentado dar una perspectiva histórica en la que debemos encuadrar la creciente alza que hoy tiene la *filosofía del lenguaje*. Y del desarrollo de ésta ante nuestros ojos. El caso español, por referirnos a uno que nos toca tan de

cerca, es altamente significativo. Un breve examen de algunas obras sobre filosofía del lenguaje, publicadas entre nosotros durante este siglo, pone bien en claro el camino recorrido y los esfuerzos realizados para ponerse al día.

Recordamos, en primer término, el estudio de Juan Zaragüeta, escrito en 1945: *El lenguaje y la filosofía*. Un rápido ojeo sobre el mismo hace transparente las preocupaciones lingüísticas del benemérito y simpático profesor. La primera consiste en aclarar las relaciones de la lógica y de la metafísica, vistas por medio del concepto de *analogía*, en que se dan la mano una y otra. En alza por aquel tiempo, la filosofía de los valores viene a ser la segunda preocupación de la obra el estudio del lenguaje estimativo en cuanto éste es capaz de dar a conocer cualitativa y cuantitativamente los diversos valores, especialmente los espirituales. Finalmente, se perfila en dicha obra una *gramática filosófica*, pero con disposición tan aséptica que bien pudiéramos declararla intemporal, es decir, apta para todos los tiempos y sin reflejar ninguno.

La *Sociedad española de filosofía*, doce años después de la publicación de la obra de Juan Zaragüeta, organiza en septiembre de 1967 la *IX Semana española de filosofía* en torno a este tema central: lenguaje y filosofía. Es patente que en esta semana se han roto las amarras exclusivistas que ligaban al pasado, y se hacen presentes las nuevas direcciones que la filosofía del lenguaje propone hoy a los filósofos. Pero es muy de notar que, además de la presencia de la filosofía clásica de Aristóteles, sólo se hacen sentir algunas de las direcciones de la lingüística actual: el lenguaje fenomenológico, la valoración de los significados éticos según G.E. Moore, las fluctuaciones lingüísticas de B. Russell, el neopositivismo lógico, etc. Pero ni la hermenéutica de H.G. Gadamer, ni el lenguaje dialógico de M. Buber y del personalismo cristiano, ni el marxista del materialismo dialéctico fueron objeto de comentario. Todavía,

como ya se comenta en la obra, los dos meritorios textos, publicados en estos últimos años, de J. Hierro S. Pescador y de los tres jóvenes autores J.J. Acero, E. Bustos y D. Quesada, se hallan demasiado bajo la influencia anglosajona prestando poca atención a las otras corrientes europeas. Ante esta carencia de una visión integral de los problemas filosóficos del lenguaje, ¿no ha llegado el momento de ofrecer una síntesis, aunque sólo sea inicial, que resuma lo adquirido y prepare a estudios futuros que comienzan hoy a ser realidad encarnada en jóvenes investigadores?

Pensando en este futuro prometedor está escrita esta obra por el Prof. Vicente Muñiz. Por deber intelectual, hago constancia de que ella es fruto de largos años de reflexión y madurez. A ello se ha de añadir que este profesor se ha preparado para afrontarla. Primeramente, por sus dotes nativas, muy sensibles al tema del lenguaje que ha cultivado hasta el arranque poético. Estas dotes han sido acrisoladas en los largos años de su carrera con una seria formación humanística, filosófica y teológica. Completa esta formación en la Universidad Gregoriana de Roma y en las españolas de Madrid y de Salamanca. Preparación inmediata a su docencia en la Cátedra de Filosofía del lenguaje en la Universidad Pontificia de Salamanca y a esta su obra que tenemos a la vista, fue su tesis doctoral: *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*. Dirigida por el autorizado y gran filólogo Isidoro Rodríguez Herrera tiene, entre otros méritos que la crítica ha puesto de relieve, el de haber intentado y sustancialmente logrado mostrar al histórico *Corpus* a la luz del *método sincrónico*, aplicado a la lingüística de los nombres de Dios en dicho *Corpus*. Los estudiosos del mismo lo habían prospectado desde el proceso diacrónico, inherente a sus palabras claves. Pero V. Muñiz se situó en el interior del *Corpus* y los vio como si fuera un *poema*, en el que el análisis de su estructura muestra cómo las partes se engarzan en el todo. Sabemos cuán en alza se halla hoy la sin-

cronía lingüística. No podemos, por ello, dejar de subrayar que uno de los primeros conatos en el pensamiento hispánico por aplicarlo en vivo a un determinado *Corpus Doctrinale* ha sido realizado por V. Muñiz.

Así pues, con preparación de altura aborda ahora el presente volumen que presentamos. Estas nos parecen ser sus tres notas más características: sintética, escolar, introductoria. Es *sintética* esta obra, por cuanto pretende presentar al joven estudioso todos los principales problemas del lenguaje que hoy estudia la filosofía. Los títulos de los tres volúmenes que proyecta esta obra señalan ya en su pórtico la complejidad lingüística abarcada. El primer volumen, que tiene en sus manos el lector, hace ver la intrincada temática del lenguaje con la realidad. El segundo se preocupará de exponer el aspecto deontológico del lenguaje, en cuanto éste lleva siempre encerrado en sí un significado que es necesario aclarar en su delicada contextura. Finalmente, el tercer volumen precisará los diversos modos concretos de expresión con que el lenguaje es utilizado: desde el del niño al del sabio; desde el religioso y poético hasta el técnico y algebraico. Nadie negará un esfuerzo de *síntesis* a un programa de tal amplitud y conexión.

Es también una obra *escolar*. Miedo da, sin embargo, presentar la obra con este calificativo de tan mala fama. El mismo J. Maritain no ha dudado en afirmar que la mayor desgracia que ha sobrevenido a la «escolástica» en su larga historia es haber tenido que cargar con este nombre, mote despectivo y descalificador. Y, sin embargo, después de medio siglo de docencia por mi parte optamos con entusiasmo por lo *escolar*, en lo que tiene de constructivo. Su mala fama le viene de haber tantas veces encubierto la rutina autoritaria, toscamente repetidora. Pero al raquitismo histórico de lo *escolar*, aquí oponemos el sentido originario de *scholé*, divino ocio para comulgar con lo eterno. Se ha de subrayar que este ocio viene a ser el primer peldaño de la escala por la que la mente asciende en su itinerario. A

¿Este ocio inicial convida esta obra que quiere facilitar el punto de partida a los no especialistas en filosofía del lenguaje, particularmente a los jóvenes investigadores. Con ella en la mano —aspecto «manual»— iniciarán una marcha iluminada por el inmenso y tupido bosque de la lingüística. Quiere ser *escolar*, además, por otro motivo inherente a la mejor tarea histórica de la *escuela*. Ésta, si en sentido negativo malsuena a repetición y cansancio, en sentido constructivo denota y exige *continuidad creadora*, que sólo se puede lograr formando *escuela*. Advirtamos que tan de lamentar es la repetición cansina como de alabar la continuidad creadora. Nadie lo sabe todo. Y ya es hora de que los intelectuales hispánicos, tan inclinados al carril de la rutina o a romper con ella por un vergonzante mimetismo exótico, sepan aunar esfuerzos en la *continuidad creadora*. Hasta poder declararla exigencia primaria en el pensar hispánico actual. Tenemos que dolemos de que esta gran categoría histórica se halle ausente en la filosofía española de los últimos siglos. Ya es hora de que enmendemos esta larga página mal escrita. Pues bien, la *escolaridad* de la presente obra está pidiendo esa *continuidad creadora* de que andamos tan necesitados.

Finalmente, la tercera nota que hemos señalado es la de *introductoria*. Se quiere con estas páginas «introducir». Es decir, facilitar la entrada. No pretende llegar a la meta. Esta se alcanzará cuando se logre un *corpus doctrinal* que dé respuesta a los múltiples problemas filosóficos del lenguaje. La obra proyectada por V. Muñiz, en parte ya realizada, se queda más acá. Viene a proponer una especie de *status quaestionis*, según el léxico de las clásicas aulas, volviendo al método del *sic et non*, que Abelardo propuso en plena Edad Media a fin de tomar conciencia del problema y de las posibles soluciones del mismo. De este método se hace aplicación aquí para dar a conocer la enmarañada problemática del lenguaje y para indicar múltiples sendas por las que sea dable penetrar en dicha maraña. Se malogrará, con todo,



la máxima eficacia de la obra si esta su provisionalidad introductoria se la tratara de convertir en algo definitivo. Como si no fuera posible llegar a una meta última. Pensamos que su autor hace entrever esta meta última como asequible. Su «introducción» quiere poner en la senda que a ella conduzca.

Los «Cuadernos de bitácora», con los que se cierran diversos apartados de la obra, quisieran facilitar el paso a nivel entre la «introducción» propuesta aquí y la *meta* entrevista. Ya Ortega propuso en su día un cuaderno de esta clase. Para muchos lectores sin saber de qué se trataba. Vicente Muñiz, que correteó por Gijón a la sombra de Jovellanos y chapoteó por la playa de San Lorenzo, a los de tierra adentro nos informa con minuciosidad sobre el servicio marineramente de la «bitácora». Y él, marineramente del espíritu, desea poner a nuestro lado la «bitácora» mental que pueda ayudarnos en este navegar por las sirtes y meandros del lenguaje. Siempre teniendo ante sí, en lontananza, la meta de un *cuero doctrinal* sobre el mismo.

Escribimos en Salamanca. Place, por ello, concluir esta presentación tan grata y adeudada, evocando algunas sentencias de M. de Unamuno, pronunciadas en la lección de despedida de su larga vida académica. Centró su lección en el tema de la *palabra*. Recordó que, al abrir el Evangelio de san Juan, leemos: «La Palabra estaba cabe Dios y Dios era la Palabra». Como comentario, añade por su cuenta: «En el principio fue la Palabra. Y en el fin también lo será, pues a ella ha de volver todo. Que no es sólo un porqué, una causa inicial, sino un para qué, un fin. Y es un porqué por ser un para qué». Presentía, en verdad, M. de Unamuno cómo se alzaba en nuestro horizonte mental la estrella del lenguaje. Hasta declarar la Palabra tema primero y último. Pienso, con todo, que M. de Unamuno no se oponía a que el pensador cristiano vea detrás de la Palabra el hontanar último de la misma. Que si ella es Dios, es en Dios algo originado. San Juan de la Cruz completa a

Unamuno en su canción más inspirada: «que bien sé yo la fuente que mana y corre / aunque es de noche». En esta fuente última quiere abreviar el pensador cristiano.

Y quiere entonces percibir, como pide Heidegger, la palabra que hace oír al ser para escucharla y transmitirla. Los neopositivistas seguirán diciendo que todo esto es un «sin-sentido». Pero para el pensamiento humanista cristiano, éste es el más claro de los sentidos y la última explicación del mejor de los lenguajes: el lenguaje de lo eterno.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

## INTRODUCCIÓN

### Filosofía y lenguaje

La seducción que la palabra ha ejercido sobre los pensadores y el interés que éstos han mostrado por ella es muy antiguo. Remonta a los inicios mismos de la filosofía. Podría afirmarse, incluso, que toda la historia cultural de Occidente se ha ido realizando en torno a la palabra, según dos opuestas valoraciones de la misma. Una valoración superior y otra inferior. La primera conduce el hilo rector de los grandes momentos del pensar griego-cristiano. Resuena, en su fondo, el eco parmenidiano: «La Palabra lo es todo». La segunda, en cambio, aparece en las épocas cuya cultura entra en crisis con la proliferación de sistemas escépticos. El escepticismo es siempre, en última instancia, escepticismo de la palabra. Si el ser es —nos dirá Gorgias Leontino— es inaprensible e incognoscible para el hombre; pero aún cuando fuera cognoscible, sería inexpresable e incommunicable.

Como contrapartida al vetusto interés de los pensadores por la palabra, el ingreso oficial del *lenguaje* en la enseñanza de la filosofía, con rango de disciplina y estatuto epistemológico propio, es relativamente joven.

Data de las primeras décadas del siglo XX. Es nuestro siglo quien descubre el lenguaje como objeto directo del quehacer filosófico, de manera similar al descubrimiento que del *valor* hizo el siglo XIX, estimando a éste digno de consideración metafísica con autonomía propia, independiente del ser. No parece exagerada la afirmación de que la filosofía que más caracteriza al siglo XX es la del *lenguaje*. En el origen y configuración de este fenómeno están presentes grandes corrientes de pensamiento contemporáneo: neopositivismo lógico, analítica oxoniense, estructuralismo, fenomenología y hermenéutica. Con la filosofía del lenguaje, en el centro del pensamiento actual, se asiste en nuestro siglo a un ((viraje» o a un «cambio de marcha» en la filosofía, según expresiones conocidas de A. Schaff o Ferrater Mora.

Al enfrentarnos, por ello, con esta situación tan joven de la *filosofía del lenguaje*, aparecen en seguida dos cuestiones introductorias. Una se refiere al objeto. ¿Qué es, para el conocimiento filosófico, el lenguaje en su esencia y ultimidad? ¿Qué tipo de realidad es éste sobre el que la filosofía tiene que especular? La otra alude al principio unificador y sistematizador no sólo de las preguntas sobre *el qué lingüístico*, sino principalmente de la respuesta que puede darse a este *qué* en contextos filosóficos tan dispares como los indicados anteriormente.

### *El lenguaje, objeto autónomo de la filosofía*

Dejando aparte las dificultades existentes en la determinación de lo que es el conocimiento filosófico y las discusiones que dicha problemática ha suscitado, se dice comúnmente que la filosofía trata de saberes últimos y radicales, cuyo objeto es la *omnitudo realitatis*. Es decir, los objetos filosóficos son abordados desde la total realidad y en todo su ser, en cuanto tal. La *omnitudo realitatis* se contrae, en un segundo momento, a los entes

y desde ella se pregunta por la ultimidad y radicalidad de éstos. Más allá de la pregunta filosófica no es posible otra pregunta ulterior. Como la esencia de las cosas es la última y radical explicación de éstas, los filósofos han sido calificados con toda propiedad de «cazadores de esencias». Desde esta perspectiva filosófica del conocer se hace la pregunta: ¿qué tipo de entidad es el lenguaje? ¿Cuál es su esencia?

El pensamiento filosófico elige sus objetos de reflexión entre los que la naturaleza, la cultura o el hombre mismo le ofrecen. Cualquier objeto puede ser seleccionado. Tenemos, así, a título de ejemplo, «filosofía de la naturaleza», «filosofía de los valores», «filosofía de la conducta humana». En nuestro siglo ha llegado la hora a la *filosofía del lenguaje*. Ahora bien, este objeto seleccionado —el lenguaje— ¿cómo se le presenta al hombre, para poder convertirlo en tema autónomo de sus reflexiones filosóficas?

El pensador descubre el objeto-lenguaje, bien desde perspectivas epistemológico-históricas provenientes de la ciencia lingüística, bien desde presupuestos antropológicos y específicamente humanos.

En el primer caso, limitándonos a los últimos siglos de un modo hasta cierto punto simplificador, el lenguaje se presentaba unido a las categorías históricas de la ciencia, según fundamentos kantianos. Como es sabido, Kant cree poder justificar el conocimiento científico mediante los juicios sintéticos *a priori*. Con tales juicios explicaba la matemática y la física. No extraña, por ello, que en cierto momento de la historia, el conocimiento del lenguaje adoptara el carácter de objeto científico *como un ente más de la naturaleza*. Otro concepto que se puso en boga, el de la evolución, vino a completar este cuadro. A semejanza de los demás seres de la naturaleza, el lenguaje era sujeto de nacimiento, evolución progresiva y muerte. A. Schleicher, procedente del campo de la botánica, fue el mejor expositor de estas ideas. Con posterioridad, los neogramáticos consideraron el lengua-

je como producto colectivo de los grupos humanos e intentaron salvar la cientificidad de su conocimiento mediante un método positivo y riguroso que nos diese leyes necesarias y universales, análogas a las de la naturaleza. Todavía hoy L. Hjelmslev, siguiendo estas ideas, exige para que el conocimiento del lenguaje sea científico la descripción de los fenómenos lingüísticos de manera exhaustiva, sin contradicción y con una explicación de los mismos lo más sencilla posible. Con F. de Saussure, la concepción de «ley» de la ciencia natural se sustituye por la de «estructura» en sentido de ((forma». De este modo, la vinculación del lenguaje a las ciencias naturales y sus métodos quedó superada. Procedentes del campo histórico surgen nuevas bases sobre las que fundamentar el conocimiento del lenguaje en cuanto «ciencia del espíritu», en cuanto «objeto de la cultura». Así, para W. Dilthey, la religión, el derecho, el Estado, las costumbres, las ciencias, *el lenguaje*, la literatura, el arte, son objeto de la cultura o bienes que forman parte del mundo cultural. Y esto, porque en el lenguaje se dan las dos notas necesarias para que algo forme parte de la cultura: ser creación humana y ser objetivación del espíritu.

En el segundo caso, atendiendo a los presupuestos antropológicos y específicamente humanos del lenguaje, éste adopta presentaciones múltiples. Desde la que pone de relieve la capacidad simbolizadora humana —línea E. Cassirer— hasta la que centra su pensamiento filosófico en el diálogo, como es el caso entre otros de M. Buber, pasando por el personalismo de E. Mounier o las ideas sugerentes de E. Nicol en las que la palabra es considerada como la expresión fundamental de la expresión del ser con sentido que es el hombre.

Por otra parte, dentro de dimensiones puramente filosóficas, no puede dejar de aludirse al tratamiento que en torno al lenguaje realizan los pensadores de la corriente fenomenológica, especialmente E. Husserl y, más tarde, M. Merleau-Ponty. O, también, las orientaciones

del análisis filosófico en sus diversas versiones, europeas y americanas.

### *Filosofía del lenguaje y metodología*

El método de la filosofía del lenguaje debe distinguirse netamente del de la ciencia lingüística. Este último es de índole funcionalista, mientras que aquél es esencialista, siguiendo conceptos y terminología cassiriana. La descripción de ambos métodos es útil para clarificar sus modos propios de proceder en la investigación del tema lingüístico.

#### a) *Método y ciencia del lenguaje*

Con el método funcionalista se pretende, aquí, dar respuesta a la cuestión de cómo debe ser un conocimiento del lenguaje, para que se le califique adecuadamente de «científico» dentro del marco actual de la teoría epistemológica.

Aplicado al lenguaje, el método funcionalista abarca tres momentos. *El primero* es considerado como presupuesto sobre el que descansa la tarea posterior que es la propiamente «científica». En él se realiza con carácter previo la «elección del objeto» que se desea elucidar y la perspectiva epistemológica en la que se sitúa el investigador, ya que la selección del objeto se lleva a cabo en función del sujeto que proyecta sobre él una teoría que busca en la experiencia su confirmación. Se hace, pues, necesario distinguir el lenguaje en cuanto objeto en sí, autónomo e independiente de cualquier referencia a la persona que lo estudia y el lenguaje en cuanto pasa a ser «fenómeno», «objeto de ciencia». Esta última dimensión es posible, en razón del interés que el investigador posea por el objeto en su manifestación externa, susceptible de verificabilidad empírica. Toda elección impone una «selección» y, con ella, límites determinados y

concretos. Así, por ejemplo, si se estudia el castellano, esta elección comporta marginar las otras lenguas. Si, además, se concretiza el castellano a ciertos siglos, se pasan por alto los restantes, aunque sean de gran valor por otros motivos.

En este momento previo, cuando se habla de que el investigador aborda su objeto —el lenguaje— desde posturas epistemológicas ya de antemano tomadas, no se pretende inculcar el ámbito «objetivo» y «neutral» que debe ser norma de toda tarea científica. Simplemente se alude al hecho de que el interés de un objeto se suscita en el investigador, porque éste lo ve, anticipadamente, desde una perspectiva determinada: fonológica, sintáctica, semántica. Con la visión que cada una de estas perspectivas lleva consigo.

Teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, *en un paso posterior*, comienza la labor propiamente investigadora que abarca dos ámbitos distintos: el de la recogida de datos y el de la interpretación de los mismos. Si se hace un somero repaso a la lingüística, en su última historia, se ve que gran parte de su quehacer correspondió al ámbito de la recogida de datos. Así, la escuela comparatista, histórica y geográfica que llenan y desbordan el siglo XIX. El valor de la investigación se medía, entonces, por la fidelidad al dato; por la objetividad con que debían ser recogidos los hechos. La compilación de los mismos fue constituyendo el *corpus* de la ciencia lingüística, por medio de su desenvolvimiento histórico. La interpretación de estos datos, dentro de un esquema o teoría más o menos general, comienza en nuestro siglo con F. de Saussure y, sobre todo, con los estructuralismos posteriores, especialmente el de la gramática generativo-transformacional de N. Chomsky.

Pero lo que caracteriza todos estos pasos de la ciencia acerca del lenguaje es que su preocupación se detiene en las lenguas concretas y en sus funciones, en su *cómo*. Y es, en este aspecto, precisamente, en el que la ciencia lingüística y su método se puede calificar de

«funcionalista». El lenguaje es considerado en sus manifestaciones fenoménicas, en sus expresiones idiomáticas naturales. El estudio del investigador parte de la experiencia de dichas manifestaciones y expresiones idiomáticas y vuelve a la experiencia para confirmar sus teorías explicativas. De este modo logra elevarse de las «lenguas concretas» y de los principios que las rigen para elaborar una gramática universal que dé cuenta del lenguaje en sí mismo.

#### b) *Método filosófico y filosofía del lenguaje*

Si a la ciencia lingüística corresponde el método funcionalista, a la filosofía del lenguaje le corresponde un método estrictamente filosófico al que, siguiendo, según ya se ha indicado a E. Cassirer, se le puede adjectivar con el calificativo de «esencialista».

Las notas que diferencian el método esencialista del funcionalista aparecen ya desde el enfrentamiento inicial entre el sujeto que investiga y el objeto investigado y se hacen más evidentes en su posterior trayectoria. En el método científico —igual que en el conocimiento de esta índole— se da como presupuesto la existencia del objeto sobre el que recae la teoría explicativa. En el método esencialista —lo mismo que en el conocimiento filosófico— se emprende el estudio de un objeto sin admitir previamente nada. Debe demostrar la existencia o, cuando menos, la posibilidad de la existencia de tal objeto. En nuestro caso, el lenguaje. Además, se enfrenta a él en su totalidad, en todo su ser en cuanto tal, intentando dar del mismo una justificación teórica de su *qué último* y *radical*. Y, en este contexto de ultimidad, radicalidad y totalidad, reflexionará sobre su cómo debe ser y los valores o funciones que le corresponden.

La forma más adecuada de expresar las verdades conseguidas por el método esencialista es la de la función atributiva: juicios en los que se afirma o niega de un sujeto un predicado, relaciones esenciales manifesta-

das en última instancia por el verbo ser en su acepción metafísica. Estas verdades, así alcanzadas, no son como las de la ciencia verificables con criterios empíricos, ya que su objeto trasciende la experiencia. La comprobación de su verdad o falsedad no puede llevarse a cabo por contraste con la forma de actuar de las cosas, como criterio único, sino por crítica de los conceptos y demostración de su verdad o falsedad en el proceso lógico que ha seguido el entendimiento. El pensar esencialista cuenta con el entendimiento, sin que las confirmaciones o rechazos del exterior sean para él apodícticos. Con esto no se excluye el que, en casos concretos, acuda a las lenguas naturales o a sus gramáticas para ilustrar o clarificar alguna concepción filosófica.

Por otra parte, el método esencialista se completa con el estudio histórico de las teorías que los filósofos han dejado, como legado cultural, a las generaciones siguientes. Un estudio de la *historia de la filosofía del lenguaje* —no realizada todavía de manera seria y sistemática en su totalidad— es, en este punto complemento necesario en el desarrollo integral de nuestra joven disciplina. Y, a la vez, pórtico seguro.

### **Principio unificador y contenidos de la filosofía del lenguaje**

En la tradición clásica filosófica se afirmaba comúnmente que conocer la realidad era explicarla por sus causas últimas. Especialmente, las causas formal, ejemplar y final. De este modo, la realidad quedaría sustanciada en lo que es (forma), en cómo debe ser para ser ella misma y no otra cosa (ejemplaridad) y para qué sirve o qué valor funcional posee (finalidad). Sin pretensiones exclusivistas, ¿por qué no adoptar este criterio de recio abolengo filosófico en la tarea de sistematizar y unificar los contenidos, aparentemente tan dispares y diversos, de la filosofía del lenguaje? Según este criterio, los

contenidos de nuestra disciplina quedarían elaborados dentro de tres grandes áreas: ontológicas, deontológicas y finales.

El área ontológica intentaría determinar qué es el lenguaje. Ese objeto que se presenta como fenómeno cultural o como expresión específica del ser con sentido que es el hombre. Esto se realizaría no en el plano pragmático, sino lógico-filosófico. Parece que en toda concepción del mundo, del hombre y de Dios subyace una intuición metafísica en torno a la expresión de la misma y a su posibilidad lingüística de justificación. En este aspecto, *el qué* del lenguaje podría ser explicado en sus dos grandes teorías: la especular-reflejo y la naturalista. La primera atendería a sus versiones clásicas que adquieren puntos culminantes en los modos de significación medievales y en la gramática lógica de Port-Royal principalmente, y a las versiones modernas que tienen sus mejores expositores en B. Russell o en L. Wittgenstein con su *Tractatus Logico-Philosophicus*, así como en el neopositivismo lógico en general. La segunda presentaría al lenguaje, en cuanto es actividad natural humana. Una actividad que adopta en su realización forma de juego (analítica oxoniense), de experiencia hermenéutica (círculo hermenéutico gadameriano) o de formas estructuradas dentro de un sistema según principios innatos (estructuralismo). A estas dos grandes concepciones habría que añadir, para completar nuestro cuadro ontológico, la especulación que en torno al tema lingüístico ofrece en la actualidad el pensamiento dialéctico-marxista.

En relación con el área ontológica se perfila la deontológica: cómo debe ser el lenguaje para ser lenguaje. La identidad del lenguaje consigo mismo es sólo posible si es *significativo*. De aquí que el contenido deontológico se configure sobre el tema central del significado y de las teorías que los filósofos han elaborado sobre el mismo. Y esto, en las dimensiones metafísicas, lógicas y psicológicas. Por ser creación del espíritu humano, es

obvio pensar que el lenguaje es perfectible. Y desde los lenguajes naturales se puede llegar a establecer un modelo ideal perfecto significativo. El problema que, entonces, surge es el determinar en nombre de qué se busca, o se justifica, dicha perfectibilidad. ¿En razón del sistema, según lo desean los estructuralistas? ¿En razón de la exactitud o validez inferencial, como propone la semiótica carnapiana? ¿En razón de la corrección lógica, de la que la gramática tradicional es defensora constante o en razón de la belleza, como sostiene la preceptiva literaria o quiere la neohermenéutica gadameriana de lo estético? El ámbito del ser, así, se amplía con el del *cómo debe ser* y, en consecuencia, con la pregunta sobre la aspiración a construir una forma ideal de lenguaje sobre la visión normativa que de tal forma parece desprenderse.

El lenguaje, en cuanto expresión humana, tiene finalidades concretas. Y estas finalidades son su valor. Por ello, en un tercer apartado de índole axiológica —en el sentido amplio y pragmático del término— la *filosofía del lenguaje* se debe preguntar para qué sirve éste, para qué vale. Fundamentalmente, la cualidad más útil del lenguaje reside en su *comunicabilidad*. El lenguaje comunica, hace «comunidad» de ideas y sentimientos entre los hombres, convirtiéndolos en «prójimos» y «semejantes». De aquí que en este apartado queden comprendidas las cuestiones pertinentes a la dimensión dialógica lingüística, atendiendo de modo particular a ciertos tipos peculiares de expresión como el simbólico, el mitológico, el científico, el filosófico, el religioso e, incluso, el poético.

Este cuadro sinóptico de los contenidos de la *filosofía del lenguaje* se completa con las grandes interrogaciones que afectan a la relación existente entre mundo, pensamiento y expresión lingüística. ¿Qué clase de influencia ejerce el lenguaje en la visión del mundo? ¿Reinos de lenguajes crean reinos de realidad o es más bien al revés? ¿Es el lenguaje un mero vehículo del pensa-

miento o de algún modo pertenece al constitutivo formal de éste y, en consecuencia, de la persona humana?

La *filosofía del lenguaje*, así elaborada y sistematizada, perdería en buena medida esa apariencia de disciplina desangelada en la que se proponen temas que, aunque unidos por el denominador común de lo lingüístico, carecen de un hilo lógico conductor y de una visión estructurada de su conjunto. Fenómeno éste, por otra parte, que no resulta difícil de apreciar en un somero análisis de las obras introductorias de nuestra disciplina, publicadas en castellano o a él traducidas y que son las que están más habitualmente al alcance de nuestros estudiantes universitarios.

#### Los textos castellanos de la filosofía del lenguaje

Dada la juventud de esta asignatura y su tardío ingreso oficial en la carrera filosófica —según ya se ha indicado anteriormente— no debe extrañar la escasez actual existente de manuales expositores de la misma. Común denominador de todos estos manuales es el reflejar una marcada influencia anglosajona en el enfoque y desarrollo de los problemas, dejándose llevar por la importancia que la *filosofía lingüística* ha ejercido en la *filosofía del lenguaje* con el olvido de otras fuentes, principalmente de procedencia hispánica o en conexión con la tradición cultural humanista y de carácter metafísico-transcendental del continente europeo.

Dos son las obras importantes escritas en castellano sobre el tema que nos ocupa. La primera, también en orden cronológico de publicación, pertenece a José Hierro S. Pescador y ha sido editada en dos volúmenes con el título siguiente: *Principios de filosofía del lenguaje*.

1. *Teoría de los signos. Teoría de la gramática. Epistemología del lenguaje*. Y 2. *Teoría del significado*; Madrid, Alianza Universidad, 1980 y 1982 respectivamente. Últimamente, estos dos volúmenes han sido unificados con

casi idénticos contenidos, aunque en ocasiones con distintos enfoques y perspectivas, en un solo volumen en 1986 por la misma editorial. La segunda obra está realizada en colaboración por J. José Acero, Eduardo Bustos y Daniel Quesada. Lleva por título, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1982.

Si atendemos a los contenidos que J. Hierro S. Pescador aborda en sus *Principios de filosofía del lenguaje*, las cuestiones tratadas son aquellas que han cobrado importancia en las corrientes filosóficas del empirismo lógico y de la analítica oxoniense. Después de una breve introducción en la que se justifica el ser de la *filosofía del lenguaje* y se aclaran algunos términos de utilización frecuente, tales como «signos», «lenguaje, lengua y habla», «sistema y norma», «(competencia y actuación)» entre otros, se pasa a la exposición del *Ars Grammatica* en su versión moderna chomskiana con su corolario sobre la hipótesis de las ideas innatas. La segunda parte —segundo volumen en la edición primera— versa acerca de la construcción del lenguaje ideal perfecto y, en consecuencia, de las teorías del significado principalmente en su dimensión lógica. Y los nombres aducidos como autoridades en la *filosofía del lenguaje* son siempre los mismos: autores como L. Wittgenstein, G. Frege, B. Russell, W. Quine, R. Carnap, J. Searle. Todos pertenecientes a la orientación analítica y empirista lógica. Por otro lado, el mismo J. Hierro reconoce la dificultad que existe para unificar y elaborar de manera sistemática estos materiales de índole tan variada que parecen tener como único hilo conductor el haber sido tratados por filósofos de tendencias y enfoques afines.

La obra *Introducción a la filosofía del lenguaje* tiene de ventaja sobre la de J. Hierro —como este mismo reconoce— el haber sido realizada en colaboración, permitiendo así desarrollar con mayor detalle y especialización algunos temas. Pierde, con ello, sin embargo, en la visión global y unitaria de la conexión que debería darse entre las diversas cuestiones y perspectivas. Como

en la obra de J. Hierro, también aquí se comienza con una introducción clarificadora de algunos conceptos básicos: «lenguaje-objeto y metalenguaje», «(uso y mención)», «morfemas», «lexemas», etc. Se pasa después a tratar la sintaxis, la semántica y la pragmática de las lenguas naturales. Y vuelven a aparecer los mismos problemas, indicados en J. Hierro, pero desde otras perspectivas. Así, en la sintaxis se aborda el problema de los universales lingüísticos y se debate la hipótesis de las ideas innatas. Bajo el epígrafe *Referencia, intensión y verdad* se nos da una aproximación a importantes cuestiones semánticas en su conexión con los puntos de vista lógicos modernos. Como novedad, aparecen autores de cierta relevancia no citados con tanta profusión por J. Hierro, como son P.F. Strawson, A. Tarski o D. Davidson. La parte tercera que versa sobre el análisis pragmático del lenguaje, sobre el significado y acción, da cuenta del pensamiento analítico oxoniense, especialmente el de L. Wittgenstein con los desarrollos principales posteriores. La obra se completa con una última parte dedicada a los problemas derivados de la interrelación existente entre lenguaje, racionalidad y cultura, con un capítulo en torno a las conocidas tesis de Sapir-Whorf acerca del relativismo lingüístico.

Tanto en *Principios de filosofía del lenguaje* como en *Introducción a la filosofía del lenguaje* se ofrece, al final de cada tema, un proyecto de lecturas con una selecta orientación bibliográfica, siempre dentro de los planteamientos en que se mueven las exposiciones de los problemas tratados.

Entre las traducciones al español, merece mención especial la obra *Sprachphilosophie —Filosofía del lenguaje—* de Franz von Kutschera, llevada a cabo por la editorial Gredos en 1979. Prácticamente se sitúa en la línea de J. Hierro, aunque cambiando un tanto la estructura y configuración de los contenidos. Así, después de un capítulo de distinciones previas referentes a algunos términos como «enunciados descriptivos», «men-



ción y usos de signos», aborda primeramente las teorías del significado —realistas (L. Wittgenstein, G. Frege, R. Carnap), behavioristas (Ch. Morris, B.F. Skinner), de A. Quine y del comúnmente conocido como segundo Wittgenstein— para, en un segundo momento, ocuparse de las concepciones de la gramática, la tradicional, la del lenguaje ideal perfecto y la generativo-transformacional. Estas dos partes se completan con los problemas relativos a la interrelación existente entre lenguaje y realidad. J. Hierro indica el parecido que tiene su obra con la de F. Kutschera en el tratamiento de las cuestiones y en la visión global de la *filosofía del lenguaje*.

Desde una óptica más bien unilateral, conviene citar la obra de J.J. Katz *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, versión de la de habla inglesa *The Philosophy of Language*, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1966. En ella, Katz aplica la concepción chomskiana del lenguaje a los problemas del conocimiento humano. La razón reside en que, para él, siguiendo a N. Chomsky, la *filosofía del lenguaje* es una parte de la investigación filosófica acerca de la epistemología de los conceptos, su génesis, sus límites y su estructuración nonata. También conviene citar la obra de J. Searle *Actos de Habla*, Madrid, Cátedra, 1980, traducción del inglés de *Speech acts* ■ *An essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1980. J. Searle, aquí, lo que hace es proponer problemáticas y soluciones desde una filosofía particular, la de la analítica inglesa con cuyas teorías acerca del lenguaje no convendría identificar lo que debe ser la *filosofía del lenguaje*. En esta misma línea analítica inglesa, Alianza Universidad, Madrid, 1974, ha puesto a nuestro alcance el epítome de W. Alston *Filosofía del lenguaje* que, dada su simplicidad tanto de enfoque como de contenido, ya que versa únicamente sobre la temática del significado, parece contradecir las pretensiones del título.

Esta breve relación de publicaciones conduce a algunas consideraciones de índole valorativa. En primer

lugar, han de calificarse como altamente positivas las obras tanto de J. Hierro como de J. Juan Acero, Eduardo Bustos y Daniel Quesada. Ofrecen en el aspecto universitario una visión bastante completa de los problemas que la *filosofía del lenguaje* debe tratar y, desde el punto de vista especialmente anglosajón, presentan una panorámica amplia y enriquecedora. En segundo lugar, conviene indicar que este tratamiento coloca en penumbra las orientaciones de pensamiento europeo que podrían ser englobadas bajo la denominación de metafísico-transcendentales. El mismo J. Hierro reconoce que la fecundidad de este enfoque y la utilización que de él pueda hacerse está todavía por verse. Esta opinión no es totalmente compartida por nosotros en la elaboración del *presente manual* en el que pretendemos, de alguna manera, dar juego a esta corriente especulativa tan característica de los pensadores del continente europeo.

ACCESOS FILOSÓFICOS AL LENGUAJE

Las relaciones existentes entre filosofía y lenguaje no han cesado de variar en el transcurso de los siglos. De aquí que los problemas filosóficos derivados de tales relaciones se hayan, igualmente, diversificado. Por otra parte, las corrientes actuales de pensamiento están altamente concretizadas en sus intereses y métodos, en sus posturas epistemológicas. Por ello, como preámbulo introductorio, nos preguntamos antes de entrar de lleno en la *filosofía del lenguaje* por los accesos actuales desde los que la filosofía aborda el tema lingüístico.

El acceso histórico

Es idea común en el campo de la filosofía de la historia que el hombre y su pensamiento están donde están en virtud de una tradición, de un pasado. De igual manera que el futuro realizará su trayectoria temporal en dependencia de la elección que se haga de las posibilidades que el presente ofrezca. Si esto se toma como punto de partida, no extraña que el modo más sencillo—no por ello el más fácil— de acceder a la *filosofía*

del lenguaje sea el histórico. ¿Qué pretende la *filosofía del lenguaje* sino justificar, ante todo, su objeto y su estatuto epistemológico actual? Pero hacer tal cosa supone acudir al devenir de las teorías filosóficas sobre el lenguaje y sus vicisitudes. Se precisa reconstruir la historia de los intereses que el tema lingüístico ha ejercido en los pensadores. Sólo la historia nos descubriría la manera cómo el lenguaje ha pasado de ser un objeto latente e implícito en los grandes sistemas tradicionales a ser un objeto explícito y casi omnipresente en el quehacer filosófico contemporáneo.

La filosofía arranca de la intelectualización que de la vida social hicieron los griegos, bajo la consideración del *logos*, en cuanto ley y norma del mundo. En su triple acepción de pensamiento, palabra y realidad captada, el *logos* unifica y ordena la inteligencia y el ser, haciendo posible la verdad. El cosmos es inteligible, porque inserto en él está el *logos*. El hombre aprehende y expresa su mundo, porque él es, a su vez, *logos viviente*. De esta manera, se produce en Grecia la «naturalización» del lenguaje.

Platón revela de forma lúcida en sus obras este fenómeno. Conocido es de todos el diálogo *Cratilo* y uno de sus temas: la «naturaleza» del lenguaje. Platón, no sin cierta ironía, toma postura a favor de la relación natural entre palabra y ser, entre expresión y realidad. Los nombres, establecidos por el legislador, recordándonos las ideas, al contacto con lo sensible, y descubriéndonos el contenido esencial de las mismas, son guía segura en el camino de la verdad. No puede, por otra parte, ser olvidado que en Platón —lo mismo que sucederá más tarde con Aristóteles— lo lógico, lo gramatical y lo metafísico están unidos tan entrañablemente que es difícil deslindar sus respectivos campos y fronteras.

Aristóteles, por el contrario, va a defender que la relación entre lenguaje y naturaleza se realiza por libre convención humana. Esto, sin embargo, no es óbice para que en su tratado de metafísica, al analizar proposicio-

nes del tipo «Sócrates camina», «Sócrates está sentado», concluya que la realidad se configura según dos grandes categorías: la de la sustancia (sujeto de la oración) y la del accidente (atributo del sujeto). Con ello parece convenir con la intuición platónica de que la palabra es un reflejo del ser. En el lenguaje se retrata la realidad. De aquí que en las categorías lingüísticas se nos revelen las categorías del ser. Desde esta intuición primigenia se establece una concepción gramático-ontológica que perdurará con diversos matices y versiones distintas hasta nuestro siglo. Gramática, lógica y metafísica descansando sobre sus pilares básicos respectivos de *sustancia*, *concepto objetivo* y *nombre sustantivo* entrecruzan y extrapolan sus especulaciones de un ámbito al otro con suma facilidad. Son como «vasos comunicantes») que reciben agua del mismo venero. Cualquier cambio en uno de ellos repercute en los otros dos. Por este motivo, cuando en la época medieval se intenta fundamentar el conocimiento de Dios, estableciendo las condiciones de su objetividad, teólogos y filósofos hacen preceder sus teorías de una cuestión lingüística: la de los modos de significar. El origen posterior de la *Grammatica Speculativa* erfodiense se debe a este hecho. De igual manera, Kant, cuando intenta fijar los límites de todo conocimiento científico, analiza los juicios en la versión de oraciones gramaticales. El *a priori* kantiano es, en definitiva, un *a priori* gramatical.

Otra idea fructífera en el correr de la historia, para la *filosofía del lenguaje*, fue la que enfrentó a gramáticos alejandrinos con los de la escuela de Pérgamo. Ya en los siglos II-I a.C., los primeros defendían con la gramática de Dionisio de Tracia que el lenguaje debía ser explicado mediante doctrinas coherentes y sistemáticas. La gramática debía recoger el conjunto de reglas según las cuales se efectuaría el habla. La gramática debía constituirse en «norma y modelo» del decir humano. La escuela de Pérgamo, en cambio, ponía de relieve la cantidad de hechos que contravienen la regularidad grama-

tical. Con ello establecían la importancia del *uso* en la comunicación de los hablantes. Norma y uso, ley y excepción, mentalismo y empirismo son, salvadas las distancias, versiones modernas de aquella primera consideración griega del lenguaje, en cuanto actividad normada o en cuanto actividad popular sin reglas.

Prácticamente el acceso histórico a la *filosofía del lenguaje* se podría realizar siguiendo dos caminos diversos. El primero cobraría forma de antología expositiva, desarrollando los problemas lingüísticos que han interesado a los filósofos y de los cuales hemos hecho una descripción inicial y rudimentaria. Junto a ellos habría que colocar los del lenguaje y realidad, pensamiento y lenguaje, lenguaje y sociedad humana, así como otro tipo de cuestiones cuya solución podría buscarse en los dominios de la palabra. Por ejemplo, sólo a título ilustrativo, bastaría con citar el problema del conocimiento *a priori*. Como es sabido, este conocimiento se caracteriza por no fundamentarse en la experiencia ni depender de ella. Su verdad está por encima de cualquier verificabilidad empírica. Los pensadores siempre han considerado los conocimientos de esta índole como una fuente de perplejidades. ¿En qué razón podemos fundarnos, para afirmar que conocemos con certeza, prescindiendo de medidas y otras comprobaciones experimentales que, por ejemplo, 7 más 8 son 15? Una respuesta, bastante frecuente, radica en que tales afirmaciones son verdaderas en virtud del significado de los términos que ocurren en sus proposiciones. Así, la igualdad 7 más 8 son 15 resultaría verdadera por razón del significado de «7», «más», «8» y «15». Un cambio semántico en alguno de estos términos llevaría consigo un cambio en la verdad de dicha expresión. No se trata aquí de hacer nuestra esta clase de solución, sino de mostrar sencillamente cómo desde el lenguaje se pueden solventar ciertos interrogantes filosóficos. La misma corriente actual de pensamiento analítico es modelo insigne con su actividad esclarecedora del habla coloquial de este proceder a la

hora de solucionar cuestiones éticas, metafísicas o, incluso, de teología natural.

Un segundo camino, para introducirnos en la *filosofía del lenguaje* por medio de su historia, sería el de investigar los fundamentos filosóficos de las grandes concepciones gramaticales en su devenir cronológico. Los grandes hitos de esta tarea indagadora son fáciles de señalar: Platón y Aristóteles, megáricos y estoicos, para el pensamiento griego; Boecio, los *De modis significandi* y la *Grammatica Speculativa*, para el período medieval; Locke, Berkeley y Hume, para el empirismo inglés; Descartes en Francia, al que N. Chomsky considera un precedente de su sistema generativo-transformacional; en el siglo XVII, Port-Royal y la quimera de la «República literaria», utópico Estado contrapuesto a la antigua Babel, en donde se hablaría un lenguaje único universal; K.W. Humboldt y J.G. Herder con los momentos cumbres del romanticismo alemán; los neogramáticos, en el siglo pasado y, en éste, las diversas tendencias estructurales que toman como punto de partida a F. de Saussure, las concepciones lógicas del lenguaje ideal perfecto de B. Russell o L. Wittgenstein, las especulaciones del lenguaje común de la filosofía oxoniense y, por último, las de la corriente fenomenológica y neohermenéutica gadameriana. La *historia de la filosofía del lenguaje* sería en la versión sistemática o en la cronológica una válida introducción para la explicación de la importancia que el lenguaje cobra en el pensamiento contemporáneo y para la organización de la naciente disciplina de la *filosofía del lenguaje*.

### **El acceso fenomenológico**

El término «fenomenología» parece que fue usado por primera vez en el *Nuevo Organon* (1764) de J.H. Lambert. También Kant, Hegel, Renouvier, W. Hamilton, E. von Hartmann y otros autores lo utilizaron en sus

obras, aunque con acepción diversa a la que se le da actualmente y que está unida al nombre de E. Husserl (1859-1938).

La «fenomenología», para este último pensador, representa tanto un método como un sistema especial de filosofía. En el primer caso se trata de la manera o modo particular según el cual debe el filósofo acercarse a las cosas o, si se prefiere, de las condiciones que se han de establecer para que un objeto se haga patente a la intuición humana. En el segundo caso se hace referencia a los resultados que de la aplicación de este método se derivan. A este respecto, es conocida la diversidad de doctrinas y corrientes filosóficas a que ha dado origen el método fenomenológico. H. Spiegelberg en su obra *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., La Haya, 1965, ha realizado una exposición, casi exhaustiva, de tal hecho.

Para nuestro propósito interesa, ante todo, la descripción de la metodología fenomenológica en su aplicación al lenguaje. ¿Qué pasos importa? ¿Cómo puede ser puesta en práctica?

En el ámbito filosófico, este método se caracteriza y diferencia de cualquier otro por un rasgo fundamental: el de la reducción o *epojé*. Esta «reducción» no significa negación o eliminación de datos. Simplemente quiere decir «precisión» del objeto que debe ser considerado. Tal «precisión» exige un desentendemos, un pasar por alto todo el conjunto de elementos que pueden enturbiar nuestra visión de las cosas. La «reducción» o «puesta entre paréntesis» del método fenomenológico está de acuerdo con el ideal cognoscitivo que aspira implantar: el de la intuición de la cosa en sí misma. Y Husserl entiende por cosa en sí «lo dado», «lo que aparece en la conciencia». Para él, la única fuente de conocimiento es la conciencia originaria de lo que se da, ya que todo otro conocimiento es derivado de lo que la mente «ve» o «intuye».

En la subida o ascensión a esta suerte de monte Carmelo filosófico, en cuya cima aparece «lo dado», «la cosa

en sí misma», desnuda de oropel y paja, hay que ir dejando atrás las naderías que impiden tal intuición. Y esto se verifica mediante dos clases de reducción, la eidética y la transcendental. La primera de ellas patentiza con mayor nitidez el método fenomenológico, ya que es fácil de separar de las doctrinas a las que Husserl concluye. No sucede lo mismo con la segunda que se une íntimamente al llamado «idealismo transcendental husserliano» en el que el Yo transcendental parece ser el fundamento de todo el sistema de este prolífico pensador. Nuestra atención, en consecuencia, va a centrarse en la reducción eidética, porque en ella se nos ofrece el modo de actuar que presenta la tarea fenomenológica.

### *La reducción eidética*

El eidos de las cosas es captado por la mente mediante un proceso reductivo que se ejercita sobre los ámbitos de la subjetividad, de la teoría, de la tradición y de la existencia.

Según Husserl, en la especulación filosófica, el pensamiento debe orientarse exclusivamente hacia el objeto y «prescindir» de todo lo subjetivo. Esto importa dos actitudes prácticas. Una es la que atiende al ideal objetivista de toda investigación, y la otra la que fija el marco y situación contemplativa en que ha de ubicarse la mente. Ésta, en efecto, tiene que pasar por alto, tiene que prescindir del espacio y dimensión subjetiva del investigador (sentimientos, emociones, conocimientos, cultura o educación), para colocarse «dentro del objeto mismo». Igualmente, tiene prohibido el campo de las preguntas pragmáticas o utilitaristas. Con frecuencia, nos seducen las preguntas en torno al modo cómo podemos beneficiarnos de nuestros saberes. ¿Para qué sirven? ¿Qué posibilidades de utilización presentan? Cuestiones de esta índole quedan al margen de la intuición eidética. Incluso, cuando se proponen como objeto de

consideración fenomenológica, han de ser examinadas de manera puramente contemplativa.

Este primer escalón reductivo se completa con otros dos relacionados, en cierta medida, entre sí. Por un lado, en la intuición eidética de un objeto se pone entre paréntesis cualquier tipo de teorías o hipótesis explicativas previas. Éstas sólo se admiten después de haber sido fenomenológicamente justificadas. No se trata, pues, de una descalificación de las mismas, sino de la búsqueda de su fundamento. Por otro lado, la acción reductiva anterior se amplía hasta alcanzar el estado actual de la ciencia misma en lo referente al objeto de investigación. El tradicional *magister dixit* —personificado aquí por la ciencia— tiene también que ser puesto entre paréntesis. Y esto, porque en la intuición eidética interesa únicamente «lo dado en la conciencia originaria y tal como en ella se presenta».

La labor, hasta este momento realizada, no es todavía suficiente. Un auténtico método fenomenológico exige, además, que se prescinda de la dimensión existencial del objeto. Esta es una característica que diferencia de manera radical nuestro método del utilizado por los empiristas. Mientras que éstos se preocupan por los «hechos tal como son o han sido», a la fenomenología le importa únicamente la *quididad* de los mismos. Por ello, se desentiende de su existencia o no existencia.

Mediante las precisiones llevadas a cabo, la mente se encuentra ya en condiciones aptas para intuir, para aprehender sin perturbación alguna «lo dado» y «todo lo dado», tal como aparece en la conciencia. Desde este momento, al fenomenólogo no le resta más que *describir* con rigor y detalle lo que la mente intuye: el fenómeno, el eidos o la quididad de la cosa. Estos términos cobran acepción propia en esta metodología. Así, el fenómeno no es algo opuesto a la realidad, ni algo engañoso o ficticio, ni aquello que puede ser observado sólo por los sentidos. Fenómeno es *lo que se muestra a sí mismo* en la conciencia, lo que se muestra tal como es,

lo que aparece claramente ante nosotros. Y el eidos o la quididad de la cosa no debe identificarse con el contenido de «esencia» de Aristóteles. La fenomenología, en efecto, designa como esencia todo lo que está unido necesariamente al fenómeno, incluso las propiedades aristotélicas que se consideran accidentes. Fenómeno o esencia, entonces, podría ser definido como «la estructura fundamental del objeto».

M. Farber, clarificando el pensamiento husserliano, distingue a este respecto entre fenómeno, realidad y fenómeno-realidad. Fenómeno sería lo anteriormente indicado; realidad sería lo existente, independientemente de cualquier conciencia y fenómeno-realidad, aquel objeto fenomenal que pretende ser real. Es decir, aquel fenómeno que al mismo tiempo se supone real o existente fuera de la mente cognoscitiva. De este modo, en lo concerniente al lenguaje, se posibilitan las doctrinas husserlianas del significado que tendremos ocasión de analizar en el capítulo dedicado a este tema. Y también las especulaciones explicativas de los entes imaginarios o ficticios que el decir humano tiene capacidad para inventar.

E. Husserl añade a este proceso reductivo eidético otro que denomina «transcendental». Como anteriormente ya se ha indicado, éste tiene menos importancia metodológica y conduciría a poner entre paréntesis la existencia misma de la conciencia que conoce. Para él, así, toda la actividad intencional cognoscitiva se desarrollaría entre dos extremos límites: el noético y el noemático. Al primero, correspondería la reducción fenomenológica, cuyo residuo último sería la conciencia pura o transcendental. Al segundo, la intuición de la esencia o noema, según el proceso reductivo ya reseñado.

#### *Aplicación fenomenológica al lenguaje*

Según el objeto sobre el que recaiga la fenomenología y su modo de ejercitarla, tendremos diversas corrien-

tes de pensamiento. Así, una ontología de la negatividad con N. Hartmann o Sartre; una visión ética fundamentada en los valores con M. Scheler; un humanismo existencial de signo diverso con Heidegger, Jaspers o G. Marcel; una filosofía de la ambigüedad con Merleau-Ponty. Con mayor o menor importancia, el tema del lenguaje va apareciendo en todos estos filósofos. Piénsese cómo Heidegger traslada lentamente sus preocupaciones desde el ser y existir históricos hasta el lenguaje.

A modo introductorio, sólo para clarificar el método fenomenológico en su ejercicio, se puede acudir al mismo E. Husserl en el proceso que sigue para llegar a la intuición eidética y posterior descripción de la significación lingüística. La *epojé* husserliana camina de forma ascendente desde el análisis del signo hasta el de la significación lingüística, pasando por la expresión de ésta. Para ello, hace distinción, en primer lugar, entre expresión y signo, dada la equivocidad que en éste se da, según nuestro filósofo. En efecto, el término *signo* unas veces se utiliza en el sentido de «señal» y otras, en cambio, en el de «expresión». En la comunicación dialógica, el signo funciona como «señal» en cuanto mediante él se *notifican* al interlocutor todo un conjunto de vivencias que afectan al que habla. Así, el tono con que se pronuncia el signo, la manera de hacer su fonación, por ejemplo, pueden *señalar* el estado emotivo del hablante. Pero no es esto lo que constituye propiamente la significación; de aquí que debamos colocarlo entre paréntesis o pasarlo por alto en la *epojé* fenomenológica. Ascendemos, de esta forma, de la función notificativa del signo a su expresión significativa. El signo sencillamente señala, designa algo que no es él. En cambio, la expresión muestra un significado en sí, independientemente de su «designar», si pasamos a la consideración de la vida solitaria del alma que es donde se produce genuinamente la función significativa. La expresión es expresión en virtud de la significación, su constitutivo esencial. También aquí hemos de distinguir entre la sig-

nificación y las vivencias constituyentes mediante las cuales damos significación a una expresión. Aquéllas son subjetivas, efímeras, mientras que un significado es atemporal y no está sujeto a las vicisitudes de la persona que lo piensa. «Lo que es, es; lo que no es, no es» en su contenido significativo es independiente de las personas que lo piensen o de sus estados anímicos. Por ello, de nuevo, hacemos precisión de los elementos constituyentes de las vivencias en virtud de las cuales damos significación a la expresión y consideramos a esta última en sí. Aparece entonces en nuestra conciencia originaria su ser ideal y su contenido diferente en la objetividad que expresa y en el objeto expresado. El método fenomenológico, con su *epojé* en los diversos niveles, ha colocado a la mente en situación de contemplar el eidos de la significación separándolo de todas las adherencias que en él podrían guiarnos a errores y confusión.

El método fenomenológico en ejercicio, recayendo directamente sobre el lenguaje, puede también ser considerado en forma eminente en el pensador Merleau-Ponty. Así lo muestra la obra de Jesús J. Nebreda, *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1981, cuyo resumen aparece en la Revista *Pensamiento*, 38 (1982), 63-86.

### El acceso analítico

Con el término «analítico», se pretende aquí designar los movimientos filosóficos del siglo XX que utilizan *el análisis*, como método para acceder al lenguaje, a la vez que mantienen la doctrina de que éste es el objeto directo del quehacer filosófico. Protagonistas de estos movimientos son el neopositivismo lógico y la filosofía inglesa en su versión *Tractatus* wittgensteiniano y en su versión oxoniense del lenguaje común. Con ciertas matizaciones, podría añadirse el estructuralismo chom-

kiano, en cuanto analiza, él también, el lenguaje según las estructuras formales que lo configuran como resultado de ciertas virtualidades innatas que el espíritu humano posee.

La exposición del método analítico, en sus diversas tendencias, puede ser desarrollada dentro de dos grandes consideraciones. En la primera, se tratará de describir el proceso histórico en virtud del cual la preocupación filosófica por el ser y el conocimiento fue sustituida por la del lenguaje. ¿Cómo ha llegado a verificarse, en sus líneas maestras, este fenómeno? En la segunda, se expone con brevedad el modo de operar analítico en su orientación neopositivista y en su orientación inglesa.

### *El lenguaje, objeto directo de la filosofía*

La instalación de gran parte de la filosofía del siglo XX en el ámbito lingüístico podría muy bien quedar descrita con algunas citas de pensadores. Así, Ferrater Mora afirma: «Hay que aclarar siempre minuciosamente lo que se dice —y lo que se quiere decir—, cuando se plantean problemas reputados como filosóficos» (*Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, p. 9). Y, años antes, M. Schlick, en comunión con el Círculo de Viena, dirá: «La filosofía es una actividad mediante la cual se explica el significado de enunciados. La filosofía explica enunciados y la ciencia los verifica» («Die Wende der Philosophie» en *Erkenntnis*, 1930-31, vol. I). Y el mismo semántico marxista A. Schaaf sostiene: «La esencia de esta nueva interpretación filosófica consiste en dar un paso extremadamente importante, aunque corto en apariencia, desde la afirmación de que el lenguaje también es objeto del estudio filosófico a la afirmación de que *únicamente el lenguaje* es objeto de dicho estudio» (*Introducción a la semántica*, México, FCE, 1966, p. 63). Con estas citas, pequeño índice del panorama analítico, se intenta indicar cómo los problemas filosóficos hoy no

se plantean ya como meras especulaciones sobre entidades o categorías de la realidad, sino sobre las expresiones que las encarnan. Así, la cuestión —por indicar algún ejemplo— del conocimiento humano no se presenta en preguntas del tipo: «¿Qué es el conocer humano en su esencia última?» sino en esta otra: «¿*Qué queremos decir*, cuando afirmamos que conocemos?». Y si —también a título ilustrativo— nos trasladamos al ámbito metafísico, la cuestión acerca de la realidad y del ser se formula de manera lingüística: «¿*Qué queremos significar*, cuando afirmamos que algo es real?». De este modo el análisis de la razón pura kantiana ha pasado a convertirse en «análisis» de sus presupuestos lingüísticos, ya que todo juicio es una proposición y en ésta podemos descubrir, al analizarla, el contenido y la forma de aquél. Esta situación del pensamiento actual es resultado de un largo proceso histórico que puede ser simplificado mediante una reflexión de sus momentos culminantes.

Hasta prácticamente el siglo XVII, el pensamiento humano —tanto en su versión griega como cristiana— se preocupó por la realidad en sí; por clarificar y sustanciar *el qué* de las cosas. Por ello, la verdad era considerada, dentro de un realismo gnoseológico, como acuerdo de la mente con este *qué*. Se descansaba en la creencia básica de que los seres son inteligibles y de que la mente humana puede aprehender esa inteligibilidad.

A partir del siglo XVI, en cambio, el pensamiento occidental entra en crisis. Tres hechos de capital importancia están en los orígenes de esta crisis: la pérdida de la confianza en una única verdad religiosa, los descubrimientos en torno a la redondez del planeta Tierra y las nuevas teorías sobre el sistema solar. Estos tres hechos pusieron, de manera relevante, al descubierto que la adecuación entre la mente y las cosas no se había logrado en los siglos anteriores. Haber errado en estas tres doctrinas que fueron hasta entonces consideradas como *verdades inconcusas* legitimaba colocar en entre-



dicho a todas las demás. E inmediatamente surgía el interrogante: ¿era la mente capaz de obtener verdades inconcusas? ¿Cuál era el motivo de no haberlas alcanzado hasta aquel momento? ¿Residía este motivo en la no inteligibilidad de las cosas en sí o en el método inadecuado con que la mente aprehensora se acercó a ellas? La filosofía llegaba, con esto, a la madurez de la duda sobre su propia esencia y quehacer.

El hombre se hace consciente, entonces, de que la realidad sólo se descubre, en su verdad, cuando es abordada con métodos adecuados. Y estos métodos habrá de buscarlos el hombre —dado el fracaso anterior— dentro del mismo hombre, no en las cosas que trata de captar. Y ya dentro del hombre, en su inteligencia. Así, el problema metafísico se retrotrae al de la inteligencia. Estudiar la inteligencia humana es primordialmente estudiar el instrumento que hace posible el dominio del mundo metafísico. El acto primero intelectual humano es el que tiene como fruto los conceptos o ideas. Y quien investiga y descubre el proceso y funcionamiento de las ideas, investiga y descubre las leyes en que la realidad metafísica se revela. Y esto, porque las ideas son el lugar donde formalmente se presenta *lo que* la cosa es realmente. Las ideas son como una segunda presentación de las cosas, una *re-presentación*. Del realismo griego-cristiano se pasa, en evolución progresiva, al racionalismo y al idealismo. Kant acertó plenamente al calificar este período de «revolución copernicana» de la filosofía.

Pero los procesos immanentes del conocimiento y su contenido necesitan del lenguaje para ser expresados. De otra manera, la filosofía resulta ineficaz y estéril. Ahora bien, cuando la filosofía se expresa en lenguaje, hacer análisis del lenguaje es hacer análisis de la filosofía. Lo que de objetivo tenga el pensamiento, será lo que de objetivo tenga el lenguaje. El problema de la realidad es trasvasado, así, al problema del lenguaje por medio de lo gnoseológico. En él lenguaje quedan implicados el realismo y el racionalismo en el sentido anteriormente ex-

puesto. Con el lenguaje, como centro de interés de la filosofía, no sólo se asiste a una revolución en el pensamiento sino también al límite de posibilidades en la especulación del objeto filosófico. Toda pregunta entraña en sí el conjunto de posibles respuestas. Y parece que después de la realidad, la mente y el lenguaje —metafísica, lógica, gramática— la filosofía ha agotado su ciclo de respuestas a las preguntas hechas en su andadura inicial griega.

### *Orientaciones filosóficas del «análisis»*

Con el neopositivismo lógico se desarrolla el lenguaje en su dimensión formal, unida a la lógica-simbólica y a la filosofía de la ciencia, sus relaciones con los cálculos lógicos y las categorías de verdad y falsedad, destinadas a establecer la correspondencia entre el lenguaje y el mundo. En su «análisis» del lenguaje, subyace la concepción especular o reflejo del mismo. Y su propósito es liberarlo de las ambigüedades y equívocos a los que el uso ordinario lo somete. Esto se consigue «reconstruyéndolo» en su configuración lógica perfecta. A esta visión puede asociarse, con ciertos matices, la del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein y el pensamiento del atomismo lógico de B. Russell.

La analítica oxoniense que toma como punto de partida *Las investigaciones filosóficas*, por el contrario, afirma que el lenguaje está bien como está. De lo que se trata, en consecuencia, es de «clarificarlo» en sus fines y significados, igual que se hace con toda otra actividad natural humana. Y esto, porque el lenguaje no es, ni más ni menos, que una actividad natural humana que se estructura y ejercita en forma de ((juegos)).

Aunque ambos «análisis» en algunos momentos de su evolución tienen puntos de contacto, en sus líneas generales tiene cada uno fisonomía propia y vicisitudes históricas diversas. De ello vamos a ocuparnos seguidamente.

a) *El análisis en el neopositivismo lógico*

El pensamiento neopositivista lógico, como es sabido, nace unido al movimiento filosófico que aglutinó, alrededor de la cátedra regentada por M. Schlick, a un conjunto de pensadores que se autodenominó Círculo de Viena. La historia del Círculo de Viena se desarrolló en tres grandes etapas: la que va desde sus orígenes hasta la segunda guerra mundial; la conocida con el nombre de diáspora vienesa y, por último, la de la influencia ejercida por sus pensadores en los países donde fue más abundante su emigración, sobre todo Inglaterra y Estados Unidos.

Durante la primera etapa quedó fijada la línea de pensamiento dentro de la cual habían de moverse los pensadores del Círculo vienes: M. Schlick, O. Neurath, F. Waismann, R. Carnap, sólo por citar algunos nombres representativos. En el manifiesto programático de 1929 se proponían ya las tesis más fundamentales del Círculo. Entre ellas se encontraban: *a)* el principio de verificabilidad, como criterio para distinguir proposiciones con sentido de las vacías de significado y, en consecuencia, la diferencia entre conocimiento científico y pseudociencia metafísica; *b)* proposiciones con significado eran solamente aquellas verificables en el campo experimental; *c)* la matemática y la lógica se constituyen por un conjunto de tautologías; *d)* la metafísica ofrece únicamente proposiciones carentes de significado, pseudo-proposiciones; *e)* para el auténtico filósofo, el pensamiento serio consiste en «analizar» sintácticamente las estructuras formales del discurso científico.

Hasta la segunda guerra mundial la vida del Círculo fue harto fecunda. Participó con brillantez en varios congresos de filosofía de las ciencias. Entre ellos, los de Berlín, Praga y la Sorbona fueron los más famosos. Al mismo tiempo, la revista *Erkenntnis* pasó a ser como su órgano oficial, en el que exponían sus doctrinas.

Esta labor intelectual se vio truncada, al desencade-

narse la segunda guerra mundial. Con ella, adviene la diáspora. Los componentes del Círculo que se sentían amenazados por las doctrinas nazis, dado su origen judío, se vieron precisados a emigrar. Los países de habla inglesa orientaron con preferencia la emigración.

Y entre los pensadores más caracterizados por su obra divulgadora del neopositivismo lógico y su intransigente postura filosófica inicial se encontraba R. Carnap.

Con todo, en el tercer período se liman extremismos y se maduran y equilibran teorías. Sobre todo, las referentes a la doctrina del formalismo sintáctico y al principio empírico de verificabilidad.

El acceso al lenguaje llevado a cabo por el Círculo de Viena descansaba en dos puntos programáticos: el de la reducción de la filosofía a ciencia del lenguaje y el del análisis lógico formal sintáctico del mismo.

Frente a cualquier postura teórica, el Círculo pretendió construir una filosofía que fuera *ciencia*, según la concepción que de la misma defendía. Por ello, precisaba introducir en la filosofía las notas del conocimiento empírico: experimentación, rigor y exactitud en el lenguaje y, sobre todo, control de la experiencia. La primera nota la conseguía eliminando de la filosofía toda especulación sobre la esencia y sobre las realidades últimas que no cayesen en el plano de la observación o experiencia. Las proposiciones que afirmaban algo sobre tales entes eran pseudo-proposiciones. La lógica formal se ofrecía al Círculo como un instrumento técnico adecuado a sus propósitos. Precisamente a esta fecunda aplicación de la lógica moderna se debe el calificativo de «lógico» con que se matiza el neopositivismo del Círculo.

Las condiciones de la ciencia se establecían según el modelo cognoscitivo matemático y empírico: experiencia, lenguaje ideal perfecto obediente al cálculo, y control sobre la experiencia. Solamente reduciendo el conocimiento filosófico a estas instancias podría convertirse en conocimiento científico. De esta forma, la filosofía, en cuanto ciencia, únicamente podía desarrollarse como

«análisis del discurso lógico», y las demás disciplinas, o bien pasaban al área de las ciencias matemáticas, o bien al área de la poesía. R. Carnap propuso el siguiente esquema para explicar esta reducción:

FUNCIÓN EXPRESIVA DEL LENGUAJE	FUNCIÓN REPRESENTATIVA DEL LENGUAJE	
Artes	Filosofía	Ciencias empíricas
Poesía <-	-1. Metafísica 2. Psicología - 3. <i>Lógica</i>	-> Biología, etc.

Según el pensamiento de R. Carnap, la filosofía puede distribuirse en tres grandes bloques disciplinares: los metafísicos, los psicológicos y los lógicos. Ahora bien, de todos ellos, únicamente los lógicos cumplen el concepto de ciencia. Los metafísicos y psicológicos, cuando se ven sometidos a la experiencia, a la exactitud cuántica y al control empírico verificacional o bien pasan al campo poético (metafísica) o bien se convierten en una ciencia de tipo exacto (biología, psicometría, sociología, etc.) (Cf. R. Carnap, *Filosofía y sintaxis lógica*, México, UNAM, 1963, p. 20).

Abundando en esta misma dirección, R. Carnap hizo crítica de la metafísica tradicional, cuyos problemas carecen de significado por partida doble. Primeramente, porque no se refieren a nada que pueda ser controlado, verificado, y en segundo lugar, porque su construcción lingüística lógico-sintáctica es imposible o incorrecta. A veces, estas proposiciones metafísicas han sido construidas partiendo de proposiciones gramaticales con sentido, lo cual les da «cierto carácter aparentemente significativo». Así, la conocida expresión de Heidegger «la nada nadea», similar en su estructura a la de «el pintor pinta». Pero mientras esta última es controlable y verificable, no lo es la «nada» ni, por tanto, el «nadar».

La metafísica tradicional es, según Carnap, pura concepción poética obediente a las actitudes emotivas de la persona frente al mundo y frente a la vida. Y nadie pregunta sobre la verdad de una poesía, sino sobre su belleza o logros estéticos (cf. A.J. Ayer, *El neopositivismo lógico*, México-Buenos Aires, FCE, 1965, p. 76).

B. Russell, en su período defensor del atomismo lógico, y L. Wittgenstein en su *Tractatus*, aunque no pertenecieron al Círculo de Viena, ejercieron gran influjo en él, mediante el carácter reconstructivo que dieron al análisis del lenguaje. Éste se «analiza», se «divide» en sus unidades lógicas mínimas y autónomas, atendiendo a las formas lógicas que estructuran las oraciones del habla ordinaria. Y, partiendo de estas formas lógicas, se «reconstruye» el lenguaje ideal perfecto.

La semiótica de R. Carnap, con su configuración en sintaxis, semántica y pragmática, puede servir de ejemplo, ya clásico, de la visión que del lenguaje defiende el neopositivismo lógico. El desarrollo de la lógica moderna ha mostrado cómo las reglas de inferencia en estas tres grandes partes de la semiótica pueden expresarse de una manera puramente formal. Esto es, sin ninguna referencia a su significado. Así, no tendremos nada que hacer ni con pensamientos como actos mentales ni con sus contenidos, sino exclusivamente con reglas de formación correcta de oraciones, como serie de símbolos o signos escritos.

En esta misma línea de Carnap habrían de colocarse las investigaciones de Quine, Davidson o Lewis y las derivaciones hacia el formalismo de la concepción gramático-generativa estructural de Chomsky, Katz o Postal. Fruto de estas indagaciones sobre el lenguaje sería lo que podría ser denominado «teoría formal del lenguaje».

#### b) *El (canálistis) en la filosofía oxoniense*

La filosofía analítica inglesa del lenguaje común parte de que los problemas filosóficos se presentan en su ori-

gen con el lenguaje, en éste se desarrollan y deben, en consecuencia, tener en él solución. De aquí la necesidad de un «análisis clarificador» del mismo.

No obstante, la visión que del lenguaje ha defendido la filosofía analítica inglesa ha variado según las vicisitudes históricas y evolución que en este pensamiento se ha verificado. Podemos distinguir tres momentos importantes:

### 1) *Los orígenes:*

Tres nombres están en los orígenes de esta corriente filosófica: E. Moore, B. Russell y L. Wittgenstein con su *Tra.cta.tus*. E. Moore con su primer escrito *Refutación del idealismo* comienza a realizar un análisis clarificador de los términos y del significado del principio de inmanencia sobre el que se apoya todo idealismo. B. Russell, por otra parte, según se ha indicado ya anteriormente, se inclina por un análisis reconstruccionista del lenguaje, para evitar las ambigüedades y equívocos de éste. L. Wittgenstein, en este tiempo, escribe su famoso *Tractatus Logico-Philosophicus*, colocándose, aunque con ciertas diferencias, en la línea de B. Russell. Mediante la construcción del lenguaje lógico perfecto, la realidad se descubre configurada en unidades mínimas llamadas «hechos atómicos», dándose un isomorfismo perfecto entre realidad, lógica y lenguaje. En estos años prima, pues, una concepción especular o reflejo en torno al qué lingüístico, ya que es en el lenguaje donde se descubren las grandes categorías de la realidad.

### 2) *«Lenguaje, verdad y lógica»:*

Hacia 1930, A.J. Ayer publica un librito que se convierte rápidamente en el *best-seller* filosófico de la época. Se trata de la conocida obra *Lenguaje, verdad y lógica*. En ella, con método y estilo analítico inglés, el autor vierte las tesis más importantes del Círculo de Viena llevándolas a sus consecuencias últimas en su aplicación a la metafísica y filosofía en general el principio de ve-

rificación. Todo lo que no sea proposición analítica —matemática y lógica formal—, para tener significado ha de ser verificable empíricamente. Caso contrario, carecerá de significado. Será una «pseudo-proposición», un «sin-sentido».

### 3) *Las «Investigaciones filosóficas»:*

La postura de Ayer, así como el principio de verificabilidad son superados por una nueva generación de analistas, discípulos de L. Wittgenstein, cuando éste vuelve a Inglaterra después de la segunda guerra mundial y ocupa la cátedra de E. Moore, ya jubilado. Muchos autores conocen este período como el del «segundo Wittgenstein» o el de las *Investigaciones filosóficas*.

Y esto, porque la concepción del lenguaje que, ahora, defiende y que subyace en la nueva analítica es la de tipo naturalista. Es decir, el lenguaje es una actividad natural humana ineludible para el hombre, que éste ejerce en forma de juegos. Y, en consecuencia, el uso de las reglas de estos juegos constituyen el significado de las palabras y proposiciones.

Como puede observarse, existen en la analítica inglesa dos tipos de análisis: el reconstruccionista (B. Russell y primer Wittgenstein) que tiene puntos de contacto con el realizado por los neopositivistas, y el clarificador (E. Moore y especialmente el segundo Wittgenstein y sus discípulos). Ambos análisis se corresponden con las concepciones del lenguaje, la especular-reflejo y la naturalista. Y ambos tienen en común el considerar a la filosofía no como una contemplación de objetos, sino como una actividad, cuyos fines son de índole terapéutica. Hacen prognosis de las dificultades mentales en que cae el hombre frente a los problemas filosóficos intentando o bien resolverlos o bien diluirlos en sus significaciones auténticas.

Del análisis inglés pueden ser destacados algunos caracteres o rasgos peculiares de índole positiva. En primer lugar, se presenta en su conciencia inicial como algo

revolucionario que rompe en su modo de hacer y desarrollar su pensamiento con los esquemas metafísicos y filosóficos tradicionales. En segundo lugar, toda la analítica es muestra de la rara habilidad que poseen sus seguidores para trasvasar los problemas de un ámbito metafísico a un ámbito de lenguaje. Así, por ejemplo, si la ética nos habla de las categorías del bien o del mal, de la felicidad o sentido último del hombre, los analíticos tratan estos problemas dentro de proposiciones adjetivas, proposiciones dinámico-emotivas, prescriptivas o puramente retóricas. En teodicea, el problema de la existencia de Dios se elabora en torno a la falsabilidad o no de la proposición «Dios existe». Último rasgo caracterizador del movimiento analítico es una suerte de *horror* por lo universal y por los grandes sistemas que los filósofos europeos del continente construyen a manera hegeliana. Ellos exponen su pensamiento dentro de cuestiones concretas y particulares. Es lo que se denomina «fragmentarismo o detallismo» (Piece-Meal) analítico.

Más adelante, habrá ocasión de desarrollar este acceso a la *filosofía del lenguaje* al exponer las doctrinas de algunos pensadores de esta corriente analítica inglesa.

### **El acceso hermenéutico**

El término «hermenéutica» y «neohermenéutica» es utilizado en los últimos años con particular éxito, merced principalmente a su asociación con la obra *Verdad y método* de G. Gadamer. Y su pretensión de universalidad convierten a la hermenéutica no simplemente en «una filosofía», sino en «la filosofía» por antonomasia que propone al lenguaje como la categoría más fundamental de mediación. Con todo, los contenidos significativos del término «hermenéutica» no son idénticos en los diversos autores que la utilizan. Por ello, antes de hablar propiamente del sentido «hermenéutico» contemporáneo mediante el cual la filosofía puede acceder al

lenguaje, es conveniente clarificar dicho sentido acudiendo a la etimología de la palabra y rastreando sus vicisitudes históricas.

### *Etimología y vicisitudes históricas de la «hermenéutica»*

El verbo griego *hermeneuein* significa «expresar», «explicar», «interpretar» y «traducir». Todas estas constelaciones de sentido guardaban especial relación con el mundo de los dioses. En concreto, con Hermes que, como mensajero divino, era el encargado de notificar y hacer comprender a los hombres el pensamiento de aquellos. A Hermes se le atribuía, por ello, la invención de lo que sirve para comunicar de manera eminente: el lenguaje y la escritura. Hermes, además, era también el dios del comercio. Es decir, de todo lo que está regido por el «intercambio». Cuando el «intercambio» tiene como objeto la esfera del pensamiento, su realización se opera por medio del diálogo, de la palabra.

Originariamente, sin embargo, ni la forma verbal ni la nominal eran las más utilizadas. Con mayor frecuencia los griegos usaban la forma adjetiva que se unía de modo ordinario a la palabra *tékhne* en el significado latino de *ars*, «arte», «técnica», «disciplina». La *hermeneutiké tékhne* era, pues, el conjunto de medios que hacía posible alcanzar y traducir en palabras una realidad cualquiera, al mismo tiempo que designaba también la reflexión elaborada sobre ese conjunto de medios. El objeto de la *hermeneutiké tékhne* consistía, más que en instrumentos técnicos de aplicación mecánica, en la educación de cada persona para que ésta elaborara, inventara o aprendiera a utilizar los medios más apropiados para conseguir la comprensión o intelección de la realidad.

En la antigüedad griega, el problema hermenéutico cobra orientación especial a propósito de la interpretación de los mitos y de las diferentes tradiciones cultu-

rales, incluida la homérica. Así lo muestra gran parte de la obra platónica. Aristóteles avanza más en esta orientación al intentar de modo más directo la sistematización de procedimientos en orden al quehacer interpretativo: gramaticales, retóricos, poéticos. Este esfuerzo por dominar las técnicas del lenguaje se aplica a la interpretación particular de textos y documentos. Basta, a este respecto, recordar las interpretaciones moralizantes del estoicismo y todas las formas de exégesis alegóricas del helenismo alejandrino. Con estas últimas, el problema hermenéutico adquiere mayor relieve, ya que en ellas se presupone que en cada modo determinado de expresión y en cada figura simbólica se ocultan sentidos y significados distintos y diversos de los captados inmediata y directamente. Se disociaba, así, la verdad de su forma expresiva y se imponía, en consecuencia, la inteligencia crítica sobre *la razón* y su *logos*.

La tarea hermenéutica se vio históricamente enriquecida con el cristianismo, en cuanto que éste implicaba una lectura enteramente nueva con una visión e interpretación revolucionaria —si se permite el calificativo— de los textos sagrados bíblicos del Antiguo Testamento. El mismo Jesús, a ese respecto, puede ser considerado como el primer hermeneuta cristiano que introduce esta manera novedosa de entender las Escrituras. San Lucas, en su Evangelio 24, 27, dice que «interpretaba» (*dierméneusen*) en las Escrituras todo lo a Él concerniente. Por otra parte, todo el Nuevo Testamento será predicado y redactado según esta misma clave hermenéutica. H. de Lubac, en su obra *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., París, Aubier, 1959-1964, en la introducción al primer volumen (pp. 11-17), afirma que esta hermenéutica contiene toda una teología de la historia en conexión con una teología de la Escritura y es la trama de la literatura y arte cristianos. Además, fue el instrumento que permitió construir la síntesis dogmática y transmitirla por la tradición.

La reforma protestante de la Iglesia se erige también

sobre la base de la hermenéutica con su principio fundamental «Scriptura sui ipsius interpres». El Concilio de Trento entendió que el movimiento reformador comprometía el *sensus Ecclesiae* que conservaba la genuina tradición. Por ello, se vio a su vez obligado a definir otro principio hermenéutico, basado en la relación entre la Escritura y la tradición: aquélla debía ser interpretada por ésta en comunión con la Iglesia por medio de su historia. En esta misma línea, el Vaticano II consideró como uno de sus quehaceres primordiales el de volver a puntualizar, matizándolo, el principio hermenéutico ligado a la fe católica. Esto lo hizo especialmente en el capítulo tercero de la Constitución *Dei Verbum* que versa sobre la inspiración divina e interpretación de la Sagrada Escritura. Más particularmente, en el n.º 12 que lleva por título: «Cómo debe ser interpretada la Escritura».

El breve *excursus* realizado muestra la conexión que en el desarrollo de la historia occidental ha tenido el proceso hermenéutico con el fenómeno cristiano. No extraña, por ello, que la hermenéutica moderna haya también iniciado su andadura bajo el signo de la interpretación bíblica. A este respecto, los estudiosos del movimiento hermenéutico contemporáneo coinciden en tomar como padre y fuente del mismo la obra de F. Schleiermacher *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Con todo, en este autor, la hermenéutica se amplía y extiende de la teología a la universalidad de las ciencias. Schleiermacher parte de un presupuesto fundamental: la sospecha. Ante un texto, hay que ubicarse en el «malentendido» y no «en la correcta interpretación sin más» del mismo. Desde la sospecha, se intenta reconstruir de forma histórico-advinatoria, objetiva y subjetiva, un documento pretérito. Lo objetivo y subjetivo aparecen en la investigación hermenéutica mediante la dimensión advinatoria primero y la dimensión histórica, después. La «advinación» de lo que el texto quiere decir es posible por la capacidad de *sentir-con* (*Ein-fühlung*), de *com-penetrarse*

o *sin-tonizar*, de entrar en su vida (*sich-einleben*) que es propia del intérprete. Se trata, pues, de una suerte de intuición global basada en lo «cordial» y «afectivo» más que en lo puramente intelectual, en razón de lo cual nuestra «com-prensión» se acerca al «con-sentimiento» con lo interpretado. La dimensión histórica alude al trabajo comparativo de los datos positivos, noticias, etc. propios del texto. Relacionando todos estos elementos entre sí, se rastrea su sentido. La combinación del quehacer adivinatorio con el comparativo histórico da como resultado la comprensión correcta del texto. Aparece, aquí, por primera vez de manera rudimentaria como un «círculo hermenéutico»: desde lo adivinatorio se va a lo comparativo histórico y viceversa.

Tomando como punto de partida a F. Schleiermacher, surgen dos corrientes hermenéuticas muy vecinas e interrelacionadas: una de índole teológica y otra de índole filosófica. A la primera, formada por M. Kähler, W. Herrmann, R. Bultmann y sus discípulos Fuchs y Ebeling, corresponden en el plano filosófico paralelamente W. Dilthey, M. Heidegger y G. Gadamer. A nosotros, como es obvio, nos interesa esta segunda corriente hermenéutica.

Según W. Dilthey, el hombre accede al conocimiento del mundo mediante dos métodos diversos, el de la comprensión y el de la explicación. Es en esta dualidad metodológica donde fundamenta su división de las ciencias en «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza». La explicación que estas últimas ofrecen de las cosas sigue el método explicativo. Es decir, aquel que procede en forma de análisis desde la causa al efecto o desde el efecto a la causa. En las «ciencias del espíritu», por el contrario, se erige la *comprensión* como categoría fundamental de conocimiento. Entiende por comprensión un proceso descriptivo que es resultado del conjunto de fuerzas emotivas con que el intérprete penetra y se pone en comunicación con aquello que ha de ser interpretado, textos o hechos. El sujeto que comprende, entonces,

no es concebido al modo fenomenológico como una conciencia pura, aséptica y neutral, sino como una conciencia que es afectada por una experiencia vital común a la que subyace en la historia o en el texto y que es expresada por su *logos* vivencial. Una misma experiencia de vida une al intérprete con la persona o escrito que desea interpretar. La vida ensancha el horizonte de lo presente hasta su fusión con el horizonte de lo pretérito. Por ello, se hace posible la común «sin-tonía» de sentimientos y la comprensión. De este modo, W. Dilthey mediante esta concepción vitalista del conocimiento en las «ciencias del espíritu» supera las esferas del objeto-sujeto que en Kant parecían insalvables.

El largo itinerario filosófico de M. Heidegger podría ser enmarcado dentro de tres etapas, representadas por las obras fundamentales *Sein und Zeit*, Halle 1927 —para la primera—, *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga, 1953 o *Was heisst Denken?*, Tübinga, 1954 —para la segunda— y *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959 —para la tercera—.

En el cap. V de *Sein und Zeit*, M. Heidegger propone su *primera visión hermenéutica en forma de círculo*, mediante un análisis existencial y ontológico del ser humano que sitúa la labor interpretadora en un plano previo al puramente psicológico. La ontología del ser humano intenta dilucidar el fenómeno de la totalidad de la naturaleza en el contexto de ser-en-el-mundo. Desde la perspectiva de dicha totalidad es entendida la categoría heideggeriana de la «pre-comprensión», que es la que, a su vez, posibilita la «comprensión».

El análisis de los constitutivos de la existencia (existenciaros) pasa por tres momentos. En el primero, se describen las primeras determinaciones del *Dasein*, es decir, del «ser-ahí» (*Sein-da*) de la existencia humana. En el segundo, se establece su estructura indiferenciada, para en el tercero presentar las dos modalidades —auténtica e inauténtica— en que dicha estructura se ofrece. La temporalidad aparece, así, como resultado de

este análisis. Interesa, aquí, poner de relieve las consideraciones heideggerianas acerca de su visión hermenéutica circular.

El «estar-ahí» o «ser-en-el-mundo» de la existencia humana revelan una relación de «pre-ocupación» por los entes no humanos y una relación de «solicitud» por los entes humanos. El mundo se presenta, así, como el campo unificado de posibilidades del *Dasein*, al ser éste esencialmente un ser-con-otros. Por ello, su situación original queda constituida por una apertura a todas las cosas, entre las que la existencia está arrojada y le es impuesta al hombre. Heidegger, por otro lado, caracteriza este encontrarse el hombre «abierto» a las cosas como una comprensión. Esta comprensión o interpretación no puede confundirse con el conocimiento o la explicación racional, sino que es la fuente de todos los modos de conocer. Según esto, la interpretación o comprensión de la existencia humana supone su «poder ser». O lo que es lo mismo, toda interpretación es un «proyecto» o «esbozo» sintético del futuro desarrollo de las posibilidades. Con lo cual, se hace patente la estructura circular de toda interpretación. En efecto, algo particular se nos muestra como particular si, de antemano, a manera de esbozo, estamos en posesión del sentido de una totalidad, de una globalidad universal dentro de la cual lo particular puede emerger en cuanto particular. La comprensión de lo individual depende de la comprensión previa de lo general. Y la comprensión de lo general pasa por la mediación de la comprensión de lo particular. La primera remite, reenvía a la segunda y ésta a la primera.

Al «estar abierto» a los otros seres y a la «comprensión» del *Dasein* debe añadirse otro constitutivo, el de la «discursividad». En efecto, «estar abierto» a los otros seres y «comprender interpretando» exigen ordenabilidad y articulación en sus elementos. Exigen «discursividad» que es, a su vez, fundamento de la expresión o palabra del lenguaje. Este es, pues, como «proposición» algo «de-

rivado» del análisis de los constitutivos de la existencia humana.

Por otra parte, el *Dasein*, antes de cobrar sus modalidades de «auténtico» o «inauténtico», es indiferenciado. ¿Cómo se accede a la pérdida de esta indiferencia? Por medio de la *angustia*. La *angustia* pone de relieve tres datos: el sentimiento que embarga al hombre de ser existencia «arrojada» en el mundo; la posesión anticipada en sí de sus posibilidades de «ser»; y la caída, muerte o desaparición de esa existencia en la nada. El hombre, así, resulta un «ser-para-la-muerte». Contra el «se dice», «se hace» del hombre masa —modalidad inauténtica—, el *Dasein* se manifiesta en la angustia de cara a un poder ser, arrancado del impersonal inauténtico, que es irreductiblemente bloqueado por la muerte. De esta manera, los tres éxtasis o momentos del tiempo ayer, hoy y mañana —pasado, presente y futuro— se hacen explícitos en la actividad existencial guardando relación a las categorías de «ser arrojado en el mundo», «posibilidades de ser» y «muerte», configurando la teoría heideggeriana de la temporalidad.

En el segundo Heidegger, el centro de gravedad de su pensamiento se desplaza desde el hombre al «ser-en-sí». Se da como una suerte de inversión en el problema. Ya no se trata, aquí, del «ser» que es entendido tomando como punto de partida al hombre sino, al contrario, de comprender al hombre desde «el ser». Esta nueva postura podría formularse muy sucintamente diciendo que el «ser» se revela como «presencia-ausente» (*wesenan*) o «presencia-no presente» en el hombre. El sentido está constituido por el «ser». Por ello, ni el mundo ni el hombre son ya proyección en el tiempo del poder ser humano, sino que son esencia proyectada de «ser». Así, este es el acontecimiento original y fundante en el que el hombre está situado. El «ser» esencia —en sentido verbal incorrecto de *esenciar*— mundanizándolos al hombre y a las cosas, ocultándose a la vez en ellos. Esta presencia ausente del «ser» va a concebirla Heidegger



como un suceder lingüístico pensado histórico-ontológicamente. Pero esto pertenece ya *al tercer período* del itinerario filosófico de nuestro pensador, que lo cristaliza en su obra —según ya se ha indicado— *Unterwegs zur Sprache*. El mismo título nos conduce por el camino que lleva al lenguaje, para en definitiva aposentarse en él.

El lenguaje, en cuanto tal, configura la esencia del lenguaje humano y la condiciona en su expresividad. Y, por tanto, indirectamente en su interpretación o hermenéutica. Ser es «ser-lenguaje». En consecuencia, los hombres y las cosas esenciados por el «ser» son su «dicción». De este modo, si el hombre es tal por manifestar «lo que hay en él» —«ser»—, resulta que su «condición» existencial se transforma en una «con-dicción». En un decir con el «ser». La iluminación del «ser» ocurre en el lenguaje y en el lenguaje se revela la «intelección del ser». Por ello, en el hombre habla *la voz del ser*.

Estas afirmaciones dan impresión de encontrarse en una dimensión de carácter mítico. Sin embargo, todas aluden al fenómeno significativo de que nuestro mundo es siempre un mundo lingüístico. La totalidad de nuestro horizonte de intelección desde la que se comprende lo singular o particular y viceversa configuran el mundo lingüístico determinado del hombre. Por la apertura lingüística de este mundo, siempre histórico, y por su mediación lingüística se hace posible la interpretación y, en definitiva, la intelección humana. Con Heidegger, la estructura circular hermenéutica aparece de manera explícita, y su discípulo G. Gadamer la enriquecerá convirtiendo la hermenéutica en «la filosofía del ser».

### *H. G. Gadamer y la neohermenéutica*

#### *a) Aspectos biográficos de H.G. Gadamer*

Hijo de un conocido investigador químico dedicado al estudio de alcaloides, H.G. Gadamer reacciona ya

desde joven contra el método científico utilizado por su padre. Esta aversión a la reducción del mundo a lo puramente mensurable y matemático le lleva a pasarse con todo su bagaje intelectual al campo de las letras, la filosofía y la filología. En esta toma de posición inicial influye Thomas Mann con sus escritos en torno al pensamiento apolítico, por medio de los cuales descubre las grandes categorías de la tradición y de la interpretación histórica. En 1922 consigue su doctorado en la Universidad de Marburgo, en donde asiste a la disolución de la escuela neokantista. Discípulo de M. Heidegger, conoce también en esta Universidad a R. Otto, a quien califica de «amigo venerable», y a R. Bultmann, que le pone en contacto con las doctrinas de la desmitologización. Bajo la dirección de Paul Friedländer, durante los años del poder nazi, anterior a la segunda guerra mundial, realiza estudios de filología clásica. Hasta 1939 rompe con su maestro M. Heidegger por los compromisos nazis que éste adquiere y vuelve a su amistad, una vez que el filósofo de Friburgo admitió sus errores políticos. H.G. Gadamer es propuesto para profesor extraordinario por la Universidad de Marburgo pero no consigue ocupar la cátedra debido a la oposición de la liga nazi de enseñanza. En 1939, sin embargo, consigue ejercer en la Universidad de Leipzig de la que en 1946 pasa a ser, aunque por poco tiempo, primer rector de la posguerra con la aprobación de las fuerzas rusas de ocupación. Al curso siguiente enseña en la Universidad de Francfort y en 1949 sucede a K. Jaspers en la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Heidelberg. Redacta junto a H. Kuhn «*Philosophische Rundschau*» y es nombrado presidente de la Sociedad General alemana de Filosofía, siendo más tarde nombrado también presidente de la Academia alemana de las Ciencias.

El éxito de H.G. Gadamer está unido al de su libro fundamental *Wahrheit und Methode (Verdad y método)* que da pie y sirve de fundamento a la corriente neohermenéutica que, con la neomarxista y la de índole cientí-

ficista continuadora del neopositivismo, configura la panorámica del pensamiento actual en Alemania.

H.G. Gadamer está considerado como la «eminencia gris» del conservadurismo político alemán. Su figura es clara muestra de cómo se puede influir en política desde la «apolítica» de un pensamiento. Sus discípulos ocupan hoy, enseñando a pensar a las nuevas generaciones alemanas, cátedras claves de filosofía. Así, Henrich en Heidelberg, Wiehl en Hamburgo, Wieland en Marburgo, Schulz en Tubinga. La neohermenéutica se presenta a sí misma como heredera de la tradición filosófico-metafísica, con un horizonte en que se recogen elementos neokantianos, de teología dialéctica, de historicismo y de existencialismo, elaborados en una nueva perspectiva. No extraña, por ello, que sea discutida y criticada tanto por la corriente de izquierdas (neomarxismo o teoría crítica social de Habermas) como por la conservadora (Coreth) o por la científica de Popper o Albert.

Con estos breves aspectos biográficos, estamos ya en condición de introducirnos en las preguntas fundamentales: ¿qué es la neohermenéutica? ¿Qué papel corresponde en ella al lenguaje?

#### b) *La neohermenéutica*

Si se desea entender una poesía de Góngora o un diálogo de Platón, no se pueden utilizar para conseguir tal objetivo métodos de mensurabilidad y fórmulas matemáticas, propios de las ciencias naturales. Para interpretar un texto, por ejemplo, de hace 2.500 años, escrito, además, en una lengua de las llamadas muertas, se precisa no tanto de una explicación cuanto de una «comprensión histórica». El intérprete no debe sólo inteligir una situación concreta de aquel tiempo sino también «comprenderla», partiendo de sus propios *prejuicios* y tomando conciencia de cómo éstos influyen en su «interpretación». El círculo hermenéutico heideggeriano aparece de nuevo con una mayor riqueza ontológica. Existe

una *pre-comprensión* o comprensión previa del objeto, que hace posible luego la reflexión más amplia y científica sobre éste que, a su vez, esclarece la pre-comprensión o el pre-juicio. De este modo, la exégesis filológica de un texto sirve de paradigma a Gadamer para la filosofía. Ésta consistirá no en la mera interpretación de un texto, sino en la interpretación de toda la realidad como si de un texto se tratara. La filosofía universaliza el quehacer exegético filológico, aplicándolo a la interpretación de la totalidad del ser como la forma específicamente humana de comprender que posee el hombre. Tal universalización se posibilita merced a tres categorías fundamentales en la hermenéutica gadameriana: la situación del intérprete, la tradición y el diálogo.

El hombre intenta comprender su pasado, la originalidad del ser, instalado en un punto concreto del acontecer histórico. Esto le conduce a comprender su realidad desde una «situación hermenéutica determinada» que se caracteriza no por un enfrentamiento entre hombre y situación, sino por un «estar el hombre en ella, formando parte de ella». Al concepto de situación hermenéutica, en consecuencia, le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un punto determinado. Pero el horizonte del intérprete puede ensancharse, ampliarse hasta su fusión con el horizonte del objeto que se desea comprender. Tal fenómeno es posible, en definitiva, porque toda palabra o texto pronunciado en el pasado lo ha sido en un contexto de algún modo común al presente que es *la historia*, la historia común de la humanidad o, mejor, el mundo histórico. El horizonte del presente nunca está cerrado, sino que se encuentra en proceso constante de formación. En palabras de Gadamer el horizonte se desplaza con nosotros y comprender será siempre el proceso de fusión de horizontes, el nuestro con el del pasado. Esta es la razón en virtud de la cual mediante los mundos históricos —pasado, presente— aquello que se

representa es siempre un *mundo humano* o una *comunidad de vida*. La unión de estos mundos se realiza merced a *la tradición*.

Gadamer recupera el aprecio y el prestigio de la tradición al no considerarla como algo que implique sumisión o renuncia a la propia razón, sino como elemento fundamental de la comprensión humana. La tradición es un acontecimiento moral con carácter de persona que habla por sí misma, igual que lo pudiera hacer un «tú». Pero su contenido expresivo se nos ofrece libre de toda atadura y por encima del «yo» o del «tú». La palabra, dicha en medio de la historia, se difunde y despliega en ésta hasta llegar a nuestro horizonte hermenéutico. La tradición, así, se presenta caracterizada por la «lingüística». Y adquiere pleno significado allí donde se hace escrita, ya que la tradición escrita, desde el momento en que se lee y se descifra, se actualiza cancelando el espacio y el tiempo. Lo transmitido por la tradición se da simultáneamente para todo presente. Como contrapartida, la tradición exige al intérprete «oír-la sin extrañarse». Se trata, pues, de una suerte de conversación que, en cuanto tal, presupone un tema común y un lenguaje «con-sentido» entre los interlocutores. El texto habla en el tema al intérprete que lo capta y comprende.

La conversación, el diálogo, se plantea en *Verdad y método* configurados según la estructura de pregunta-respuesta. Ya en Platón —nos recuerda Gadamer— se da en esta estructura una primacía de la pregunta. Dos elementos son importantes en ella: el sentido y el querer saber. En efecto, toda pregunta marca anticipadamente la «orientación», el «sentido» en que la respuesta adecuada debe moverse. De algún modo la pregunta contiene implícitamente los datos para la «respuesta adecuada». Además, detrás de cada pregunta nos encontramos también con un *querer saber*. Se presupone, pues, un «saber que no se sabe» que fundamenta la «orientación» o «sentido» de la pregunta. En la interpretación se trata de «conversar», de «dialogar» con un texto, cuyo sen-

tido es relativo a la pregunta para la cual es respuesta.

Todo este proceso hermenéutico no sería posible si, de antemano, el comprender no fuera el carácter óntico original de la vida humana misma: el modo de ser del propio «estar-ahí» (*Dasein*) del hombre. Y, en definitiva, si el ser que puede ser comprendido no fuera lenguaje. El lenguaje, afirmará Gadamer, es un centro en el que se representan y reúnen el yo y el mundo, manifestándose ambos en su ser original. Esto nos conduce lógicamente a investigar la concepción gadameriana de lenguaje que subyace en el proceso hermenéutico y a tratar de descubrir las posibilidades de acceso que abre a la elaboración de una filosofía del lenguaje desde su perspectiva.

### c) *Neohermenéutica y lenguaje*

El modo específicamente humano de comprender es hermenéutico, porque el modo de ser humano es de naturaleza lingüística. En todo proceso de interpretación se presupone una ontología lingüística. Ya en la antigua Grecia, en los planteamientos iniciales de los problemas filosóficos, la palabra aparece indisolublemente unida a la cosa. A este respecto, conviene subrayar cómo el término palabra, en griego *ónoma*, significa también «nombre», y en particular «nombre propio» o «apelativo». Todo nombre propio es tal en virtud de que alguien se llama así y atiende por él. El nombre pertenece, por tanto, a su portador; pertenece a su ser. Esta idea griega que evoluciona separando el nombre del ser al que pertenece va a ser recuperada y enriquecida por la especulación cristiana al tratar el misterio trinitario, en su relación con la encarnación de la segunda persona divina. Ésta, concebida como Verbo de Dios interior a la esencia divina, se «encarna», expresándose humanamente. Tomando el «modo de ser del hombre». Es decir, tomando su naturaleza coloquial de «palabra». Cristo es el Verbo de Dios hecho carne. Es obvio que

Gadamer no intenta hacer teología ni embarcarse en especulaciones propias de la ciencia lingüística. Sencillamente, indica el hecho en que se fundamenta la interpretación: ser es ser lenguaje. Y, para ilustrar la identidad de la cosa con su expresarse lingüístico, recurre al concepto platónico de belleza, en el que se descubre la estructura universal del ser mismo. La esencia de lo bello consiste en su «manifestarse», en ser el «resplandor» de la cosa. La belleza como esplendor de la armonía posee la manera de ser de la luz que se hace a sí misma visible, en cuanto hace visible a la cosa bella. En la filosofía griega este fenómeno no está restringido a lo puramente sensible, abarca también el campo del espíritu. Aquí, la luz que hace entender es el *nous* en cuanto *intellectus agens*. En Gadamer, en cambio, es la misma naturaleza lingüística de los seres. En particular, la del hombre. La luz que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas *luminosas* y *comprensibles* es la luz de su palabra.

De estas reflexiones se concluye que el modo de ser de la comprensión, igual que el de la manifestación de lo bello o del ser, posee carácter de evento. Es un «acontecer histórico». Nuestro autor continúa en este tema la línea heideggeriana de *Unterwegs zur Sprache*, cuando afirma que el lenguaje es el modo de acaecer del evento. Sólo en él se nos puede manifestar el mundo y manifestarse en la forma como él lo permita. En la dialéctica del acontecer histórico cobran importancia, entonces, dos análisis filosóficos gadamerianos: el de la historia efectual y el de la analogía del juego con el diálogo. Ambos análisis se coimplican mutuamente.

La «historia efectual» es un concepto acuñado originalmente por Gadamer. Con él se quiere significar que un texto o un acontecimiento del pasado permanece en sus efectos y se *actualiza* en las sucesivas interpretaciones que ha ido provocando a lo largo de la historia. La historia efectual constituye la anticipación de sentido o de precomprensión en la que el intérprete está inmerso

y que le sirve de guía en la clarificación de su situación hermenéutica. El lenguaje recoge la «productividad» de las interpretaciones que a través del tiempo el objeto ha suscitado. Y se convierte, así, en una auténtica *anamnesis* o rememoración del mismo. Esta *anamnesis* productiva es, por ello, autorrepresentativa del objeto y resulta fruto del diálogo entre el intérprete y el texto. Un diálogo cuyas características son muy análogas a las de un juego.

Tomando como punto de partida expresiones metafóricas en las que entra la palabra «juego» (juego de luces, juego de las olas, juego de fuerzas), Gadamer establece como rasgo peculiar del mismo una suerte de «vaivén», de «movimiento». A esto corresponde, además, el significado primigenio de *Spiel* como «danza». Por otra parte, conviene observar que en alemán este término *Spiel* configura una constelación semántica muy compleja, unida al mundo del teatro. En efecto, una obra de teatro es también un «juego» en el que los actores «juegan» un papel. El alemán sugiere de este modo la asociación de «juego» con la de «representación». Dentro de esta configuración semántica discurre el análisis de Gadamer. Comienza considerando al juego en sí mismo, libre de la conciencia subjetiva del jugador. El juego *se juega*, es pura realización del movimiento que tiene lugar sin objetivo, sin intención determinada previa. Esto permite al jugador abandonarse sin esfuerzo a su vaivén hasta el punto de que el juego llega a adueñarse de los jugadores. Éstos, entonces, representan libremente su papel, eligen y realizan las jugadas. Y, así, el juego se autorrepresenta, autorrepresentando a los jugadores mismos. En la medida en que el juego se va desarrollando, aumentan las posibilidades de sus jugadas y no aparece con claridad cuál va a ser el resultado final del vaivén: la resolución de las dificultades que al jugador se le presentan o la derrota de éste. De suyo, en el juego, no hay referencia alguna a los espectadores. Los niños, por ejemplo, juegan para ellos solos, aunque tengan tam-

bién en su actividad lúdica que «autorrepresentarse». Cuando surge la referencia a los espectadores, el juego se transforma en «juego escénico». Y los espectadores pasan a ocupar el lugar más importante; ellos y no los actores son aquellos para quien y en quien se desarrolla el juego.

El acontecer del diálogo, del lenguaje en la historia efectual, es análogo al del juego. En realidad, conversar, dialogar es «meterse en juego con otro». También aquí se revela la primacía del diálogo sobre los interlocutores. Un diálogo genuino no se «dirige», no se «manipula» de antemano, so pena de perder su carácter específico. Lo que resulta de un diálogo no se puede saber previamente. El acuerdo o desacuerdo entre los interlocutores es un evento que «acontece» en ellos por medio de su conversación. El lenguaje les envuelve, se les ofrece y se les sustrae, pone preguntas y se da él mismo las respuestas serenando el vaivén, el movimiento dialéctico. El modo cómo los interlocutores se experimentan unos a otros y cómo experimentan las tradiciones históricas siempre es idéntico, porque idénticas son también las condiciones naturales de la existencia y del mundo que configuran el auténtico universo hermenéutico que recibe sentido en el lenguaje. El lenguaje es una tradición creativa, una vinculación poética, una producción de sentido. De aquí que se presente como hilo conductor de la ontología hermenéutica y como su horizonte natural, cuyo significado se descubre mediante el carácter lúdico de «juego» que posee. Con esto, la neohermenéutica posibilita a la filosofía su acceso al lenguaje, en cuanto éste es mediación universal por la que se da la comprensión específica del hombre y de su mundo. Tener lenguaje, por ello, equivale a tener mundo y a comprender y a dominar el sentido del mundo.

La filosofía del lenguaje que el pensamiento gadameriano presupone y de la que parte es la de Wilhelm von Humboldt. Tres son las afirmaciones importantes de la concepción humboldtiana. La primera sostiene que

Ilí donde hay lenguaje está la fuerza lingüística originaria del espíritu humano. En consecuencia, el lenguaje es humano ya desde sus comienzos —segunda afirmación—. Y, por último, Humboldt mantiene que cada lengua se comprende como una determinada acepción del mundo. De este modo, la neohermenéutica conduciría a la filosofía del lenguaje por los grandes problemas que han preocupado a todos los pensadores en referencia al tema lingüístico: relación entre pensamiento y lenguaje, relación entre éste y realidad. Por otra parte, el análisis fenomenológico del carácter lúdico, aplicado al lenguaje, guarda cierta conexión con la visión del segundo L. Wittgenstein, aunque los puntos de vista, el contexto y las conclusiones a que éste llega sean bien diversos de los pretendidos por Gadamer. También es conveniente subrayar que la trayectoria chomskiana de la gramática generativa transformacional, al marcar como objetivo de la filosofía del lenguaje el descubrir las capacidades de la mente humana y su forma de funcionamiento, puede asociarse de alguna manera a la visión que la neohermenéutica ofrece sobre lo específico de la comprensión del ser, propia del hombre.

### **El acceso antropológico**

La panorámica de la antropología actual es amplia y rica en sus diversos enfoques y desarrollos. Puede afirmarse, también, que hoy todos los grandes problemas filosóficos toman como punto de partida al hombre y por medio de él buscan caminos de solución. En este sentido, los accesos al lenguaje, anteriormente descrito, caen dentro del calificativo «antropológico» en mayor o menor medida. Por ello, en el presente apartado, el término «antropológico» recibe un significado referencial muy restringido. Se trata, en él, de poner en relieve —dada la imposibilidad de realizarlo con todas— algunas corrientes filosóficas que, especulando directamente

sobre el hombre, contemplan el lenguaje como elemento constitutivo imprescindible de mediación mundana y social. Con este propósito, sólo a título de ilustración, se escoge la corriente personalista francesa, la filosofía de la dialogicidad de Martin Buber y la concepción de las formas simbólicas y, en consecuencia, del hombre en cuanto animal simbólico. De esta manera, la filosofía del lenguaje ensancha sus puntos de vista y da cabida enriquecedora a los aspectos novedosos que respecto al tema lingüístico aportan las citadas corrientes de pensamiento.

### *Corriente personalista francesa*

En el origen próximo de la filosofía personalista francesa se encuentra la figura de E. Mounier, en cuyo entorno se aglutinan los principales representantes del movimiento *Esprit*: J. Lacroix, P. Ricoeur y M. Nédoncelle. Independientemente de las diferentes interpretaciones y resultados de sus especulaciones respectivas, todos estos pensadores coinciden en una problemática común: la consideración del hombre como *persona* y su apertura a la transcendencia. Esta problemática, además, es abordada por ellos desde una situación política comprometida. Dentro de esta corriente personalista francesa, el filósofo más sobresaliente y de mayor repercusión internacional es P. Ricoeur. Su pensamiento aporta a la concepción de la persona un enriquecimiento de datos procedentes del psicoanálisis, de la fenomenología, del estructuralismo, del estudio de los símbolos y de las teorías lingüísticas contemporáneas. En él se va a centrar, por tal motivo, nuestra atención.

El itinerario filosófico de P. Ricoeur abarca dos núcleos temáticos que se suceden cronológicamente y se articulan entre sí con máxima coherencia. El primero, con influjos de la fenomenología y de ideas tomadas de Heidegger, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty y especialmente G. Marcel, termina en una suerte de «filosofía de la

voluntad». El segundo orienta el núcleo temático anterior hacia una hermenéutica indagadora del sentido y de la comprensión, colocándose en la perspectiva gadameriana, aunque discrepe de ésta en muchos puntos fundamentales.

Con la que se ha denominado «filosofía de la voluntad» se da un intento de recuperación de la persona del hombre, rota por el *cogito* cartesiano. Se trata, pues, de la recuperación para el «yo» del mundo, que en Descartes había quedado en cuanto *res extensa* fuera de la subjetividad, y de volver a asumirlo como constitutivo formal humano. La unidad del «yo» y del «mundo» es posible reconstruirla mediante la transcendencia. Pero llevar esto a cabo exige un rodeo reflexivo en virtud del cual el «yo pienso» se transforma de una certeza apodíctica en una verdad interpretada que descifra el mundo como componente propio. La reflexión hermenéutica del «yo pienso» conduce al hombre a tomar posesión de sí mismo con todos sus elementos fundantes. La verdad cartesiana resulta, así, tarea y objeto de conquista por parte de la conciencia humana. El *cogito* se describe, entonces, como querer en el que se descubren las estructuras esenciales de la voluntad y las dimensiones intencionales del *cogito* en sus dimensiones prácticas y afectivas. Las categorías de voluntario-involuntario entran, por ello, en juego. Por voluntario entiende Ricoeur «el querer» como origen, el *cogito* como sujeto del ((querer en cuanto tal». Lo involuntario, en cambio, es concebido como naturaleza, «como carácter finito, como inconsciente indefinido, como vida contingente». Y, por tanto, como condición corporal y mundana que hace posible lo voluntario. Con el involuntario, pues, «entra en escena el cuerpo y su cortejo de complicaciones» (*Le Volontaire et l'Involontaire*, París, Aubier, 1950, pp. 21 y 22, respectivamente). «El cortejo de complicaciones» al que alude Ricoeur se refiere a que con el cuerpo aparece el misterio de la encarnación del espíritu: la unidad del alma y el cuerpo más allá del acto por el que noso-

tros los pensamos dualmente. La filosofía del hombre se presenta, así, como una tensión entre una objetividad elaborada a la medida del *cogito* y el sentido de una existencia concreta. Esta paradoja de pensar dualmente al hombre concibiéndole como alma y cuerpo es superada por la experiencia participada del misterio de encarnación del espíritu. El hombre es espíritu encarnado. Y lo voluntario igual que lo involuntario configuran la estructura ontológica de su ser.

El análisis realizado hasta aquí por Ricoeur sigue el esquema, esencialmente fenomenológico, noético-noemático, y en la descripción que hace de la voluntad prescinde de la culpa, considerada extraña a la eidética del hombre. Sin embargo, este tema preocupa a nuestro pensador como preocupó también a los filósofos existencialistas que de manera ordinaria unieron «culpa» a «finitud» humana. Ricoeur retoma esta problemática en su obra *L'homme faillible*, París, Aubier, 1960. Según él, el mal es posible en la realidad humana por la desproporción del hombre consigo mismo. Esta desproporción se descubre en los términos de finitud e infinitud, el todo y la nada que estructuran al ser humano, como «falible». La fabilidad, aquí, no consiste solamente en la orientación hacia el mal, sino también en la caída en el error. La desproporción del hombre consigo mismo, en cuanto *ratio* de la fabilidad, es descubierta por medio de la reflexión sobre la dimensión transcendental, práctica y efectiva del hombre. Ricoeur distingue entre «culpa» y «pecado» que trata dentro del hecho fundamental del «siervo albedrío» o voluntad cargada de servidumbres. El mal tiene un lenguaje propio que es abordado por nuestro autor en su investigación *La symbolique du mal*, también editada por Aubier, París, 1960. Se trata de un lenguaje indirecto y simbólico: el que se revela en las narraciones míticas. Especialmente en las narraciones míticas de la creación, del Dios malvado, de la caída del hombre y del alma desterrada. Todas configuran una estructura circular en la que los mitos

están estrechamente unidos entre sí, y cada uno de ellos lleva al otro sin que ninguno pueda ser eliminado. Símbolos y mitos ilustran la condición lábil del hombre y su sentido nos descubre que, cuando la persona comete el mal, cede a un adversario, a su «otro», siendo tanto víctima como culpable. El nacimiento es el símbolo impenetrable del mal que el hombre comete a partir del mal que encuentra en el mundo. Esta paradoja que el mal introduce no será, según Ricoeur, superada nunca de modo definitivo. Más que una explicación lógica, el mal exige una reflexión hermenéutica.

El problema del lenguaje del mal enfrenta a P. Ricoeur con Freud y el estructuralismo lingüístico dando paso, así, al segundo gran núcleo temático de su pensamiento. En él se advierte un acercamiento a las doctrinas sobre «la lingüística del discurso» de Benveniste, a los aspectos creativo-transformacionales de Chomsky, al proceso metafórico patrocinado por R. Jakobson y a las preocupaciones de Austin y Searle por el lenguaje ordinario. También Freud, Marx, Nietzsche, Hegel son, en esta etapa de la filosofía ricoeuriana, autores privilegiados que utiliza en el desarrollo de sus reflexiones. A nosotros, sin embargo, nos interesan, como es obvio, los autores pertenecientes a la lingüística. Las obras en que plasma Ricoeur el pensamiento de este segundo núcleo temático son principalmente *Le Conflit des Interprétations, essai d'hermeneutique*, París, Seuil, 1969 y *La métaphore vive*, también en París, Seuil, 1975.

Se trata ahora de la búsqueda del sentido de la existencia humana. De su comprensión. Y el punto de partida, la preconcepción previa, para realizarla, es *el lenguaje*. La comprensión, en efecto, exige explicitar su arranque en el mismo plano en el que se ejerce. Y tal plano es *el lenguaje*. El quehacer antropológico, entonces, va a consistir en recordar lo que el hombre ha dicho, mediante la historia, sobre el sentido de su ser, del mundo y de la transcendencia. La exégesis de este recuerdo no se reduce a un mero comprender un texto,

sino a la acción más profunda de la captación de sentido de la existencia humana. Pero esta captación conduce al filósofo al estudio previo de los signos lingüísticos que sirven de cauce para la expresión del hombre y su entorno. Es desde este ámbito epistemológico de la ciencia lingüística desde el que se pasa al existencial, en donde se formula la pregunta radical: ¿qué sentido tiene que hable el hombre? ¿Qué relación puede establecerse entre el hombre que *aparece en el lenguaje* como «hablante» y el que aparece como ((expresado))?

El carácter limitado del lenguaje, su frecuente equivocidad y usos particulares que conlleva, precisa de la interpretación. Pero toda interpretación es relativa al intérprete que la realiza y a su modo peculiar de enfocar las cuestiones. Por ello, «la interpretación» se convierte en «las interpretaciones» que deben ser superadas en el ámbito superior de la «reflexión» que hace posible comprender el discurso. Mediante «la reflexión», categoría fundamental en la filosofía de Ricoeur, el hombre recupera el mundo para el yo, en cuanto constitutivo formal de éste. La reflexión no es una intuición del tipo fenomenológico husserliano. La primera verdad —«yo soy, yo pienso»— está mediatizada por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan; en estos objetos es en donde el «yo» debe perderse para encontrarse. De este modo, la reflexión posee una función restauradora, ya que al no estar el «yo» en posesión plena e inmediata de sí mismo debe ininterrumpidamente apropiarse de todo aquello que conforma su existencia. Y esto lo realiza la reflexión recuperando por la hermenéutica las expresiones múltiples de nuestro esfuerzo por ser y por existir. Así, la reflexión debe convertirse en interpretación, porque el «yo» no puede alcanzar su acto de existir más que en los signos dispersos por el mundo. Si la fenomenología abre el camino hacia «el sentido», la hermenéutica lo conquista y recobra mediante las categorías de la pertenencia del hombre al ser —similar a la de «realidad vivida»—

y la de la distancia —similar a la de «puesta entre paréntesis»—. Ricoeur, en un mismo «yo hermenéutico» reúne y unifica la dimensión regresiva y progresiva que Freud y Hegel expusieron respectivamente. Por la integración de la experiencia histórica en el ((yo)), la hermenéutica posibilita la comprensión del sujeto en el mundo y encuentra su sentido.

Lo que aparece con claridad en estos dos núcleos temáticos del pensamiento de P. Ricoeur, tan sucintamente apuntados, es la mediación universal del lenguaje en la función restauradora y recuperadora de la unidad del *cogito* que aparentemente se presenta dividido en su mero acto intencional y en su realidad existencial dentro de la cual el mundo entra como constitutivo. El lenguaje es la mediación por medio de la cual el hombre, personalizándose, se explica y comprende a sí mismo. Por ello, la filosofía del hombre en este proceso se convierte en *filosofía del lenguaje*.

#### *Martin Buber y la dialogicidad*

El 13 de junio de 1968 moría en Jerusalén el filósofo judío de mayor renombre contemporáneo. Algunos historiadores le colocan en la línea de los grandes pensadores de Israel, después de Filón, Ibn Gabirol, Maimónides y Spinoza. ¿En qué méritos descansa opinión tan favorable y positiva? Sin duda alguna, en haber logrado con éxito dos cosas: poner de manifiesto la insuficiencia de la filosofía trascendental en el tratamiento del otro, y establecer la dialogicidad como punto de partida y método de la auténtica filosofía del hombre.

Como sucediera con Kierkegaard, lo importante para Martin Buber no es el hombre en abstracto, sino el concreto que goza de existencia propia e intransferible. Esta existencia humana no es nunca la de un ser *solitario*, sino la de un ser abierto a otros seres. Tal abertura tiene su expresión en el *diálogo*. En tanto somos, en cuanto



dialogamos. Mientras para Sartre *el otro* se presenta como infierno del propio yo, para M. Buber se presenta como exigencia de nuestra personalidad, de nuestra plenitud humana. Diálogo y dialogicidad son la característica fundamental de nuestro pensador. ¿Qué metas intenta alcanzar con su concepción filosófica? ¿Dentro de qué instancias se mueve y en qué contextos desarrolla sus planteamientos antropológico-metafísicos?

a) *Contexto filosófico de Martin Buber*

Para entender el origen y los problemas filosóficos en los que emerge la concepción dialógica de M. Buber, conviene acudir de manera próxima a las corrientes de pensamiento que dominaban en Alemania durante la primera mitad del presente siglo: la fenomenología de E. Husserl y la filosofía de la existencia de M. Heidegger. La preocupación central de Husserl, como la de Kant, es hacer de la filosofía una ciencia estricta. Kant pensó conseguirlo en el sujeto transcendental que confiere mediante las formas y categorías *a priori* inteligibilidad al objeto. Husserl, por su parte, marcó un nuevo rumbo a la ontología con su consideración del fenómeno como el ser en su aparición a la conciencia. En consecuencia, la fenomenología tiene como meta la descripción de lo dado, es decir, de lo que se presenta de modo esencial e inmediato a la conciencia. El método fenomenológico se funda en una intuición originaria de la esencia que me da lo que es la cosa en sí misma. Lo que a Buber le va a interesar del método fenomenológico será únicamente esa exigencia inicial de «llegar a las cosas mismas». Pero considera imposible alcanzar esto en una conciencia sometida a la *epojé*, una conciencia despersonalizada. M. Heidegger continuó el discurso de Husserl absolutizando la conciencia y constituyéndola en condición de posibilidad de una filosofía como ciencia estricta, sustraída a lo temporal y provisorio. Por ello, Heidegger acepta el método fenomenológico, pero rechaza la onto-

logía husserliana. Él construirá la suya partiendo del análisis existencial del *Dasein* con la aporeticidad que implica. Buber adoptará esta actitud inicial de Heidegger, pero criticará el que desgaje la existencia de la vida humana real y, con ello, se coloque en un callejón sin salida. Tanto la fenomenología de Husserl como la filosofía de la existencia heideggeriana dejan al ser circunscrito, en última instancia, a modalidades diversas en el ámbito del yo, sin ninguna posibilidad de paso a lo «otro», a la alteridad. Para que ésta se dé, es preciso no clausurar al «yo» en sí mismo, sino abrirlo a la alteridad. Y esto sólo se consigue, en opinión de Buber, por medio del diálogo y del encuentro. La fenomenología y la filosofía existencial, a este respecto, habían ejercitado únicamente el diálogo técnico. El considerado como «científico». En él, convirtieron a «lo otro» en *objeto* para el yo que conoce. Y, en consecuencia, hicieron posible su utilización y usufructo en beneficio propio. El diálogo técnico, así, se redujo a monodiálogo.

Contra esta visión miope de las cosas, Buber abanderó lo que él llama «diálogo auténtico», que es aquel en el que se respeta la alteridad hasta el punto de que el yo se transforma en un «nosotros». El *cogito* pasa de su subjetividad insalvable al *cogitamus* en que se da cabida a la pluralidad. Y la pluralidad se constituye en tal por la relación de «unos» con «otros». Relación que se ejercita y manifiesta en el diálogo. Y el método que, entonces, acuña Buber es el de la dialogicidad.

El método dialógico, a primera vista, parece guardar cierta conexión con el método dialéctico, si se atiende a la etimología. Sin embargo, el método dialógico representa uno de los mayores esfuerzos del pensamiento actual para superar el método dialéctico. Éste, según Buber, parte de la razón impersonal que se va desarrollando en la historia según el proceso de tesis, antítesis y síntesis, sin consideración a la persona humana, ni a la sociedad humana concreta. En cambio, el método dialógico postula la inmediatez y concreción de la realidad

cotidiana tanto individual como colectiva. Al pensamiento de nuestro filósofo le repugna toda estructuración sistemática. Esto ya en el plano meramente ideológico. Mucho más cuando el sistema traspasa las fronteras de la vida e intenta erigirse en norma del quehacer humano, constitutivamente libre.

El método hegeliano de la dialéctica adquiere una nota más peyorativa en la reducción sociológica de Marx. Sabido es que Marx recoge de la dialéctica de Hegel el desarrollo dinámico implicado en la misma. Pero lo interpreta en su reducción sociológica, aplicándolo a las fuerzas de producción, clave, según él, de la marcha de la historia. En Marx no es tanto el engranaje ideológico cuanto el económico el que sofoca la libertad humana. Esto motiva que Buber achaque a esta concepción marxista el que deje al hombre de hoy sin «hogar espiritual» y lo «colectivice». Las exigencias de la convivencia humana se enmascaran en la acción colectiva, la única determinante de las acciones individuales. El método dialógico, contrariamente, conduce a lo «comunitario» que respeta la originalidad de cada individuo y sus relaciones libres con los demás. La persona humana, en su progresivo *hacerse*, no depende tan sólo de su propia actuación, sino también de la actuación de los otros.

Dentro de este contexto filosófico, Martin Buber, sirviéndose del método dialógico, elabora una antropología que intenta superar la insuficiencia de los planteamientos transcendentales en la captación de la alteridad.

#### b) *Personalismo dialógico de Martin Buber*

Pese a ser un pensador del pueblo elegido de Dios, del pueblo especialmente *llamado*, no es la *llamada*, sino el *encuentro* lo primario en la antropología de nuestro autor. El encuentro se resume en una sola palabra: *zwischen*. La traducimos por «entre». Según Buber, el hombre es constitutivamente una *correlación* con otros

hombres. Es esencialmente «entre». Y tal «entre» halla su plenitud en el diálogo.

El hombre, al proyectarse hacia el exterior, pronuncia la doble palabra primordial: Yo-Tú, Yo-Ello (Él, Ella). A cada una de estas palabras primordiales corresponden dos tipos de relación y, en consecuencia, de actitudes humanas. «Yo-Tú» originan una relación personal, «Yo-Ello (Él, Ella)» una relación de objetivación y dominio. El Yo se hace, así, por la manera que tiene de relacionarse. Toda verdadera vida es relación, es un «entre».

La relación «Yo-Ello (Él, Ella)» es aquella en la que el «Yo» percibe las cosas en cuanto «objeto». Es un mero espectador que conoce las posibilidades técnicas de las cosas en orden a usufructuarlas y a obtener provecho de las mismas. Se trata, pues, de una relación de dominio. Cuando nos acercamos a las demás personas con esta relación, usamos de ellas como «objetos» de la propia experiencia. Convertimos el «Yo-Tú» en un «Yo-Ello (Él, Ella)». Esta relación que, para Martin Buber, es necesaria para la ciencia, resulta degradante aplicada a las personas.

En cambio, la relación «Yo-Tú» se distingue por la reciprocidad, por la presencia inmediata y directa del «Tú» en quien se revela mi «Yo». El «Tú» a quien me dirijo es un «Tú» único. Es en esta relación donde se verifica el encuentro y el diálogo personal.

Con la breve explicación anterior, estamos en condiciones de comprender las palabras de Buber: «No hay Yo en sí, sino solamente el Yo de la palabra primordial Yo-Tú y el Yo de la palabra primordial Yo-Ello. Cuando el hombre dice Yo, quiere decir uno de los dos. El Yo al que se refiere está presente, cuando dice Yo. También cuando dice Tú o Ello, está presente el Yo de una u otra de las palabras primordiales. Ser Yo y decir Yo son una sola y misma cosa. Decir Yo y decir una de las palabras primordiales son lo mismo. Quien pronuncia una de las palabras primordiales penetra en esta

palabra y se instala en ella» (Martin Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1967, p. 10). Es decir, o bien se instala en la relación del diálogo personal, o en la relación que convierte la alteridad en puro objeto de dominio.

En la apertura del Yo, necesaria para constituir el verdadero ser de las cosas y de las personas, radica la importancia metafísica que adquiere en esta antropología el concepto de *relación* frente al de *causalidad*. Sin duda que la causalidad se ha llevado la parte del león en las grandes metafísicas clásicas. Martin Buber, sin embargo, establece: «en el principio era la relación» (*op. cit.*, p. 22). Es precisamente la relación del hombre con su entorno lo que posibilita determinar las distintas esferas del ser. Señalar tales esferas ha sido un problema viejo y difícil. Y cada metafísica intenta resolverlo desde su visión peculiar. Nuestro pensador razona desde su antropología y advierte que el hombre se puede relacionar con tres clases de seres: con los seres que son meramente *cosas*, con los seres que son *personas* y con el *Tú Eterno*. Estas diversas relaciones motivan que la metafísica, a su vez, se seccione en los respectivos reinos o esferas del *mundo*, del *hombre* y de *Dios*, tan vinculados y tan distintos entre sí.

Junto al personalismo francés o junto a la dialogicidad buberiana, se puede añadir en el acceso al lenguaje desde el hombre el pensamiento de E. Cassirer. También en éste, aunque de manera diversa, el lenguaje aparece como mediación universal —simbólica— en la adquisición del conocimiento de la verdad objetiva.

#### *El hombre, animal simbólico*

E. Cassirer (1874-1945), procedente del idealismo trascendental, perteneció a la dirección neokantiana de la Escuela de Marburgo y asistió a la disolución de la misma en 1922. Profesor en Berlín y Hamburgo, se au-

toexilia de Alemania en 1933, enseñando posteriormente en Gotemburgo (Suecia), en Oxford y, finalmente, en las Universidades de Estados Unidos de Yale y Columbia.

E. Cassirer, sin abandonar nunca el punto de partida neokantiano, se preocupa de múltiples problemas, casi todos relacionados entre sí por ser estudiados desde la óptica gnoseológica. Así, ciencias naturales, sociales, antropología, filología, lingüística, historia están presentes en sus reflexiones filosóficas en cuanto son resultado de una conceptualización de la experiencia. Kant, en este punto, marcó un principio fecundo que, como tal, debe ser desarrollado y no confinado únicamente a las ciencias naturales. Por ello, E. Cassirer lo aplica a todas las ciencias culturales e históricas. En lo que atañe a nuestro propósito, vamos a centrar la presente exposición atendiendo a dos temas: el de la filosofía de las formas simbólicas y el de la concepción subsiguiente del hombre como animal simbólico.

#### a) *Filosofía de las formas simbólicas*

El conocimiento científico no es más que una de las formas de aprehender la realidad que tiene la inteligencia humana. Existen, además, otras formas y, por ello, todo monopolio exclusivista a este respecto por parte de las ciencias naturales resulta erróneo. E. Cassirer pretende demostrar estas ideas investigando los diversos modos de captación del mundo y de las cosas que le es al hombre propio y connatural. Con esta finalidad escribe su obra más conocida, *Philosophie der symbolischen Formen* (vol. I: *Die Sprache*; vol. II: *Der Mythos*; vols. III y IV: *Phaenomenologie der Erkenntnis*), Berlín, 1924. Existe traducción al castellano, promovida por el Fondo de Cultura Económica (México), en cuya editorial, por otra parte, han sido vertidas también al castellano la mayoría de las obras de E. Cassirer.

Según lo indicado, la «filosofía de las formas simbólicas» no quiere ser una metafísica, sino una fenomenología

logía del conocimiento, entendido éste en su sentido más amplio. Es decir, en cuanto actividad espiritual mediante la cual construimos un «mundo» con su estructura original, con su orden, con su *ser-tal* (*So-sein*). La crítica de la razón kantiana se convierte, así, para Cassirer en crítica de la cultura que, a su vez, conduce a la elaboración de una «morfología del espíritu». Este planteamiento cassireano toma, como punto de partida, el problema kantiano de la oposición entre sujeto y mundo tal como lo formuló Cohén, otro de los grandes representantes de la Escuela de Marburgo. El mundo pasa a ser objeto en virtud de un *a priori*. Ahora bien, este *a priori* ha sido interpretado casi ininterrumpidamente en términos de subjetividad haciendo bascular toda la problemática al ámbito de la psicología y, con frecuencia, degenerando en un psicologismo relativista escéptico. Con ello, las oposiciones clásicas («real-posible», «objeto-concepto», «cosa-idea», «objetivo-subjetivo») que el kantismo intentó superar con el *a priori* persisten porque no basta para explicarlas con reducir el sujeto al otro componente del dilema. Esta interpretación equivocada, según Cohén, lleva a éste a analizar la teoría kantiana estableciendo la distinción entre sujeto y manera de conocer del sujeto. El método transcendental, el *a priori*, no se aplica en Kant al sujeto, sino a nuestra manera de conocer los objetos en cuanto debe ser *a priori*. Para probar esta tesis, Cohén recurrirá de nuevo a otra distinción: la del *a priori metafísico* y la del *a priori transcendental*. El *a priori metafísico* nos muestra únicamente que un concepto no está dado por la experiencia y que, por lo tanto, es autónomo e independiente de ésta en su función representativa. Del *a priori metafísico* debe la mente elevarse al *a priori transcendental* que es aquel que «objetiva» el concepto. Su función es la de «construir» los elementos desordenados y caóticos procedentes de la experiencia. Para Cohén, sin embargo, la experiencia no es en modo alguno la vida transcendental de la conciencia, sino solamente la matemática y la ciencia

de la naturaleza. E. Cassirer acepta estos planteamientos de Cohén sobre la importancia del método o forma de conocer *a priori*, pero defiende, a su vez, que la idea de método o forma debe ampliarse, en lugar de restringirla al estrecho marco de las ciencias naturales. Por ello, será necesario considerar las diferentes producciones de la cultura espiritual, el idioma, el conocimiento científico, el mito y la religión que, reconocidas todas sus diferencias, se convierten en miembros de un solo conjunto problemático. Con esta finalidad, E. Cassirer recurrirá a la noción de símbolo, que en él, viene a equivaler a «signo». El signo no es un velo contingente del pensamiento, es su órgano necesario y esencial. La relación entre el pensamiento y los signos es una relación principal y en ella se expresa la autoconstrucción del saber. El acto que consiste en determinar intelectualmente un contenido va unido íntimamente al acto que lo fija en *tal o cual signo característico*. Pero esto plantea el problema clave de la teoría de las formas simbólicas: su relación con la pura vida que constituye el fondo de toda experiencia. La verdad de la vida sólo parece darse en la pura inmediatez. Ahora bien, cualquier comprensión simbólica *mediatiza* y, por ello, da la impresión de que la vida se escapa a su captación en su realidad auténtica.

Para solventar este problema, E. Cassirer introduce el concepto hegeliano de *mediación*. Según éste, por medio del símbolo y de la reflexión sobre el símbolo, la vida se mediatiza, pero consigo misma en cuanto conciencia. El contenido de la vida se nos revela unido necesariamente a la forma espiritual que es su propio acto. En efecto, no es en la pura inmediatez *pasiva*, sino en su *acto*, donde el espíritu se descubre a sí mismo, al tiempo que descubre la realidad. La suprema verdad objetiva que el espíritu descubre es finalmente la forma de su propio acto. En la totalidad de sus operaciones y en el conocimiento de las reglas específicas mediante las cuales cada una se halla determinada, el espíritu posee,

al reducirlas a la primigenia unidad en la que se hacen posibles y se constituyen, la intuición de sí mismo y la de la realidad. De este modo, queda establecida una correlación entre experiencia y sentido. La unidad de experiencia y sentido se realiza en el paso de lo producido a la función por la que se produce. Ese movimiento revela la ley de la conciencia que recorre tres estadios sucesivos: el de la expresión, el de la representación y el del conocimiento. El primero domina el mundo mítico y el lenguaje del arte en el que lo sensible está en sí mismo impregnado de un sentido inmediato y posee su mímica propia. El segundo desarrolla el lenguaje, que es a la vez constitución y articulación del mundo percibido en el que la relación entre sentido y sensible es «analógica». Y, por último, con el conocimiento, el símbolo adquiere su elaborado ordenamiento de esquematismo del concepto.

El movimiento del simbolismo es, pues, una suerte de autopenetración del pensamiento en general, captada en su historia, la revelación de las capas que fundamentan el saber que los asume. Por ello, la filosofía de las formas simbólicas resulta ser una fenomenología del conocimiento y, a la vez, los prolegómenos de una futura filosofía cultural. Dentro de esta visión, el hombre aparece concebido como «animal simbólico».

#### b) *El hombre, animal simbólico*

E. Cassirer, en su *Antropología filosófica* (México, FCE 1945), aplica al estudio de la naturaleza del hombre el esquema que el biólogo Juan von Uexküll aplica a los diversos organismos existentes en el universo. Según este biólogo, cada organismo es un ser monádico que posee un mundo propio y, en consecuencia, una experiencia peculiar del mismo. La experiencia de una especie biológica jamás es transferible a otra. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo «cosas de moscas», en el mundo de un erizo de mar en-

contramos sólo «cosas de erizo de mar». El mundo propio de cada especie biológica lo experimenta ésta por medio de su anatomía, del número y distribución de sus sentidos y de las condiciones de funcionamiento de que está dotado su sistema nervioso. Y la estructura de la experiencia se verifica como una suerte de «círculo funcional» que obedece al binomio empirista tan conocido de estímulo-respuesta. Cada organismo, pues, goza de un sistema «receptor» de estímulos y de un sistema «efector» de respuestas a dichos estímulos. En el caso de los organismos no humanos, la respuesta al estímulo es inmediata y directa.

¿Qué acontece con el hombre cuando aplicamos a su experiencia específicamente humana este esquema? El análisis del «círculo funcional», llevado a cabo por E. Cassirer sobre el hombre, pone de relieve que el campo de experiencia humana se ha ampliado cuantitativamente respecto al de los demás animales. Y, además, en cuanto se refiere a los aspectos cualitativos nos encontramos con que entre el sistema receptor y el efector humano se da una respuesta no inmediata y directa, sino demorada, mediante un eslabón intermedio que podemos denominar «mundo simbólico». Lo específicamente humano, la marca distintiva de la vida del hombre es su naturaleza simbólica. Toda la vida humana se transforma en virtud de la mediación simbólica. Para algunos filósofos, como Rousseau, este fenómeno no perfecciona al hombre, sino más bien deteriora su naturaleza. De aquí su famosa expresión: «el hombre que piensa es un animal depravado». Aunque el hombre deseara regresar a la pura animalidad de la que nos habla Rousseau, no le sería posible. Su naturaleza está constituida y estructurada de tal modo que rebasa el ámbito puramente físico para vivir, aprehendiendo la realidad y posesionándose de la misma, en un *universo simbólico*. Partes importantes de este universo son el lenguaje, el mito, el arte y la religión.

Al no poder enfrentarse el hombre directa e inme-

diatamente con la realidad, parece que lo físico retrocede, se va evanesciendo, en la proporción y medida en que la actividad simbólica humana se agranda y desarrolla. Por ello, su situación tanto teórica como práctica, en el trato con las cosas, está configurada y envuelta por las formas lingüísticas, artísticas, místicas y religiosas. La razón humana no es una actividad que se plasme de modo genuino únicamente en lo lógico o científico. Por el contrario, la razón se explícita y manifiesta en la diversidad activa de las formas simbólicas ya indicadas. La definición, entonces, más adecuada del hombre no vendría resumida en la expresión aristotélica de «animal racional», sino más bien en la de «animal simbólico». El *a priori* kantiano no recae sobre el sujeto trascendental, sino, según el pensamiento de Cassirer ya citado, sobre el método o las «formas» *mediante las cuales* se constituye y capta la realidad, como «objeto» del conocimiento.

Así pues, el acceso a la filosofía del lenguaje desde la perspectiva antropológica tiene como denominador común tanto en la orientación personalista, como en la dialogicidad de M. Buber o en la concepción cassireana, el considerar al lenguaje mediación universal para la comunicación humana. Lo cual, a su vez, presupone una visión del ser humano como «expresión» con plenitud de sentido que se revela pero que deja oculto siempre el elemento «inefable» que hace posible toda posterior epifanía que es de índole derivada y exige interpretación o hermenéutica.

### **Cuaderno de bitácora**

Quienes guardan relación con el mundo de la mar saben que bitácora es una suerte de armario, fijo a la cubierta del barco e inmediato al timón, en donde se colocan la aguja de marear y, a su lado, un cuaderno —cuaderno de bitácora— en el que se apuntan el rumbo,

la velocidad, maniobras y demás vicisitudes de la navegación.

De manera análoga, la ruta idealmente trazada por la que debe caminar la *filosofía del lenguaje* necesita también, para plasmar en concreto el trayecto recorrido diariamente, su *cuaderno de bitácora*. Dos tipos de anotaciones van a configurar la fisonomía de este cuaderno. El primero mostrará las reflexiones que sobre el lenguaje suscitan los planteamientos hechos por los filósofos. Y el segundo señalará la orientación bibliográfica por medio de la cual puede el alumno reconstruir el rumbo de nuestra singladura. De este modo, la exposición de los temas irá transformando la *filosofía del lenguaje* en una filosofía particular y personal. Este es, al menos, el propósito del presente cuaderno de bitácora.

### *Ser hombre es ser lenguaje*

El hombre vive instalado en un mundo maravilloso: el mundo del lenguaje. El término «lenguaje» se aplica también al reino animal. Se habla, así, del «lenguaje de las abejas o de las hormigas», del «lenguaje de las ballenas o de los chimpancés», sólo por citar algunos ejemplos. A cada especie animal correspondería, según esto, un código comunicativo. Se sabe que las abejas intercambian información sobre la localización de la comida mediante danzas muy complejas y que las hormigas se comunican por un procedimiento químico, dejando rastros en el suelo para que puedan seguirlos otras hormigas. Por otra parte, las ballenas se relacionan entre sí en el agua a largas distancias mediante la emisión de sonidos peculiares. Parecería, pues, que el mundo maravilloso del lenguaje es algo común a los hombres y a los animales. Sin embargo, nada más lejano a la realidad, ya que el código comunicativo de los animales no sobrepasa nunca la pura esfera instintiva. A este respecto, son altamente curiosas y de gran valor las expe-

riencias llevadas a cabo con los chimpancés *Viki*, *Washoe* y *Sara*. La raza de los chimpancés ha dejado fuera de duda su capacidad intelectual. Con ellos, se ha logrado en diversas experiencias determinar cómo pueden fabricar y utilizar instrumentos (por ejemplo, bastones para extraer termitas de los hormigueros), cosa que antaño se consideraba prerrogativa del hombre. En el laboratorio, han demostrado también su capacidad de aprender a hacer distinciones y a resolver problemas muy complicados. Si el lenguaje está íntimamente vinculado a la facultad intelectual, los chimpancés deberían hablar. Y el hombre debería descubrir su sistema lingüístico. Al resultar esto imposible, los investigadores han optado por proceder a la inversa: conseguir que aprendan a hablar el lenguaje humano. Pero *Viki*, al cabo de cinco años de adiestramiento y sirviéndose de las mejores técnicas logopédicas conocidas, sólo logró articular tres palabras, «mamá», «papá» y «cup» (taza). Ante este fracaso, veinte años después con la chimpancé *Washoe* se utilizó el lenguaje de los gestos con el que se comunican los sordos. En comparación con *Viki*, los progresos de *Washoe* fueron espectaculares. A los cuatro años de edad había aprendido a responder correctamente a unos 500 signos y era capaz de utilizar, de modo fiable, más de 80. De mayor importancia resultaba el hecho de que *Washoe* fuera capaz de «generalizar» estos signos, aplicándolos a objetos distintos e, incluso, ausentes. Aunque el ritmo de desarrollo del aprendizaje de la chimpancé era mucho más lento que el de los niños, la experiencia mostraba que su inteligencia era mayor de lo que se suponía. Con la chimpancé *Sara* se utilizó el método de fichas. En lugar de enseñarle gestos siguiendo la gramática de los sordos, se le enseñó a manejar fichas de distintos tamaños, formas y colores. *Sara* aprendió a asociar una cosa distinta con cada ficha: una servía para referirse a la misma *Sara*, otra al experimentador, otra para los plátanos, otra para el chocolate, etc. Las fichas, además, no guardaban ninguna re-

lación con los objetos. En los experimentos se demostró que *Sara* era capaz de usar signos para referirse a objetos ausentes y de establecer un orden en las secuencias de dichos signos.

En la actualidad, proliferan las experiencias con monos, especialmente en universidades norteamericanas. Lo que interesa poner aquí de relieve es la conclusión a la que han llegado: el lenguaje compete de manera propia e intrínseca únicamente al hombre. A las otras especies animales se les atribuye de manera en cierto modo abusiva por la relación extrínseca que pueden guardar con el sistema lingüístico humano. En efecto, las experiencias descritas han demostrado, por un lado, que los chimpancés son más inteligentes de lo que se creía, pero, por otro lado, que son incapaces de «hablar» y de «aprender a comunicarse por medio del lenguaje humano».

La razón de esta diferencia fundamental entre el código comunicativo animal y el del hombre reside en el fenómeno conocido como «doble articulación». La comunicación animal, aunque pueda referirse a algún acontecimiento externo común tanto para el emisor como para el receptor es una señal con valor siempre fijo que determina un tipo de comportamiento y sólo uno en el receptor. Por el contrario, la doble articulación asegura a los conjuntos significantes de las lenguas humanas un constante enriquecimiento respecto a las unidades léxicas y a sus significados. El material fónico de cualquier lengua humana distingue entre vocales y consonantes. Es fácil comprobar la gran productividad de las combinaciones monosilábicas y, con mayor motivo, de las combinaciones plurisilábicas, tomando a título ilustrativo un número reducido de vocales y consonantes. Fijémonos, por ejemplo, en las consonantes *p*, *b*, *d*, *r* y en las vocales *a*, *e* y *o*. A nivel monosilábico, podemos obtener las siguientes palabras: *pe*, *be*, *de*, *pa*, *ba*, *da*, *ro*, etc. Una simple reduplicación nos daría: *pepe*, *bebe*, *papa*, *baba*, *dada*, *roro*, etc. El número de combinaciones mo-

nosilábicas, bisilábicas o plurisilábicas nos advierte de la riqueza léxica de que constan las lenguas humanas. Hasta el punto de que ninguna de ellas llega a utilizar todas sus posibilidades. Esta articulación de fonemas configura la «segunda articulación». En su virtud, se construyen «palabras dotadas de sentido» y, por tanto, señales sonoras diferentes de todas las demás señales sonoras. A su vez, cada una de estas palabras, que gozan en sí de autonomía significativa, se utiliza, siguiendo reglas sintácticas, en la posterior elaboración de oraciones y frases. Tales unidades léxicas combinables en conjuntos más amplios —frases, oraciones— constituyen la primera articulación. Si a esta estructura básica se le añaden los fenómenos de la sinonimia, polisemia, metonimia y metáfora, entre otros, se tendrá dibujado con cierto rigor el cuadro del lenguaje humano en su riqueza funcional apelativa, expresiva y representativa.

La doble articulación y los efectos que comporta, convirtiendo al lenguaje en algo específico y propio únicamente del hombre, son estudiados por la ciencia lingüística. Sobre este presupuesto, a la *filosofía del lenguaje* le corresponde la pregunta acerca del fundamento último en razón del cual es posible la pertenencia del hombre al mundo maravilloso del lenguaje.

Si la actividad netamente distintiva del hombre es la de «hablar», parece que debe ser admitido, entonces, que la naturaleza humana es esencialmente de índole verbal. Ser es ser expresión, pero ser hombre es ser *expresión que dice*. La palabra lo es todo y el silencio su síntesis por reducción opresiva. Por ello, cuando el silencio logra romper su encierro, queda libre y se expande, sale hacia fuera, manifestándose como *ex-presión*. A este fenómeno alude el sentido etimológico de la preposición *ex* y el verbo latino *premo*.- revelación de lo que estaba pensado, encogido y oculto. Esto sólo es posible si el silencio está invadido constitutivamente por la palabra original fundante. Así, la expresión, por un lado, en cuanto término de la acción de la palabra es puro

receptáculo de carácter pasivo mediante el cual el silencio pierde su mudez uniforme y se transforma en *una expresión*. Por otro lado, en ésta se da también un fenómeno de carácter activo que resulta del proceso liberador del silencio por el que éste convierte su expresión en una *ex-posición*. Ser *ex-presión* es declararse liberado de la reducción opresiva de la palabra y, por lo tanto, salir de su emprisionamiento para la mostración o *ex-posición* de sí mismo. Toda *ex-presión (ex, premo)* acaba en una *ex-posición (ex, ponere)*. El mundo, el universo todo, está así *ex-puesto* de manera necesaria y, por ello, con un solo y único sentido para quien lo examine. Todo él es *ex-posición*: periferia e interioridad coinciden. El hombre, sin embargo, supera esta manera de ser, en cuanto que su expresión es una exposición que responde a la percepción autoconsciente de una llamada liberadora, ante la cual caben diversas opciones, diversos sentidos. La palabra original fundante reviste el carácter de llamada que exige elegir entre las múltiples respuestas posibles. Por ello, el decir humano comporta intrínsecamente libertad y a la vez negación de la soledad. Hablar significa no estar nunca solos. Siempre, cuando se habla, hay alguien que *dice* y alguien que *escucha* y *responde*. El solipsismo lingüístico es imposible. Toda palabra pronunciada expresa una interioridad hecha de misterio y epifanía, de apariencia sonora y de realidad profunda que se convierte en comunicación. En algo que se hace común o en algo que unifica a alguien con, en la más estricta etimología de «com-municare». La comunicación, así, verificada por medio de la palabra — *logos*— se transforma en diálogo y relación personal. La dicción humana es siempre *condición*. Por ser en sí mismo respuesta a la palabra fundante que le llama, el hombre dice libremente un sentido y un significado, pero oculta, a la vez, su capacidad de múltiples respuestas. Y, por ello, exige de manera continuada una interpretación.

El lenguaje, como noción abstracta, está unido al



hombre considerado en su dimensión específica y goza de independencia y autonomía respecto de cada hombre singular **que** lo utiliza para manifestar su forma original **de** ser. Sin esta forma original de ser de la naturaleza verbal humana no se conciben ni los sistemas simbólicos, que son lenguas concretas, ni las construcciones intrínsecas de los mismos. Entendimiento y voluntad, en esta perspectiva, son primariamente facultades de comprensión y comunión entre los hombres y realizan su cometido, de modo sobresaliente, por la dicción. Ésta, sin embargo, no podría cumplir tal función si no mentase realidades. El mundo, el universo todo, es ganado en su «expresión-exposición» para el conocimiento comunicativo y dialógico por el lenguaje. Su significado y sentido único se enriquece en la con-dicción humana.

#### *Itinerario bibliográfico*

El presente mapa bibliográfico se limita a señalar las obras escritas en castellano o traducidas a éste que parecen útiles en el excursus enriquecedor que pretende hacerse por el campo de lecturas. Se trata, pues, más de un indicador que de un elenco exhaustivo. A su alrededor, puede el alumno interesado en la materia ir ampliando en círculos concéntricos su visión de los diversos temas que en las páginas anteriores han sido esbozados hasta llegar, según expresión de Ortega, a aprehender «la esencia y las rosas».

Para el *acceso histórico a la filosofía del lenguaje* conviene tener siempre a mano una historia de la Lingüística. En este aspecto, dada la multiplicidad de manuales existentes indicamos sólo algunos: M. Leroy, *Las grandes corrientes de la lingüística*, editada por el Fondo de Cultura Económica en México en 1969 y los dos volúmenes de O. Szemerényi, *Direcciones de la lingüística moderna*, publicados por Gredos, Madrid, el primero en 1978 y el segundo en 1986. Mientras que la obra de

Leroy, sucinta pero de calidad, hace un recorrido por la historia de la lingüística que abarca desde la antigüedad (hindúes y griegos) hasta la obra fundamental del *Cours* de F. de Saussure en el siglo XX y sus influencias, los volúmenes de Szemerényi presentan con cierta amplitud las corrientes lingüísticas más importantes de sólo este mismo siglo XX. El primero abarca prácticamente los primeros cincuenta años con la exposición de doctrinas de autores como F. de Saussure, L. Bloomfield, E. Sapir, entre otros. El segundo comienza con las «Cartas» de Stalin en 1950 sobre la lingüística y pasa revista a los grandes teóricos de las diferentes naciones. Así, por un lado, trata la lingüística histórica y comparativa en América y en Europa y, por otro, los problemas de la lingüística general que se desarrollan en Francia (Martinet, Tesnière, Guillaume), en Alemania (Weisgerber, Gipper, Glinz) y en Inglaterra (Firth, Gardiner, Wittgenstein). En ocasiones muy contadas, existen investigaciones sobre la historia de la filosofía del lenguaje en épocas determinadas. Por ejemplo, M. Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, obra publicada por la Universidad Autónoma de México (UNAM) en 1981. También, de forma monográfica, merece citarse T. Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969. Libros de complemento útil, para el acceso histórico a la *filosofía del lenguaje*, son igualmente: J. Vendryes, *El lenguaje. Introducción lingüística a la historia*, cuya versión del francés fue realizada por Manuel de Montolíu y José M.<sup>a</sup> de las Casas, debiéndose la edición a la Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (UTEHA) en México, 1958 y M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, editada por Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

En torno al método fenomenológico, para el acceso de esta manera husserliana de abordar el lenguaje, es provechosa la lectura del libro de I.M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, Rialp, 1957; todo el capítulo II (pp. 39-66) versa sobre el modo de

proceder metodológico que ejercitan los pensadores de esta corriente filosófica actual. Ya más en concreto, R. Scherer, *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969, nos ofrece especialmente en el capítulo tercero de la segunda parte la **concepción** que Husserl tiene de la idealidad del lenguaje y en el capítulo sexto las leyes *a priori* de los significados y la estructura del discurso. También en la editorial Gredos, Madrid, 1977, se encuentra la obra de A. López Quintás, *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*. En ella, para nuestro propósito, interesan los capítulos primero de la primera parte y noveno de la segunda, aunque por su temática importante en el momento actual de la filosofía no estaría de más la lectura completa del libro. Ciertamente, la lectura que no debe faltar en este apartado es la que presenta E. Forment Giralt, en su investigación *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, editada por Promociones Publicaciones Universitarias (PPU) en Barcelona, 1984. La tesis defendida por Forment Giralt intenta probar que la lingüística actual se fundamenta en la concepción fenomenológica del lenguaje. De modo particular, en las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl. Si la lectura de la obra de Forment Giralt se hace con atención, se comprobará cómo en la medida en que se va elaborando la teoría de la gramática pura, aparece el método fenomenológico en ejercicio con sus diferentes reducciones o *epojés*.

La bibliografía que puede enriquecer la visión del acceso analítico al tratamiento filosófico del lenguaje es muy amplia, tanto en razón de la importancia de los pensadores que en esta corriente se mueven, como en razón de la diversa temática sobre la que especulan. Dado que habrá ocasión de volver con mayor detalle a las concepciones analíticas, aquí sólo se indican algunos libros de índole introductoria. Desde la perspectiva histórica de la génesis de este movimiento filosófico inglés se halla en la editorial Tecnos, Madrid, 1976 a W.P.

Alston, P. Edwards, N. Malcolm, J.O. Nelson y A.N. prior. *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*. En esta obra, cada uno de los autores toma a su cargo la exposición resumida de los pensadores en cuyo entorno se fue constituyendo la filosofía «analítica». Una visión sistemática del desarrollo de ésta nos la da J.J. Acero en su libro *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1985 y una antología de textos con una buena introducción la ha realizado J. Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1974, en dos volúmenes. Interesante resulta también, como lectura introductoria, el estudio de E. Gellner, *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962 y, acerca de lo que entienden por análisis los filósofos de esta corriente conviene tener en cuenta a J.O. Urmson, *El análisis filosófico*, Barcelona, Ariel, 1978, y V.C. Chappell, *El lenguaje común*, Madrid, Tecnos, 1971, especialmente el capítulo segundo debido a G. Ryle en el que explica el significado de «lenguaje común o coloquial». No sería superfluo, llegados a este punto, un primer contacto con dos figuras representativas: B. Russell y L. Wittgenstein. Para el primero, es aconsejable su libro: *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Alianza, 1976; para el segundo, sus dos obras fundamentales: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente, 1957 y sus *Investigaciones filosóficas*, por desgracia todavía sin traducir al castellano, aunque se haya anunciado con frecuencia tal versión. El «análisis» dentro del movimiento neopositivista puede encontrar una ampliación fructífera con la lectura de los siguientes libros: V. Kraft, *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966; A.J. Ayer, *El neopositivismo lógico*, México-Buenos Aires, FCE, 1965. Y, como muestra concreta de la reducción de la metafísica a pseudo-proposiciones: R. Carnap, *Filosofía y sintaxis lógica*, Universidad Autónoma de México (UNAM), 1963.

Campo de lecturas sobre el acceso hermenéutico a la filosofía del lenguaje es el formado fundamentalmen-

te por las obras originales de los pensadores que pertenecen a esta corriente de pensamiento. Desde las de F. Schleiermacher hasta las de G. Gadamer, pasando por las de W. Dilthey y M. Heidegger. Como visión panorámica de problemas y pensadores hermenéuticos es conveniente tener en cuenta, la obra de E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972. Aunque su orientación es principalmente teológico-escriturista, el capítulo segundo de la primera parte hace una sinopsis de la problemática filosófica. Otro tanto sucede con el libro de L. Maldonado, *El menester de la predicación*, Salamanca, Sígueme, 1972, que en sus primeras treinta páginas resume el itinerario filosófico hermenéutico. La editorial Anthropos, más recientemente, ha publicado la obra de A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica*, Barcelona, 1986. Para nuestro propósito, interesa la lectura de los cuatro primeros capítulos de la sección primera. En castellano, sobre Gadamer, publicado por la fundación Friedrich Ebert y elaborado por varios autores ha aparecido: *El pensamiento alemán contemporáneo*, Madrid, 1985. Gadamer es tratado de modo particular en los tres primeros ensayos.

Un excursus útil de lecturas en torno al acceso antropológico al lenguaje puede configurarse introductoriamente por la obra del mismo E. Mounier, *¿Qué es el personalismo?*, Buenos Aires, Criterio, 1956, que nos presenta los problemas importantes que lo suscitan y las soluciones que aporta. De manera más amplia, un estudio sobre esta corriente filosófica en sus figuras más importantes lo ofrecen C. Díaz y M. Maceiras, *Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos, 1975. Los cuatro pensadores del personalismo francés, E. Mounier, J. Lacroix, M. Nédondelle y P. Ricoeur son analizados de modo bastante correcto y suficiente. Ya más en concreto, para P. Ricoeur, tenemos una investigación muy pormenorizada y de valor en el libro de Mariano Peñalver Simó, *La búsqueda del sentido en el pensamiento*

*de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978. El pensamiento dialógico de Martin Buber es expuesto de modo claro y no sucintamente por D. Sánchez Meca, *Martin Buber. Fundamento existencial*, Barcelona, Herder, 1984. Especialmente son aconsejables los seis capítulos que conforman la segunda parte. Dada la sencillez y carencia de dificultades en su lectura, se puede abordar directamente la obra fundamental de Martin Buber, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969. No acontece lo mismo con la obra de E. Cassirer, que exige una previa iniciación. Para ésta, proponemos por la conexión que establece con la hermenéutica a Ortiz-Osés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Salamanca, Sígueme, 1976, las páginas de la presentación general. En un momento posterior, es conveniente ya la misma lectura de E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1944, particularmente el capítulo segundo de la primera parte y el capítulo octavo de la segunda. Igualmente, la introducción al primer volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas*, también editada por el Fondo de Cultura Económica.

**PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE:  
LA CONCEPCIÓN ESPECULAR**

Una de las aspiraciones de la metafísica es la de clarificar radical y últimamente el ser de las cosas. El lenguaje puede ser abordado, así, desde perspectivas metafísicas siempre que se pretenda reflexionar sobre *lo que es*. Sobre su naturaleza ontológica. A este respecto, la concepción ontológica que ha permanecido en el tiempo con mayor relevancia referente al lenguaje es la denominada «especular o reflejo». El núcleo central de esta concepción se constituye por la intuición filosófica que se tiene de que el lenguaje es como una suerte de *espejo (Speculum)* de la realidad. Las estructuras o categorías gramaticales *reflejarían* las estructuras o categorías de la realidad. Y como consecuencia, habría que afirmarse que la corrección idiomática depende de la corrección lógico-ontológica de la percepción de la realidad.

Como ejemplos de esta doctrina filosófica que subyace en la historia de la lingüística y en la elaboración de la gramática se pueden proponer dos. Uno ligado a las tareas más propiamente de los lingüistas y otro, al quehacer de los filósofos contemporáneos.

## La metafísica en la gramática de los lingüistas

La naturaleza del lenguaje fue discutida ya en tiempos muy antiguos. Es célebre y por todos conocido el planteamiento que del problema hace Platón en su diálogo *Cratilo*. Con frecuencia se afirma que la «admiración» dio origen a la filosofía y a las ciencias. La admiración que dio origen a la lingüística nació de la pregunta sobre un hecho sorprendente del habla: el nombre de las cosas. ¿Por qué las cosas, cada una de ellas, tenían su nombre determinado y no otro? ¿Por qué el hombre se llamaba «hombre» y no de otra manera? Los nombres de las cosas, en la Grecia del siglo V antes de Cristo, eran bienes transmitidos por los antepasados, exactamente igual que los usos y costumbres, el derecho y la religión. Cuando al contacto con otros pueblos y gentes descubrieron otros usos y costumbres, otros derechos y religiones también con carácter inviolable y eternamente fijo, empezaron a reflexionar sobre la validez de los mismos. ¿Qué *nómoi* eran los verdaderos y genuinos y cuáles eran espúreos? Como criterio, para discernir esta validez, los griegos adoptaron la razón, el *logos*. Este mismo criterio se vieron obligados a aplicar también al problema de los nombres y de las formas del lenguaje. ¿Por qué son válidos los nombres? ¿Son válidos por el uso y la costumbre o por *naturaleza*?

Heráclito de Éfeso, al final ya de la tradición sacerdotal, utilizó la doctrina según la cual la lengua reflejaba en sus categorías las relaciones esenciales de las cosas, para defender su visión del mundo como un continuo fluir, semejante al de los ríos. Los griegos llamaron *étymos* —«verdadero», «real»— a la relación de los nombres con sus voces radicales que, a su vez, nos daban *la esencia de las cosas nombradas*. Los nombres de la mayoría de las cosas se derivarían entonces para Heráclito de palabras que significaban «fluir» (*rhein*), «ir» (*iénai*) u otra especie de movimiento. De aquí que la estructura interna de los seres estuviera sujeta siem-

pre a cambios. La concepción de la lengua, pues, revelaba la esencia del mundo.

Platón, en su *Cratilo*, llamó a esta cuestión la de «la propiedad de los nombres» e intentó buscar *la razón* en virtud de la cual una palabra está unida a la cosa hasta el punto de significarla y representarla. Tal unión ¿es por simple onomatopeya, por libre convención o «por naturaleza», como quería Heráclito? La crítica que a éste hace Platón, no exenta de fina ironía, deja sin resolver el problema. No obstante, toda la filosofía platónica se basa en la unidad entrañable entre nombre, idea y realidad de modo que, en ocasiones, resulta difícil determinar los límites del ámbito lógico, metafísico o gramatical. La idea de que en el lenguaje queda reflejado el mundo subyace en toda la concepción que sobre éste elabora. Así, por ejemplo, en el libro X de la *República*, 596 A, afirma: «¿No es cierto que a las cosas que tienen *el mismo nombre* les solemos asignar una única idea o forma?». Platón, al formular esta observación, destaca el rasgo profundo del lenguaje mediante el cual un determinado nombre se puede aplicar exactamente con el mismo sentido a un conjunto de objetos diferentes en cuanto individuos. Esto, lógicamente, no sería posible si no existiera alguna entidad que correspondiera al nombre, de la cual participaran en el ser los individuos. El mundo «sobreceleste» platónico es fruto de la visión en la que nombre y realidad gozan de tal unidad indisoluble que lleva a descubrir lo que es la cosa analizando el nombre, y lo que éste es analizando la cosa.

Aristóteles, en su *Metafísica*, libro VII, 1 (Z, 1, 1.028a 20-29), argumenta de manera un tanto similar, al decirnos: «De aquí que alguien pudiera plantearse la cuestión de si “andar”, o “estar sano” o “estar sentado”, implican que cada una de esas cosas tiene existencia y lo mismo respecto de otros estados o circunstancias análogos. Porque ninguno de estos (modos) puede tener por sí mismo una existencia propia ni existir separado de la sustancia, más aún, si algo existe, es aquello que camina o se

**sienta** o está sano, lo que será una cosa que existe. Estas cosas parecen más cargadas de la noción de ser, porque bajo ellas se oculta un sujeto determinado. Este sujeto es la sustancia, el ser particular que aparece debajo de los atributos. Pues el bien o bueno o el estar sentado no significan nada sin esta sustancia». Del análisis de oraciones, Aristóteles pasa a establecer las categorías ontológicas sustancia y accidente. A la pregunta de la filosofía griega qué son las cosas, el estagirita responde con su doctrina de la sustancia. Las cosas son sustancias independientes entre sí y de ellas puede predicarse un modo de ser y obrar. La mente capta este hecho mediante los conceptos objetivos y éstos en el lenguaje tienen su palabra significativa. El nombre *sustantivo* es, por excelencia, símbolo lingüístico de la sustancia. De esta manera, se aprecia cómo la metafísica, la lógica y el lenguaje (gramática) se construyen sobre tres pilares básicos que se corresponden mutuamente: sustancia, concepto y nombre *sustantivo*. Cualquier cambio doctrinal en uno de ellos, repercute en los otros ineludiblemente.

Es sabido que la cultura griega pasa al medioevo por medio de dos líneas transmisoras: una, bizantina; otra, latina. En esta última, junto con Calcidio y el *Liber de Causis*, se encuentra Boecio como el eslabón más significativo. Boecio presenta nuestra problemática dentro de la cuestión de los universales. Abelardo, después, comienza a hablar de *sermo* como *vox significativa*. Surge, aái, poco a poco una suerte de meta-gramática, cuyo contenido más importante versa sobre los modos de significar que tienen las palabras. Al ser la etapa medieval profundamente teológica, los autores se sienten obligados a justificar «su discurso sobre Dios». Por ello, raro es el escolástico que previamente a sus especulaciones dogmáticas no proponga una breve lección intitulada *De modis significandi*. Lentamente, en su entorno se va configurando una doctrina en cuyo centro aparece la distinción entre la *res física*, la *vox* y el *sermo* o significa-

do, y se elabora la llamada *sciencia sermocinalis*. Vuelve a afirmarse la unidad griega de metafísica (sustancia), lógica (concepto objetivo) y gramática (nombre sustantivo). La obra más representativa de esta situación fue la *Grammatica Speculativa*, debida a Tomás de Erfurt. Durante muchos años fue atribuida a Juan Duns Escoto y, como tal, incluida entre sus obras. Todavía en 1902, Mariano Fernández García hace una edición sólo de esta gramática en Quaracchi, defendiendo su pertenencia al doctor sutil. Sin embargo, los estudios de M. Grabman y el descubrimiento de un manuscrito de esta obra permiten actualmente señalar sin duda alguna a su autor: Tomás de Erfurt. Véase a este propósito el pequeño artículo escrito por M. Grabman en *Archivum Franciscanum Historicum*, XV (1922) 273-278.

La dependencia del ámbito gramatical del ontológico, pasando por el cognoscitivo-lógico, se patentiza en el escrito erfodiense de manera particular ya en las primeras páginas cuando nos describe el modo de significar que se da en el lenguaje: activo y pasivo. El modo activo es una propiedad de la palabra, concedida por el entendimiento a sí mismo, mediante la cual significa la esencia de la cosa. Por el contrario, el modo pasivo es la esencia misma de la cosa, en cuanto significada por la palabra. En consecuencia, la labor del entendimiento es doble. Por un lado, convierte la palabra en signo, colocándola en el ámbito de la gramática y, mas en concreto, en la semántica; por otro lado, aprehende lo que la cosa es y, situándose en el ámbito ontológico, carga de contenido el signo y su dicción. La idea no se identifica con la cosa, pero en ella se nos da «lo que la cosa es». La palabra significa en virtud de que recibe como contenido significativo «lo que la cosa es» de la idea. Este fenómeno se hace cada vez más complejo en la oración y en el razonamiento o discurso. Pero siempre, en el fondo, permanece el isomorfismo entre realidad, concepto y palabra.

Esta visión del lenguaje pierde fuerza durante los si-

glos XV y XVI, pero vuelve a cobrar relieve en los siglos XVII y XVIII gracias a la aspiración de crear una lengua universal por parte de los científicos y a la publicación de la lógica y gramática de Port-Royal.

Entre las quimeras, ninguna más sugestiva en frase de M. Sarmiento, que la de la lengua universal, que cobra impulso en los últimos años del siglo XVII, debido a una serie de circunstancias, entre las cuales se encuentra la creencia en el valor supranacional de la cultura merced al elemento racional o lógico, común a todas ellas. Era esta una idea nacida en el Renacimiento, cuya filosofía había revelado la unidad fundamental del espíritu humano. Surge, así, la República literaria como nuevo concepto que trata de expresar la comunidad internacional de todos los hombres, integrados en el cultivo nobilísimo del saber. Los intentos más destacados en la creación de esta lengua universal de la República literaria corren a cargo de Pedro Bermudo (*Aritmeticus nomenclator mundi omnes nationes ad linguarum et sermonis unitatem invitans*, en Roma, 1653), del médico maguntino Juan Joaquín Becher (1661) y Atanasio Kircher (1660). Estos proyectos fueron reformados por Leibniz, en su época de juventud, pero sin que pudiera resolver el profundo inconveniente que los hacía estériles: con ellos podía llegarse a una comunicación más o menos universal, pero siempre circunscrita a la escritura. Intentos más serios que miraban a la nueva lengua universal en esa doble vertiente oral y escrita fueron llevados a cabo por los escritores ingleses George Delgarno (1661) y John Wilkins (1668). El primero publicó en Londres, en la fecha citada, su *Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica* y el segundo, también en Londres y en la fecha citada, *An Essay toward a Real Character and a Philosophical Language, with an alphabetical Dictionary*. Leibniz, inspirándose en estos proyectos ingleses, concibió una segunda manera de realización del lenguaje universal fundamentándola en el análisis lógico que se conserva en un manus-

crito inédito, descubierto por L. Couturat. Este autor francés, en su obra *Opuscules et fragments inédits de leibniz*, París, Alean, 1903, en su capítulo tercero ofrece detalladamente estos diversos intentos, junto a la formulación leibniziana del manuscrito inédito en las últimas páginas. No puede por menos dejar de citarse aquí la tarea que con estos mismos propósitos, con un sentido más original y nuevo, propuso en el siglo XVIII el P. Martín Sarmiento y de la que nos da exacta cuenta Fernando Lázaro Carreter en *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 1949, pp. 118 y ss.

Cuando las gramáticas vulgares se encuentran en la necesidad de fundamentar su dogmatismo, hacen de la lógica su más poderoso auxiliar, como para la lengua latina había hecho El Brócense con su *Minerva*. Lo interesante, para la *filosofía del lenguaje*, en todos estos proyectos de la República literaria y en la fundamentación dogmática de las lenguas vulgares, reside en que se mantiene la visión isomórfica ya indicada varias veces entre realidad, lógica y lenguaje. El modelo más típico de esta clase de gramáticas es donde la corrección idiomática depende de la corrección lógica y ésta de la captación metafísica del ser como sustancia, fue sin duda alguna la *Grammaire générale et raisonnée* de A. Arnauld y C. Lancelot, conocida más vulgarmente como *Gramática de Port-Royal*. Las ediciones de esta obra, en vida de sus autores, fueron numerosas. Las más importantes fueron las tres primeras publicadas en 1660, 1664 y 1676, respectivamente. Las de 1660 y 1664 fueron hechas en París y esta última recibió algunas correcciones y añadiduras. Por lo que se refiere a la de 1676, tuvo dos impresiones: una, en París y otra, en Bruselas, que es la que inalteradamente repiten todas las ediciones posteriores.

Dos son los puntos de partida de esta gramática: la consideración de que la razón es igual para todos los hombres, y la de que la relación entre lenguaje y pensamiento es idéntica en todos los idiomas. Es, por tanto,

posible elevarse a la contemplación abstracta del pensamiento humano, llegando a dictar sus normas que servirán, a su vez, de leyes incontestadas y eficaces en la elaboración de cualquier gramática particular. La *razón lingüística* funciona como criterio para separar los «hechos esenciales» del lenguaje de los «accidentales» que se sobreponen a aquéllos por el «uso». De aquí proviene un desprecio constante por «el uso» que desbarata toda regularidad legal lingüística. La *Gramática* de Port-Royal, así, se sistematiza según una dicotomía que, con N. Chomsky, podríamos describir como oposición entre estructura profunda y estructura superficial. Esta última estaría constituida como sistema de signos de los que nos servimos para comunicar a los otros el pensamiento, mientras que la estructura profunda sería el mismo pensamiento que sólo consigue manifestarse visible y públicamente encarnándose en formas lingüísticas sensibles. Según la concepción de esta gramática general, entre estas dos estructuras debe existir una relación signifiante-significado con una ulterior condición: todo lo que comparece en la estructura superficial debe tener su correlato en la estructura profunda. Tal correspondencia constituye la garantía de su «racionalidad». Es decir, la garantía de que el elemento superficial es «esencial» y no «accidental» en la lengua y, por ello, no debe ser adulterado por el uso. La *razón lingüística*, pues, descubre el orden natural mediante el cual se establece la isomorfía entre una determinada categoría gramatical (nombre, verbo, conjunción, etc.) y una categoría lógica. Esto sirve también para la sintaxis. El orden de las palabras en el discurso no es casual, sino que se adecúa al orden lógico según el cual las ideas se unen y enhebran en el razonamiento. Las leyes sintácticas pertenecen al orden natural y necesario de la razón. Por este motivo, la gramática no tiene obligación de crear una metodología propia. Es una ciencia deductiva, que deriva de la lógica como de su fuente original y que no puede ser construida ni elaborada partiendo del «uso»,

de la «experiencia». El lenguaje debe ser, en línea teórica, igual que el pensamiento humano, inmutable y extraño a toda posible alteración. Por ello, en esta concepción isomórfica de las categorías lógico-lingüísticas no aparecen elementos superfluos, carentes de justificación racional. Los múltiples idiomas vienen a ser, entonces, tratados como estructuras diferentes superficiales de un único esquema profundo y, por tanto, será indispensable el estudio comparativo de las mismas. Las anomalías originadas por el uso se consideran como debida al capricho de gente ignorante, cuando no pueden conducirse ni justificarse por las leyes de la razón.

Queda patente, para concluir, que en esta gramática no caben otras funciones —apelativa, expresiva, fática, poética— comúnmente utilizadas en el lenguaje. Éste es analizado sólo bajo dos coordenadas: la del pensamiento con sus articulaciones específicas y la de la estructura lingüística, en cuanto vinculada por naturaleza propia al pensamiento. La *Grammaire générale* dominará durante largo tiempo los estudios gramaticales, dando lugar a múltiples gramáticas que hacían de sucedáneo suyo en los diferentes países. Así, por ejemplo, en España nos encontramos, entre otras, en 1837 con la obra *Principios de gramática general* de José Gómez Hermosilla, editada en la imprenta nacional de Madrid, o con la obra de Juan Calderón, *Análisis lógica y gramatical de la lengua española* que en 1843 publica la imprenta de A. Vicente en Madrid, con una segunda edición en 1852. Unos años antes, en 1849 y también en Madrid en la misma imprenta, aparece *Elementos de gramática castellana* de Joaquín Avendaño. Y todavía en 1910 se edita en Madrid por la librería de los sucesores de Bernardo un volumen, significativo ya en su mismo título, debido a Eduardo Benot. Se trata de la *Gramática filológica de la lengua castellana*.



## Concepción especular y filosofía del siglo XX

A finales del siglo XIX la concepción especular del lenguaje y, más en concreto, su decantación en la *Gramática* de Port-Royal pierde terreno, mientras crece, por el contrario, el interés por las lenguas vivas y su «habla». A este fenómeno contribuye el método histórico que en estos años adquiere gran desarrollo e impone, en los estudios lingüísticos, criterios empiristas totalmente ajenos al apriorismo del Port-Royal. No obstante, la concepción especular va a ser recuperada para la filosofía por algunos de los pensadores más importantes de nuestro siglo, sistematizándola en una versión lógico-formal: la del lenguaje ideal perfecto. Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein fueron los expositores más conocidos de esta versión, aunque la conciben con matices distintos y diversos.

### *Bertrand Russell y el lenguaje ideal perfecto*

Hasta prácticamente 1917, Russell consideró al lenguaje común u ordinario como «algo transparente que podía ser utilizado sin prestarle mayor atención» (cf. *Evolución de mi pensamiento*, Madrid, Alianza, 1976, pp. 12 y ss.). Diversas dificultades lógicas derivadas de ciertas expresiones que le surgieron, al elaborar los *Principia Mathematica*, junto a las ambigüedades que continuamente aparecían en el discurso sobre percepciones sensibles le llevaron poco a poco a cambiar este punto de vista. El lenguaje común, en efecto, se caracteriza de manera importante, según Russell, por la ambigüedad significativa de sus palabras, ya que el significado de éstas depende del conocimiento de la naturaleza de los objetos con los que está familiarizado el hablante. Se trata, aquí, de un conocimiento directo de las cosas (*knowledge by acquaintance*), contrapuesto al que se obtiene por descripción. En el conocimiento directo, los

datos sensibles constituyen la apariencia de un objeto material, como color, forma, dureza que llega a nosotros por mayor o menor familiaridad con ellos. El conocimiento del objeto como tal es, sin embargo, un conocimiento por descripción: supone no sólo los datos sensibles actuales que capta la persona, sino además el recuerdo de otros, junto con el conocimiento de ciertas verdades físicas que presuponen en el trato con los objetos materiales. Por ello, lo que se conoce directamente son los datos sensibles (*sense-data*) que en nosotros producen los objetos, pero éstos, en cuanto tales, sólo son construcciones lógicas que hacemos en base a nuestros datos sensibles de los que llevamos a cabo descripciones. El conocimiento por descripción, así, tiene la importante función de permitirnos sobrepasar los límites de nuestra experiencia personal. Pero el conocimiento por familiaridad es el último fundamento al que hay que reducir todo conocimiento posterior, incluido el descriptivo. Y dado que el conocimiento directo por familiaridad es ambiguo, Russell intentará liberar su lenguaje de la contingencia personal, para ubicarlo en el rigor y exactitud necesarios a la ciencia. El pensador inglés propone a este respecto un ejemplo ilustrativo. La palabra *Piccadilly*. Quien ha paseado por Piccadilly, y está por consiguiente familiarizado con esta calle de Londres, da a dicho término un significado distinto del que le dará una persona que nunca haya estado allí, por muchas cosas que sepa de ese lugar. Esta ambigüedad del lenguaje, procedente del conocimiento familiar directo con los objetos, es útil y fructuosa para la comunicación humana, pero poco eficaz y apta para los propósitos de la filosofía y de la ciencia.

Por otro lado, el problema de la denotación lleva a Russell a examinar ciertas paradojas que surgen en nuestro lenguaje ordinario. Fue por aquellos años muy conocido su ensayo «On denoting», *Mind* XIV (1905), 479-493, en el que expone su «teoría de las descripciones» y que desarrollará en sus *Principia Mathematica*.

**igualmente**, el problema lógico de las clases, que G. Cantor había puesto de relieve, le sirve a nuestro filósofo para presentar una doctrina particular y propia acerca de los tipos lógicos.

Mediante la teoría de la denotación, mostraba que la forma lógica de proposiciones como «todos los hombres son mortales» era: «siempre es verdad que, si  $x$  es un hombre, es verdad que  $x$  es mortal». Y las dificultades lógicas inherentes a las proposiciones del tipo «el actual rey de Francia es calvo» o «el rey Jorge IV quiso saber si Walter Scott era el autor de los cuentos de Waverly» se solventaban en su forma lógica: «no es siempre falso de  $x$  el que  $x$  sea actual rey de Francia y que  $x$  sea calvo y que de  $y$  sea siempre verdad que, si  $y$  es el actual rey de Francia,  $y$  sea idéntico a  $x$ » o «el rey Jorge IV quiso saber si un hombre y sólo uno había escrito los cuentos de Waverly y si este hombre era Walter Scott». El aspecto más revolucionario de esta teoría de las descripciones fue la eliminación del problema metafísico de las proposiciones existenciales y de las paradojas, suscitadas en el lenguaje ordinario, en frases con un sujeto no existente.

Con la doctrina de los tipos lógicos, que nunca satisfizo completamente a Russell, éste pretendía eliminar también las expresiones paradójicas como las del mentiroso —«si miento y digo que miento, ¿digo verdad o digo mentira?»— ya conocidas y propuestas por los antiguos lógicos megáricos. Según esta doctrina, se dan en las funciones proposicionales diversos niveles de significación en escala jerárquica ascendente. Toda función proposicional pertenece a un nivel (tipo lógico) más elevado que aquel al que pertenecen los valores de sus variables  $y$ , por tanto, no puede dicha función gozar de uno de estos valores. El primer tipo lógico contiene sólo individuos, realidades lógicamente simples que, por ello, no pueden ser proposiciones. El segundo tipo lógico está conformado por proposiciones que no contienen variables aparentes y que son denominadas *proposiciones ele-*

*mentales*, y por proposiciones que tienen sólo individuos como variables aparentes. El tercer tipo lógico está constituido por proposiciones con variables aparentes de las proposiciones del segundo tipo. Y, así, de manera similar sucesivamente en los demás tipos. Por ello, más que de proposiciones sería conveniente hablar de «funciones proposicionales» porque la verdad o falsedad reside en los diversos niveles, mientras que el tentativo de saturar una función proposicional con un argumento de su mismo tipo lógico no daría lugar a una verdadera proposición sino a un enunciado carente de significado.

Como se ha de volver sobre estas teorías con mayor detalle, cuando se trate el tema del significado, el presente apunte, en torno a la ambigüedad del lenguaje ordinario y las paradojas que en él aparecen en relación al conocimiento lógico, intenta mostrar las razones por las que Russell consideró el lenguaje ordinario insuficiente e inepto para los fines perseguidos por la filosofía y la ciencia.

La consecución de un lenguaje ideal perfecto, liberado de la ambigüedad y de las paradojas del lenguaje común u ordinario, debería hacerse, según lo expuesto, descubriendo «la forma lógica» de las proposiciones. Y será este descubrimiento quien conduzca a Russell a una visión ontológica de la realidad, haciendo así patente la concepción especular del lenguaje: en las categorías lógicas de éste se refleja el mundo.

El lenguaje ideal perfecto lo describió sucintamente nuestro pensador británico de este modo: «En el lenguaje ideal —lógicamente perfecto— se dará siempre una cierta identidad fundamental de estructura entre el hecho y su símbolo. Es decir, siempre habrá una palabra y nada más que una para cada objeto simple, y todo lo que no sea simple será expresado mediante una combinación de palabras, derivada por supuesto de las palabras que se aplican a las cosas simples que lo compongan; una palabra para cada componente simple. Un lenguaje de este tipo será totalmente analítico y mostrará

je <sup>u</sup>n solo vistazo la estructura lógica de los hechos afirmados o negados. Los lenguajes reales no pueden tener esta capacidad lógica perfecta, si han de servir para los propósitos de la vida ordinaria» («Philosophy of Logical Atomism» en *Logic and Knowledge*, Londres, G. Alien and Unwin, 1956, 197 y 198; existe versión castellana con el título *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1960).

Según lo ya indicado, la ambigüedad del lenguaje ordinario proviene del significado de las palabras que nos llega por el conocimiento familiar directo con las cosas y por las reglas sintácticas que, a veces, son propicias para la construcción de frases paradójicas. Por ello, el lenguaje lógicamente perfecto, como se dice en la cita russelliana, debe hacer que las palabras de cada proposición correspondan una por una a los componentes del hecho con el que guardan relación. Se exceptúan, pues, palabras como *o, no, si... entonces*, las cuales tienen una función diferente, por carecer de conexión con la realidad y son palabras que se utilizan para componer oraciones, traduciendo en lógica por *functores*. Se establece, así, una isomorfía semántica: una sola palabra para cada objeto simple, y todo lo que no sea simple será expresado por una combinación de palabras. De manera análoga a como un cálculo lógico posee signos con los que se construyen sus fórmulas y reglas sintácticas, Russell pretende sustituir dichos signos por *palabras*, una para cada objeto simple y añadir la sintaxis de la lógica formal. Tendríamos, entonces, un lenguaje ideal lógicamente perfecto. Desde el punto de vista de la sintaxis, todas las oraciones complejas de este lenguaje ideal lógico perfecto podrían descomponerse en oraciones simples, de modo que la verdad o falsedad de las primeras sería una función de verdad o falsedad de estas últimas, como ocurre en cualquier cálculo lógico. Por tanto, solamente el lenguaje declarativo o asertórico —pequeña porción del lenguaje ordinario— podrá ser apto para hablar de lo que acontece y que

pos dice el estado de las cosas u objetos simples: «esto es blanco», por ejemplo.

Así pues, las oraciones complejas del lenguaje ideal perfecto se construirán uniendo oraciones simples mediante términos de enlace como *o, y, si... entonces*, etc., y se llamarán *proposiciones moleculares* en contraposición a las simples o *atómicas*. El lenguaje, según esto, se descompone hasta sus unidades mínimas no analizables ya en otras más simples. Unas proposiciones así tan sólo podrán describir la posesión de una cualidad por una cosa particular, *un hecho atómico*, un estado de cosas similar al ejemplo citado de «esto es blanco». Hechos levemente más complejos son los que consisten en relaciones diádicas: «eso está junto a aquéllo». El tipo siguiente será el de relaciones triádicas, como el hecho descrito por «esto está entre aquéllo y aquello otro».

Y así sucesivamente. En todo hecho atómico, pues, hay una propiedad o una relación, más una o varias entidades que son, respectivamente, sujeto de aquélla o ésta. A tales entidades, Russell las denomina *particulares*. Lo que en la proposición corresponde a una propiedad es el predicado. Lo que expresa una relación suele ser un verbo, o a veces, toda una frase. Y lo que corresponde a un particular es el sujeto, que tiene que ser un nombre propio, en razón de que la única manera de hablar de un particular es nombrarlo.

Como puede observarse, el análisis de Russell descubre la identidad de la forma lógica entre la proposición o juicio de la mente y su enunciado lingüístico en la oración. Esto le conduce a la afirmación de que el mundo, la realidad está, a su vez, constituida por *hechos atómicos*, o correlatos coincidentes en su estructura con la forma lógica del juicio y de su oración gramatical correspondiente. Se da, pues, una perfecta isomorfía en el lenguaje ideal lógico perfecto entre *hecho atómico, juicio de la mente y enunciado gramatical*. En este último queda reflejado y expresado el ámbito ontológico de la realidad. Por ello, Russell llamó a su teoría *gra-*

*mática filosófica* y a la nueva visión del mundo, *atomismo lógico*. El pensador británico expuso estas ideas en la revista *Monist* XXVIII (1918), 495-527 y XXIX (1919) 32-63, 190-222 y 345-380 que aparecieron en *Logic and Knowledge*.

Aunque algunas veces con puntos de vista diversos y separándose de soluciones lógicas russellianas, Ludwig Wittgenstein expuso de manera más lúcida y sistemática la conexión entre los ámbitos lógicos, ontológicos y lingüísticos en su obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, que puede ser considerada como la gramática filosófica del atomismo lógico.

#### L. Wittgenstein y el «*Tractatus Logico-Philosophicus*»

Al hablar de la personalidad filosófica de L. Wittgenstein no es infrecuente hallarse con textos que le consideran como el «mayor pensador del siglo xx», o, al menos, «como uno de los más influyentes de nuestro tiempo». Esta importancia no ha pasado desapercibida en la filosofía española actual, en la que es ya abundante y notoria la bibliografía que se está publicando en torno a su vida y a su pensamiento. Índice ilustrativo de esta preocupación por Wittgenstein son los estudios de los jóvenes filósofos Muguerza, Hierro-Pescador, Mosterin, Sádaba, los últimos estudios de Arregui o Pilar López, junto a las muchas tesinas que se llevan a cabo en los departamentos de filosofía de las diversas universidades españolas. Realmente, Wittgenstein se ha puesto de moda entre las nuevas corrientes de pensamiento español, aunque dada ya la abundancia de ensayos existentes sobre el tema haya decaído un tanto su interés.

Es algo constante en los escritos sobre este pensador austriaco considerar la evolución de su pensamiento poniendo dos etapas significativas: una, la de *Tractatus*; otra, la de las *Investigaciones filosóficas*. No se

trata, en la consideración de estas dos obras, que haya habido una suerte de ruptura en la filosofía de Wittgenstein. Así parece dejarlo en claro las obras intermedias como la *Gramática filosófica* o los *Cuadernos azul y marrón*, sólo por citar algunas. Se trata más bien de señalar lo característico y diferencial, especialmente en cuanto a la concepción del lenguaje se refiere, que existe entre el punto de partida y el término del pensamiento wittgensteiniano. En efecto, el *Tractatus* concibe el lenguaje como espejo o reflejo del mundo, mientras que las *Investigaciones filosóficas* lo hacen como una actividad natural humana, ineludible, que se ejercita en forma de *juegos*.

Como puede comprenderse, nuestro interés recae por el momento sobre el *Tractatus*. Examinaremos, de forma sucinta introductoria, sus diversas interpretaciones, para después fijarnos más detalladamente en la visión del lenguaje que subyace en él.

#### a) Interpretaciones del «*Tractatus*»

El *Tractatus Logico-Philosophicus* ha sido leído, desleído y, en consecuencia, re-interpretado desde ópticas muy diversas. Principalmente, la anglófona y la vienesa. La primera —quizás la más frecuente— destaca la contribución del *Tractatus* a la filosofía de la lógica, en línea con G. Frege y B. Russell. En este sentido, la figura de L. Wittgenstein viene asociada al Círculo de Viena y a la problemática lógico-neopositivista. Es verdad que nuestro pensador nunca perteneció al Círculo de Viena; sin embargo, ejerció un gran influjo en sus doctrinas y tuvo en él grandes amigos, como F. Waismann. *Tractatus* y Círculo de Viena coinciden en muchos planteamientos. Así, la filosofía anterior constaba —para ellos— de pseudo-proposiciones, al no poderse constituir en ciencia por no ser verificables sus afirmaciones metafísicas. En efecto, las proposiciones de la ciencia o son lógico-matemáticas (analíticas) o son empí-

ricas, necesitadas siempre de verificación experimental. El terreno filosófico en que se mueve el *Tractatus* es el de la moderna lógica simbólica propiciada por G. Frege y sistematizada y desarrollada por B. Russell. Intérpretes destacados de esta lectura del *Tractatus* son W. Schulz, Feibleman, Blanshard y A. Maslow. Este último, incluso, llega a comparar la obra de Wittgenstein con la de R. Carnap. En esta interpretación, cuyo origen parece descansar en el mismo Russell, cobran especial relieve las cinco primeras proposiciones del *Tractatus*, dejando en penumbra las dos restantes.

Algunos autores, dentro de esta visión anglófona, re-interpretan el *Tractatus* desde las *Investigaciones filosóficas*, señalando que aquél es simplemente un juego más de lenguaje, el de la ciencia. Justus Hartnack, por ejemplo, piensa que la filosofía neo-analítica del último Wittgenstein es la que da sentido a todo su pensamiento. Por este motivo, se minimizan las relaciones del *Tractatus* con el neopositivismo, superando la concepción puramente sintaxista y aún semántica de sus lenguajes artificiales para centrarla en el lenguaje común u ordinario. Interpretan a nuestro autor de este modo Urmson, Charlesworth y el ya citado Hartnack, entre otros.

La lectura vienesa del *Tractatus* se fija de manera especial en el ambiente de la Viena natal, donde Wittgenstein pasó los años de su juventud antes de marchar al Reino Unido. Las ideas, la cultura y el contexto social y político de aquella época, no cabe duda, ejercieron gran influjo en su filosofía posterior. Algunos llaman a esta lectura del *Tractatus* «interpretación ética», ya que las personas que más trataron a Wittgenstein insisten en que la ética era el centro de todos sus intereses. Cartas íntimas del mismo Wittgenstein parecen apoyar con fuerza este punto de vista. En esta lectura, la última parte del *Tractatus* adquiere una importancia muy superior a la del tema puramente lógico. Como representante más significativo de esta exégesis puede aducirse a Paul Engelmann, que caracteriza el pensamiento

básico del filósofo austriaco por el propósito de separar la ética de todo basamento intelectual.

Estas dos ópticas interpretativas del *Tractatus* se ven enriquecidas por las de índole marxista (A. Schaff), estructuralista (K. Wuchterl), existencialista (Ferrater Mora), hermenéutica alemana (K.O. Apel), que a veces se realizan forzando un poco el texto wittgensteiniano. A este respecto, conviene no olvidar la exégesis que del mismo texto se lleva a cabo desde la filosofía trascendental (D. Pears, E. Stenius) por la importancia que a ésta se atribuye en los orígenes del planteamiento lingüístico en la filosofía analítica.

Dada la validez, mayor o menor, de estas interpretaciones no es intención nuestra tomar partido por alguna de ellas de forma exclusivista. Con todo, parece oportuno señalar —dentro de la interpretación vienesa— las influencias que Wittgenstein recibe de F. Mauthner en su concepción del lenguaje, tanto por lo que se refiere al *Tractatus* como por lo que se refiere a las *investigaciones filosóficas*. A Mauthner hace alusión el *Tractatus* en su proposición 4.031, al decir en ella, «toda la filosofía es crítica del lenguaje (pero no, en absoluto, en el sentido de Mauthner). Es mérito de Russell haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no debe ser necesariamente su forma real». ¿Quién fue F. Mauthner y cuál fue su obra? ¿Qué ideas suyas influyen en L. Wittgenstein?

#### b) *El lenguaje en F. Mauthner y L. Wittgenstein*

Fritz Mauthner nació en Horitz (Bohemia) y estudió derecho y filosofía en la Universidad de Praga. Sin embargo, su actividad profesional la ejerció como periodista. De aquí que con buena dosis de ironía aceptase ser calificado por sus censores de *aficionado* en los terrenos filosóficos. Con todo, se considera pionero de una nueva problemática superadora de la especulación kantiana. Y es consciente de su originalidad. En efecto, la

afirmación fundamental de la que parte es que la filosofía es teoría del conocimiento, y ésta *crítica del lenguaje*. Por ello, puede afirmar de sí mismo: «si yo fuera ambicioso, expresaría el deseo de ser considerado como profesional de esta nueva disciplina que he *creado*: la crítica del lenguaje» (F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., Berlín, 1901-1903; hay traducción española realizada por J. Moreno Villa con el título de *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Madrid, Daniel Jorro, 1911. La cita propuesta está tomada de la versión española, t. I, P- 12). En este sentido, Wittgenstein sabe y reconoce que su presentación del problema no es original. Subrepticamente lo declara al final del prólogo al *Tractatus*, cuando indica que le resulta indiferente que lo tratado por él haya sido antes pensado por otra persona. Tanto Wittgenstein como Mauthner, por otra parte, están de acuerdo en que su especulación será sólo comprendida por aquellos que hayan tenido pensamientos parecidos o se hayan movido en un ámbito similar.

La concepción del lenguaje mauthneriana influye de forma diversa en el *Tractatus* y en las *Investigaciones filosóficas*. En el primero no de forma tan nítida como en la segunda obra.

Para Mauthner, la «crítica del lenguaje» examina el mecanismo simbólico humano, ya que es en el hombre donde se da la posibilidad de traducir un sistema simbólico dado a otros sistemas. Tal posibilidad pasa siempre por el lenguaje hablado. A este respecto, distingue tres mundos que se podrían calificar mediante los términos «adjetivo», «sustantivo» y «verbal». El mundo «adjetivo» es el del lenguaje humano común u ordinario que da origen a la visión materialista ingenua. El mundo «sustantivo» corresponde al de la metafísica que, como el anterior, fundamenta su realismo en la tendencia filosófica a suponer que, dada una expresión, debe existir una realidad que le corresponda. Por último, el mundo «verbal» connota el conocimiento científico, cuyo

simbolismo tiene su versión filosófica en el nominalismo y el heracliteísmo. La unidad entre estos tres mundos es más bien de orden ideal. A lo sumo, es a semejanza de las ideas kantianas de carácter regulativo. Como puede observarse a la visión simbólica del conocimiento se adviene por la consideración del lenguaje como sistema también simbólico.

Al pertenecer al ámbito del simbolismo, el lenguaje no es más que un conjunto de signos que representan algo. Una suerte de totalidad gráfica en forma de mapa o dibujo que sirve para la vida en el mundo pero que no dice nada de lo que éste es. «Si queremos —afirma— comparar el lenguaje, que no siendo una realidad, es fuerza y obra, con algo semejante, pensamos en los *dibujos*, que por su negrura destacan sobre el papel blanco y no son más que signos» (*Ibid.*, p. 88). En cuanto tales, no revelan la naturaleza de las cosas. «Sería mentecato el individuo que quisiera hacer un viaje de investigación por África, no sobre el terreno, sino sobre un mapa» (*Ibid.*, id.). Mauthner insiste en que el lenguaje no debe nunca ser «reificado». No existe en sí, como realidad. Sólo existen hombres *que hablan*.

Con estos presupuestos parecería que nuestro autor está muy lejos de la concepción especular o reflejo del lenguaje. Sin embargo, en el capítulo IX sobre hablar y pensar afirma taxativamente que el lenguaje es reflejo de la realidad y, por ello, espejo de la cultura. Y cultura significa, para él, todo el recorrido histórico de la humanidad. El lenguaje reflejaría la suma de los recuerdos de la humanidad. Lenguaje y pensamiento se identifican y es, por este motivo, por el que el primero es espejo y reflejo del segundo. La especularidad del lenguaje queda, así, restringida al pensamiento y no abarca a la realidad, dado el escepticismo del que Mauthner hace gala respecto al conocimiento del mundo por parte del hombre. Con todo, existe un lenguaje que recibe trato especial en razón de su eficacia. Es el científico. Mientras que el poeta goza del poder de expresar sentimien-

tos y valores —cosa, por otra parte, de poca utilidad—, el científico describe y afirma hechos que sirven para el dominio de las fuerzas de la naturaleza en beneficio del hombre. Precisamente, para Wittgenstein, es este lenguaje el únicamente válido.

En Mauthner encontramos, pues, las dos ideas fundamentales que subyacen en el *Tractatus* referidas al lenguaje. Por un lado, el lenguaje es reflejo, espejo. Aunque tal característica quede coartada al ámbito de la cultura. Y el significado de las palabras son como un «dibujo». *Bild*, dirá más tarde Wittgenstein con su teoría «pictórica» del significado.

Respecto a las *Investigaciones filosóficas* en las que, según se ha señalado anteriormente, Wittgenstein adopta la concepción naturalista del lenguaje, Mauthner influye en ellas de manera mucho más clara. Por unidad metodológica indicamos aquí las influencias más importantes.

El alfa y la omega de la concepción lingüística naturalista wittgensteiniana son las nociones de juego y de reglas de juego. Estas nociones las encontramos repetidamente en la obra mauthneriana. «El lenguaje —nos dirá— es un medio, algo entre los hombres que llega a ser realmente una regla de juego» (*Ibid.*, p. 78). La actuación de una serie de reglas conduce necesariamente a la actuación de varios individuos, comporta siempre una pluralidad. El solipsismo lingüístico, por ello, es imposible.

La concepción de «regla de juego» no conduce a pensar que el lenguaje tenga contacto alguno con el mundo, sino, más bien, a reconocer que su única función es la de establecer las normas que hagan posible la comunicación. A este respecto, la conversación, el placer de la charla entre amigos, le resulta a Mauthner muy similar a un *juego de dominó*, comparación empleada también por Wittgenstein. En el *dominó*, todo consiste —de modo análogo a lo que acontece en un coloquio con las palabras— en colocar, mientras se pueda, junto a la ficha del contrario una que lleve el mismo número.

Igualmente, tanto para Mauthner como para Wittgenstein, las reglas vienen dadas por los diferentes usos que se dan a los variados juegos y estos usos determinan las reglas mismas. Lenguaje es «uso del lenguaje». Por ello, el camino para realizar una crítica del lenguaje está basado en el análisis riguroso de cada una de las palabras que utilizamos. De esta forma, la «crítica del lenguaje» se desarrolla en el estudio de la gramática y sus relaciones, convirtiéndola en normativa lúdica y pragmática.

Con este breve apunte de las relaciones entre Mauthner y Wittgenstein se ha pretendido hacer desaparecer esa impresión que da el *Tractatus* de ser una suerte de «isla filosófica solitaria», cuya originalidad se deba total y únicamente a la creación del filósofo austriaco. Como podría también acontecer con su *Investigaciones filosóficas*. Desde esta óptica, estamos en condiciones de abordar la doctrina que acerca del lenguaje mantiene el *Tractatus*.

### c) *El «Tractatus» y la concepción especular del lenguaje*

El objetivo que Wittgenstein persigue en su *Tractatus* lo enuncia él mismo en la introducción de la obra: «trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos» (*Ibid.*, p. 29). Estos límites, por tanto, sólo pueden ser trazados en el lenguaje y todo cuanto quede más allá será simplemente «sin-sentidos». El *Tractatus* consta de siete proposiciones fundamentales:

1. El mundo es todo lo que acaece.
2. Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos.
3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.
4. El pensamiento es la proposición con significado.
5. La proposición es una función de verdad de la

**proposición** elemental. (La **proposición** elemental es una función de verdad de sí misma.)

6 La forma general de una función de verdad es:

*[p, 7, N (7)]*

7. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.

Las dos primeras proposiciones revelan la ontología del mundo, su naturaleza o modo de ser. Las cuatro siguientes nos hablan de la lógica y de su expresión por medio de «la proposición con significado». Y la última se presenta como la conclusión definitiva en la que quedan marcados los límites del pensamiento y del lenguaje en tanto en cuanto se identifican con los de la realidad. Así pues, se nos habla del lenguaje, de la lógica y de la realidad no como temas separados, sino como temas relacionados según una isomorfía. Quizás el mejor modo de exponer dicha isomorfía sea contraponiendo la de la filosofía aristotélica con la del *Tractatus*.

La mente humana, para los griegos, se manifiesta en su ejercicio como *nous* y como *logos*. Como *inteligencia* y como *razón*. Como *nous*, ilumina, ve y aprehende lo inteligible de las cosas. Como *logos*, establece conexiones entre conceptos y forma así juicios que, luego, enhebra, según normas que le son connaturales, para realizar el raciocinio. Si la mente humana ve y aprehende lo inteligible de las cosas es porque, de antemano, las ilumina. La visión es imposible sin la luz. Iluminar es colocar en la luz. Poner en evidencia. Para conseguirlo, es preciso que lo envuelto en oscuridad caiga dentro del foco iluminativo y del horizonte visual de la mente. Iluminación, visión y aprehensión intelectual son las tres vertientes en que el *nous* desarrolla su actividad. El objeto de esta actividad es lo inteligible de las cosas. Aquello por lo que la cosa es inmutable y fija en su ser y en su obrar: la esencia metafísica o *sustancia*.

La mente, en cuanto *logos*, ejerce su actividad mediante los *lógoi* o conceptos. Éstos son la representación intelectual de lo inteligible de las cosas, de la esen-

cia o quiddidad metafísica. Por ser de orden intelectual, estos conceptos tienen el modo de ser que les otorga la mente, abstracto y universal. La combinación de conceptos en orden a su ilación para formar juicios y raciocinios son atribuciones propias de la lógica. La mente, como *logos*, opera con las mismas realidades metafísicas, captadas por la mente, en cuanto *nous*. Pero en un orden puramente intencional. Siguiendo esta concepción filosófica, Aristóteles la lleva hasta sus últimas consecuencias relacionando isomórficamente metafísica, lógica y gramática. A la pregunta filosófica original ¿qué son las cosas?, Aristóteles responde con la siguiente tríada:

METAFÍSICA	LÓGICA	GRAMÁTICA
Sustancia -----	Concepto objetivo _____	Nombre sustantivo

En el *Tractatus* esta tríada aristotélica es sustituida por esta otra: *hecho atómico* (metafísica), *figura lógica* (lógica) y *proposición* (lenguaje-gramática). La distancia existente entre estas dos tríadas refleja la distancia existente entre pensamiento aristotélico y pensamiento wittgensteiniano, aunque en ambos se mantiene la concepción especular del lenguaje.

En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, el hecho atómico es la combinación determinada de las cosas u objetos. Éstos son la sustancia del mundo. Lo fijo e invariable, pero también lo incognoscible o, mejor, lo impensable en sí. Lo único que puede conocerse de las cosas u objetos es la estructura de combinación que poseen: el hecho atómico. Su posibilidad de pertenecer a un hecho atómico da la posibilidad de estructura de dicho hecho. El conjunto de los hechos atómicos existentes y no existentes es la realidad.

A esta concepción del mundo corresponde, en el plano intelectual, el de la figura lógica. La figura representa, en el espacio lógico, la estructura o figuración de las cosas. Es, por ello, modelo de la realidad. Los elementos de la figura están en ésta en lugar de las cosas



u objetos. Y la figura consiste en esto: en que sus elementos están combinados uno respecto a los otros de un modo determinado. Pero la figura representa la realidad. O mejor, la forma de ésta: una posibilidad de existencia o no existencia del hecho atómico. Por esto, para conocer la verdad o falsedad de una figura lógica ha de compararse con la realidad. Ha de *verificarse* o hacerse verdadera. Ha de *falsificarse* o hacerse falsa. Cuando la configuración lógica concuerda con la estructura de un hecho atómico existente, es verdadera. Cuando no concuerda, es falsa.

El lenguaje, en la proposición, expresa el pensamiento haciéndolo perceptible a los sentidos. Expresa, pues, la figura lógica de los hechos. Por esto, los elementos del signo proposicional corresponden a los elementos del pensamiento y su articulación refleja la configuración lógica. Wittgenstein denomina a los elementos del signo proposicional «signos simples» o «nombres». Según sucedió en la configuración lógica, los nombres no indican *qué son* las cosas, sino *cómo son*. A la configuración de los signos simples en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de las cosas. El signo proposicional no es la estructura de las cosas. Y si las representa es porque representa su configuración lógica. Como en el triángulo tan conocido de Ogden y Richards, la figura lógica ocupa, para Wittgenstein, la cúspide de una pirámide triangular, cuyos ángulos laterales están formados por la estructura del hecho atómico y por la estructura de la proposición. Hecho atómico y proposición se corresponden, por decir relación común a la figura lógica.

Esta correspondencia isomórfica triádica podemos de manera plástica dejarla reflejada cotejando las siguientes afirmaciones del *Tractatus*:

- *Sobre la realidad*: «El mundo es todo lo que acaece» (1). «Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos» (2).

- *Sobre la lógica*: «La figura presenta los estados de las cosas en el espacio lógico» (2.11). «La figura es un modelo de la realidad» (2.12.). «La figura lógica puede figurar el mundo» (2.19). Y, por último, «la lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo» (6.13).
- *Sobre el lenguaje*: «Llamo signo proposicional el signo mediante el cual expresamos el pensamiento. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo» (3.12). «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (5.6). Y, «la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites» (5.61).

De esta isomorfía vertebral sobré la que Wittgenstein construye su pensamiento, sobresalen dos aspectos. Uno denuncia explícitamente la no significación de la metafísica aristotélica y, en general, de toda metafísica abstracta. El motivo radica en la diversa concepción del ser que tiene Wittgenstein respecto a Aristóteles. Mientras para éste el ser es fundamentalmente *sustancia*, para aquél es algo cuántico, pura estructura relacional, perceptible por los sentidos. El otro aspecto, en consecuencia, niega la capacidad de la mente para la intuición de esencias o quididades. El *nous* aristotélico, así, se sacrifica en el *Tractatus* en aras del *logos*, de la pura función operacional lógica de la mente. La inteligencia queda reducida a mera razón y la esencia o sustancia a mera estructura física, a «combinación de objetos». En ambas filosofías, sin embargo, se patentiza la concepción especular o reflejo del lenguaje. Éste expresa el concepto y el concepto posee, como contenido intencional, la realidad. Si el concepto capta la realidad como sustancia, el lenguaje reflejará este fenómeno por medio del pilar básico del «nombre sustantivo». El adjetivo calificativo, aquí, lo indica todo. Pero si la mente aprehende la realidad sólo como «combinación de objetos simples,

inalizables», su expresión mínima será la *proposición* y no el nombre sustantivo. Y cada oración en gramática pasará, a su vez, a convertirse en el nuevo pilar fundamental del lenguaje. Dado que lo común entre realidad y lenguaje es la *forma lógica*, queda en todo momento expedito el camino para la construcción de un lenguaje ideal lógico perfecto que plasme especularmente nuestra visión de la realidad. En definitiva, da igual captar la realidad en sí que captarla a través de su espejo, del lugar donde se refleja nítidamente: el lenguaje.

### Cuaderno de bitácora

Mientras que la naturaleza es muda y el reino animal es pura comunicación instintiva, únicamente el hombre es *expresión que dice*. Expresión, por tanto, *dialógica*. En efecto, la naturaleza es mera expresión expuesta. Toda ella es *exposición*. Su interioridad y su periferia coinciden. Nada hay dentro de su ser que no esté «ex-puesto». Si partimos una piedra, cualquiera de sus partículas posee el mismo constitutivo esencial. Es toda piedra. El reino animal, en cambio, añade a la pura exposición de su expresión *un* sentido, pero sin capacidad comunicativa dialógica. Y esto es así porque carece de conciencia interior de su propia expresión. No es palabra «para sí mismo» y, en consecuencia, no es palabra para los demás. No espera respuesta alguna. La hormiga no dialoga con las otras hormigas para indicarles el camino hacia el lugar donde se encuentra el alimento. Simplemente segrega una composición química, cuyo olor atrae a las compañeras y sirve de brújula orientadora en la búsqueda del alimento. La mirada de los animales denuncia la inmensa tristeza de ser pura visión del otro, sin conciencia de su propia visión interior expresiva. Y, por ello, es una suerte de diálogo abortado ya desde sus inicios. El ser del reino animal está vertido totalmente hacia fuera, sin poseerse a sí mismo, sin

ser dueño de su interioridad y, en consecuencia, sin capacidad de reflexión. Su modo de ser carece del privilegio de la comunicación, de la donación y entrega de sí mismo. Para comunicar, donar o entregar a otro algo, se debe ejercer dominio y propiedad sobre ese algo. Al no ser dueño de su expresión, ésta se reduce al único sentido de su «estar expuesta a los demás», a dejarse aprehender y apresar por ellos. El instinto es su único proyecto de vida (sentido) sin ulteriores posibilidades. Por este motivo, el reino animal es un misterio inextricable en el que la seguridad del reino vegetal intenta rozar en él la aventura del espíritu que posee su propia interioridad, sin lograr alcanzarla ni llevarla a cabo nunca.

El hombre supera las situaciones anteriores, porque la palabra original fundante se hace en él consciente de su constitución expresiva. Y deja, así, de ser mera exposición hacia fuera. Es receptáculo expresivo que se posee a sí mismo, con capacidad, por ello, de reflexionar y de convertirse a su interior. Su hábitat no está subyugado por lo exterior, sino que goza de auto-dominio y, por tanto, de libertad comunicativa. El instinto deja, en el hombre, paso al espíritu en expresión comunicativa carnal. Y la exposición de ésta a los demás cae ya en el ámbito de las relaciones libremente asumidas. El hombre, palabra radical, elige, para su manifestación, diversidad de palabras. Su exposición la realiza por medio de palabras libres que nunca agotan su capacidad expresiva. El hombre es una palabra religada al Origen que la ha pronunciado, que a su vez se dice a sí misma en el tiempo, pero nunca del todo.

La donación, la libre entrega de sí mismo, es únicamente posible en el ámbito del amor. Por esta razón, la palabra que dice es diálogo, conversación. Y el diálogo y conversación genuinos exigen para verificarse en toda su amplitud un *mínimum* de comprensión. Una pequeña llamarada, al menos, de amor. Entonces, el sentido de la palabra será un sentido con-sentido en la tarea

común coloquial. Acontece en esta tarea común coloquial que la palabra pronunciada, al ser acogida por otro, cobra en él significado y sentido. En el otro queda reflejada lo que ella es. Cada hombre, así, se contempla en sus semejantes y, en la medida en que se contempla allí a sí mismo, pierde parte de su misterio significativo. La palabra, el lenguaje, se transforma en una suerte de espejo en el que es posible la hermenéutica del ser del hombre. La palabra pronunciada es reflejo e impronta de su constitutivo ontológico.

El itinerario bibliográfico que ha dado soporte a las anteriores reflexiones y al tema del lenguaje como reflejo es muy abundante. Para nuestro propósito, sin embargo, bastan algunos títulos relevantes, dignos de una lectura pormenorizada. Algunos de ellos han sido ya anotados. En concreto los que se refieren a la versión del lenguaje, concebido especularmente, en la gramática de los lingüistas. Para el apartado de su versión moderna en B. Russell y L. Wittgenstein, además de la bibliografía allí citada, pueden leerse con fruto los libros que a continuación indicamos.

En primer lugar, en relación con B. Russell, el librito de R.J. Clack, *La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell*, Valencia, Fernando Torres, 1976. En él se plasma con bastante exactitud y corrección la singladura russelliana en torno a la problemática del lenguaje. Está dividido en tres capítulos, en los que se detallan la búsqueda de una forma lógica en que coincida la realidad y el lenguaje, el análisis reconstruccionista con la teoría de las descripciones y, por último, la crítica a la filosofía del lenguaje que se ha hecho posteriormente al pensador británico. Crítica que recae sobre la teoría de la familiarización, la doctrina de la forma lógica y el análisis filosófico como elucidación de la estructura ontológica. También, el mismo B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1970, ayuda a tener una visión más correcta del ámbito epistemológico en que se mueve la visión russelliana.

En relación con L. Wittgenstein, dos obras indispensables introductorias serían las de Max Black, *A Companion to Wittgenstein's «Tractatus»*, Londres, Cambridge University Press, 1964 y G.E.M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson & Co., 1959, de las que, por desgracia, no conozco traducción al castellano. Hago apunte de estas dos obras por su importancia para la exégesis adecuada del pensamiento del *Tractatus*, contraviniendo, por esta vez, el criterio de citar únicamente literatura sobre el tema en su versión castellana. Como sucedáneo de estas dos obras, puede sin embargo servir la de H.O. Mounce, *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, editada en los brevarios de pensamiento por Tecnos, Madrid, 1983.

Para un primer contacto con el pensador austriaco son recomendables el estudio de D. Pears, *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973, y la obra que recoge los ensayos de varios autores *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966. Pears, después de una introducción sobre el carácter general del pensamiento de Wittgenstein, expone a grandes rasgos sus ideas fundamentales sobre el lenguaje, tanto las del *Tractatus* como las de las *Investigaciones filosóficas*. *Las Filosofías de L. Wittgenstein*, con este mismo núcleo temático, está dividida en dos partes: el hombre (I) y su pensamiento (II). Se completa con una tabla cronológica y una breve nota bibliográfica a cargo de Ricardo Jordana. Mientras la introducción se debe a Ferrater Mora, la primera parte recoge un esquema biográfico de nuestro pensador realizado por G. Henrik von Wright y la evocación que del mismo hace Norman Malcolm. La segunda parte pertenece toda a David Pole y en ella se describe el pensamiento del último Wittgenstein.

Una visión de la panorámica general, dentro de la que ha de ubicarse al pensador austriaco, la encontramos en las obras: F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCE, 1973 y A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus,

**PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE:  
LA CONCEPCIÓN NATURALISTA**

1974. En la primera, F. Waismann se nos muestra como uno de los más importantes contactos que Wittgenstein tuvo con el Círculo de Viena, por medio del cual ejerce su influjo. La obra de Janik en colaboración con Toulmin es quizás lo mejor y más amplio de todo lo escrito en torno al contexto en donde se suscitó y desarrolló la problemática wittgensteniana.

Nuestra singladura bibliográfica podemos cerrarla con la lectura de K.T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975 y la obra recientemente publicada de Pilar López de Santa María Delgado, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder, 1986. Fann, en su estudio, intenta mostrar el concepto de filosofía de Wittgenstein contrastando los dos grandes períodos por los que pasó. Pilar López, en cambio, se propone mostrar la concepción antropológica que subyace tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones* vía lenguaje. Por último, dado que toda filosofía debe asimilarse no sin cierta dosis de escepticismo, conviene leer a C.W.K. Mundle, *Una crítica de la filosofía lingüística*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1975. Mundle piensa que la filosofía lingüística es un camino aberrante del pensamiento y le aplica el mismo análisis que ella hace a la metafísica y a la filosofía transcendental. Pretende con desenfado liquidar el movimiento analítico, para que la indagación filosófica regrese a las tareas en que ha venido ocupándose por 2.500 años.

La concepción naturalista del lenguaje recoge la larga tradición gramatical que deriva de la Escuela de Pérgamo y que tuvo su principal influjo en los siglos II y I a.C. Según esta tradición, el uso popular del lenguaje está por encima de cualquier normativa que quiera imponerse para «hacerlo correcto».

El hombre es, por antonomasia, vida. Acción. Y sus coordenadas condicionantes son la necesidad y la circunstancia. Movido por ellas, el hombre realiza múltiples actividades: pasea, come, juega, caza. Para cada necesidad y circunstancia, él tiene adecuada respuesta. Entre las actividades naturales que el hombre realiza se encuentra el lenguaje. Con el lenguaje, el hombre manda, implora, reza, describe aspectos de un objeto o sus medidas, formula hechos o presenta resultados de una experiencia. Además, el hablar es una actividad natural ineludible para el hombre. Puede cantar o no cantar, labrar la tierra o no. Pero no puede jamás dejar de hablar. Ningún sistema artificial de signos, por muy perfecto que sea, puede sustituir al lenguaje.

Tomando como punto de partida esta visión naturalista del lenguaje, la corriente de pensamiento analítico

inglés ha elaborado y desarrollado su filosofía del lenguaje ordinario o común siguiendo dos líneas maestras. La primera está vinculada a la persona de L. Wittgenstein y a la enseñanza que llevó a cabo en la década de los treinta en Cambridge y que posteriormente recoge sus *Investigaciones filosóficas*. La segunda tiene sus raíces y evolución en Oxford. Aquí encontró terreno propicio y se manifestó con características inconfundiblemente locales. No es fácil determinar con exactitud y certeza hasta qué punto L. Wittgenstein influyó en la línea oxoniense. Pero puede afirmarse, sin razonable duda, que por lo menos no tuvo influencia en determinados pensadores de Oxford. Así, por ejemplo, no la tuvo en J.L. Austin.

No se trata, aquí, de hacer historia de la filosofía neoanalítica inglesa sino de presentar sus ideas fundamentales sobre el lenguaje ordinario. Para ello, hemos escogido como autores representativos de esta temática a L. Wittgenstein, J.L. Austin y J. Searle.

## L. Wittgenstein y el lenguaje ordinario

«Desde que empecé de nuevo a ocuparme de filosofía... me he visto obligado a reconocer graves errores en lo que escribí en aquel primer libro» (*Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, p. X). El primer libro a que nuestro pensador se refiere es el *Tractatus*. ¿Cuáles son estos *graves errores*? No ciertamente su concepción de la filosofía como actividad elucidadora y clarificadora ni el hecho de que es en el lenguaje donde aparecen y complican los problemas filosóficos. Son estas dos ideas básicas que sirven de hilo conductor de toda la trayectoria filosófica del pensador austriaco. Los *graves errores* a que se hace alusión en el pasaje citado se refieren al método utilizado en el *Tractatus* y a la concepción especular del lenguaje que en él estaba subyacente. En efecto, el *Tractatus* sigue los métodos de construcción

teorética tradicional, aunque al final tenga que abandonar la escalera construida. Métodos que deben ser repudiados y ser sustituidos por los que podríamos describir adecuadamente como de índole dialéctica. Y la concepción especular del lenguaje debe, a su vez, reemplazarse por la naturalista, dado que el ámbito ontológico no es posible descubrirlo por el análisis de las formas lógicas ni de las lingüísticas. El lenguaje no es un espejo de la realidad. Simplemente es un instrumento para el desarrollo de la vida del hombre. Pensamiento y lenguaje son, ante todo, conducta humana y, en consecuencia, pertenecen al ámbito de la *praxis*. La triple división de la semiótica en sintaxis, semántica y pragmática que, en el neopositivismo lógico, ponía su énfasis en el aspecto sintáctico, ahora se hace descansar sobre la pragmática. Sintaxis y semántica dependen de la pragmática.

El pensamiento del último período filosófico wittgensteiniano, como ya se ha observado repetidamente, se encuentra plasmado en su obra *Investigaciones filosóficas*. Dividida en dos grandes partes, la primera —la más extensa— recoge el contenido de un manuscrito comenzado en 1936 y terminado en 1945. Está redactado en párrafos numerados. La segunda parte fue escrita entre 1947-1949 y abarca una suerte de catorce meditaciones de las que sólo una pequeña proporción versa sobre el lenguaje. Mientras la primera parte se cita indicando el número de los párrafos, la segunda se suele citar por las páginas de la edición bilingüe alemana e inglesa.

La especulación de Wittgenstein sobre el lenguaje abarca directamente en esta obra los párrafos 1-108, 198-242, 316-427 y 491-653. Otros temas de la primera parte se refieren a la filosofía en sí misma considerada (109-133), al conocimiento humano (134-197), a las sensaciones (243-315) y a las relaciones entre pensamiento y realidad (428-490).

En los párrafos 1-108 se habla del uso de las palabras como su significación y se compara al lenguaje con

las reglas de un juego. Metodológicamente, el tema del significado será tratado en toda su amplitud dentro del ámbito deontológico del lenguaje. También, por ello, la doctrina del significado como «uso de las palabras», a la que hace alusión en estos párrafos Wittgenstein. En razón de su unidad indisociable con la teoría general lingüística, es conveniente, sin embargo, señalar aquí algunos puntos fundamentales de esta doctrina del significado.

El pensador austríaco toma como punto de partida la idea agustiniana de que las palabras individuales en un lenguaje nombran objetos. El objeto que representa la palabra, por tanto, es su significado. Tal visión gramatical semántica es, para las *Investigaciones filosóficas*, algo insostenible, dado que existen muchas palabras a las que no corresponde objeto alguno, como *pero*, *o*, *cinco*. Íntimamente unida a la concepción agustiniana del lenguaje, se encuentra la suposición de que el significado de una palabra sólo puede realizarse de manera «ostensiva» o por medio de una explicación verbal. Si se examina esta última, se observa que no permite avanzar en la intelección semántica, ya que nos lleva de una expresión verbal a otra. Lo máximo que puede conseguirse con este procedimiento es la construcción de un diccionario, en donde se remite de una palabra a otra. Parece, entonces, que el significado de una palabra únicamente depende de la *ostensión* o referencia al objeto que menta. El significado de «silla» es el *objeto silla*. El aprendizaje del significado de las palabras, por este motivo, guarda relación a un contexto particular. Según sea el contexto particular será su significado. Así, a título meramente ilustrativo, sucede con todos los términos equívocos: «león» puede referirse a un animal, a una ciudad, a una constelación del zodiaco o a una persona. Depende todo del contexto en que se pronuncie. Con ello, se pone de relieve que es el *uso* en un contexto o juego determinado del lenguaje donde la palabra cobra significación. Los contextos en donde *juega* la pa-

labra o se *usa* de determinada manera son múltiples. Wittgenstein describe con detalle lo que él llama *juego de la denominación*. Supongamos que se está construyendo una casa. Desde el andamio, el albañil dice a su peón: «ladrillos». Éste, ante la palabra, hace un conjunto de acciones. Llena de determinados objetos su carrito y se los iza. El significado «ladrillos» será el *uso* que de dicha palabra hace el peón. De aquí la conocida frase que Wittgenstein repetía a sus alumnos: «no preguntéis nunca por el significado de las palabras. Preguntad por el “uso” que de las mismas se hace».

Según lo expuesto, una de las tesis fundamentales de las *Investigaciones filosóficas*, entrañablemente unida a la negación de cualquier transfondo esencialista en la actividad del lenguaje, es la del pluralismo lingüístico. Se dan innumerables juegos de lenguaje. Esto nos conduce, como de la mano, a preguntarnos por el juego. Por la visión del lenguaje, en cuanto se ejercita en forma de juego (*Language-Game, Sprache-Spiele*).

¿Qué es un juego? ¿Qué sentido tienen en él las reglas? Ante todo, existen juegos ya inventados que se reciben por tradición y otros nuevos que van surgiendo con el tiempo. Ambas clases de juego poseen un denominador común: no pueden ser refutados. Uno puede no estar de acuerdo con el fútbol o el ajedrez, no gustarle estos juegos. Pero sería absurdo que, por ello, pretendiera probar su *verdad o falsedad*. O que pretendiera, por ejemplo, jugar al fútbol con la mano o moviera en el ajedrez los alfiles como los caballos y éstos como la reina. Acabáramos diciéndole que se atuviera a las reglas del juego o que se inventase otro. Esto nos lleva a concluir que lo que constituye propiamente un juego son sus normas o reglas y que éstas pueden o no aceptarse, pero nunca ser cambiadas so pena de acabar con *este juego* en aras de *otro*.

La lengua está constituida por infinito número de juegos. Y en cada uno, las palabras tienen un sentido y un significado: el que les da el contexto. Si aplicamos estas

consideraciones a la filosofía tradicional, el grave error cometido por ésta consistió precisamente en confundir contextos. En jugar unos juegos de lenguaje con las reglas de otro: el científico, por ejemplo, con las reglas del metafísico. No es de extrañar, pues, que Wittgenstein defienda que la función de la filosofía es de índole clarificadora.

El lenguaje, concebido de manera naturalista a modo de herramienta que se utiliza según multiplicidad de juegos, es descrito por el pensador austriaco mediante metáforas diversas. Las más importantes son: una caja de herramientas con diversidad de piezas, cada una con un uso determinado dentro del contexto funcional para que sirven; la cabina de una locomotora con todos los mandos que poseen finalidad distinta; una ciudad formada por barrios antiguos y nuevos con diversidad de caminos que guardan relación siempre con sus respectivos espacios locales.

Siguiendo estas disquisiciones, los párrafos 198-242 indican cómo el significado de las reglas del juego lingüístico se adquieren mediante ejemplos y por entrenamiento. Lo que posibilita el aprendizaje de una regla consiste en el hecho de que el seguirla lleva consigo una regularidad en la conducta. Actuar en conformidad con una regla es repetir la misma acción, siempre que se presente dicha regla. Si se hace así, uno se encuentra en el ámbito de lo *correcto*. De lo contrario, caería en la *incorrección*. La posibilidad de aprender a usar *correctamente* una regla exige una técnica, un adiestramiento. «Comprender una oración —dice Wittgenstein— significa comprender un lenguaje. Comprender un lenguaje significa dominar una técnica» (párrafo 199). Podría afirmarse que un lenguaje es una práctica compleja compuesta de un gran número de prácticas. El lenguaje consiste en *múltiples juegos de lenguaje*, cada uno con sus convenciones, con sus usos.

En los párrafos 316-427, Wittgenstein expone la relación entre pensamiento y lenguaje. Éste no representa

a aquél, ni tampoco sus procesos, aunque la actividad de ambos no pueda ser separada. El pensamiento es, como el lenguaje, una conducta. Una forma de vida. Por otra parte, el lenguaje privado carece de sentido y la palabra *yo* resulta superflua.

En último lugar, el pensador austriaco trata también del lenguaje y su relación con las operaciones mentales (párrafos 491-653) que son temas, en este punto de nuestra exposición, de menor relevancia. En dichos párrafos se analizan operaciones mentales como «creer», «esperar», «reconocer», «querer», entre otras.

Éstas son fundamentalmente las ideas de nuestro pensador acerca del lenguaje. No extraña, por ello, que se origine en sus discípulos una tendencia general a volver a la inmediatez del lenguaje cotidiano y a la descripción del comportamiento lingüístico de cada día. Esta tendencia, de manera un poco simplificadora, puede ser ubicada en los dos focos culturales más importantes del Reino Unido: Cambridge y Oxford. El pensamiento filosófico de Cambridge se caracteriza por su ortodoxia en llevar a la práctica el programa clarificador del maestro, aplicándose de forma continuada a la *disolución* de problemas filosóficos diversos. Esta tarea, como es evidente, adquiere índole terapéutica. Por lo menos, en algunos autores importantes. Tal es el caso de Artur John T.D. Wisdom. En este aspecto, es significativo el título de su obra más importante: *Filosofía y psicoanálisis* (*Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford, Basil Blackwell, 1953).

La filosofía, en cambio, vigente en Oxford después de la segunda guerra mundial se ha centrado en el lenguaje ordinario sin el propósito terapéutico clarificador *disolvente* de problemas filosóficos. Intenta, más bien en su tarea, *resolverlos* mediante el análisis del lenguaje. Ciertamente, el pensamiento oxoniense tiene estrechas connivencias con la doctrina de Wittgenstein, pero, según se ha indicado ya, es difícil determinar con exactitud hasta qué punto depende de ella. Con frecuencia, se

acusa a la analítica oxoniense de una cierta sacralización del lenguaje ordinario —populismo de Oxford— en cuanto lo propone como paradigma de explicación para los problemas filosóficos que se planteen. Y esto en un doble sentido: porque da respuesta adecuada a las dificultades y porque concluye sobre la verdad o falsedad de una teoría. Así, partiendo del uso real de las palabras, por ejemplo «mesas», se llega a la afirmación de que *las mesas existen* y que, por tanto, la doctrina gnoseológica realista es verdadera y la idealista es falsa. En efecto, ¿qué sentido tiene hablar de la no-existencia de mesas o de que son puros fenómenos de conciencia, cuando el uso del lenguaje ordinario prueba todo lo contrario?

Conviene, para terminar esta sucinta exposición, destacar dos consecuencias de indiscutible importancia, derivadas de la doctrina de las *Investigaciones filosóficas*. La primera muestra la vía de superación, para el significado, del principio de verificabilidad. No puede alzarse este principio con el monopolio semántico y en su virtud declarar las proposiciones metafísicas y, en general, todas las filosofías, carentes de significado. El análisis del lenguaje ordinario exigirá a cada ámbito —ontológico, científico, religioso, o, incluso, poético— que indique las *reglas o el uso* que hace de las palabras. Esto es, precisamente, aquello a lo que algunos discípulos de Wittgenstein han dedicado su quehacer filosófico. Por ejemplo, S. Toulmin se esfuerza por *regular* el discurso moral y el de los conocimientos físicos. De hecho, el mismo principio de falsabilidad, ideado por K. Popper, sigue la línea wittgensteiniana, ya que únicamente sirve como criterio de demarcación para indicarnos cuándo una proposición es empírica y cuándo no. La segunda consecuencia importante afecta a la problemática de la verdad. Ésta queda eliminada o *disuelta* en el pensamiento de Wittgenstein. En efecto, un juego no es ni verdadero ni falso. Simplemente, se juega o no se juega. Todo interrogante que caiga fuera de su

ámbito no tiene sentido. No cabe preguntar por él. La verdad queda sustituida, a lo sumo, por el concepto de «corrección». Las reglas del juego se usan o no se usan «correctamente». La verdad será, en nuestro caso, su «corrección práctica».

### **John L. Austin y la «fenomenología lingüística»**

Nacido en Lancaster en 1911, J.L. Austin es, a pesar de su prematura muerte a los 49 años, una de las figuras más relevantes de la filosofía del lenguaje común defendida por la neanalítica de Oxford. En esta Universidad inglesa se matriculó como estudiante en 1929 y continuó como profesor de filosofía moral desde 1952 hasta 1960. Su obra escrita no fue muy extensa y ha sido recogida y publicada con carácter postumo por J.O. Urmson y G.J. Warnock en los dos volúmenes que llevan por título *Philosophical Papers* y *How to Do Things with Words*. La primera edición de *Philosophical Papers* está llevada a cabo por Clarendon Press, Oxford, 1961 y contiene las conferencias que sobre teoría del conocimiento dictó Austin en las Universidades de Oxford y de California en 1947. Una segunda edición de esta misma obra fue hecha en 1970, en Oxford mismo y por su University Press, enriqueciéndola con dos ensayos en torno a la bondad y felicidad en la ética de Aristóteles. En 1962, preparada por J.O. Urmson, University Press de Oxford edita la obra *How to Do Things with Words* de la que en 1965 hace una segunda reimpresión Clarendon Press.

Hasta la segunda guerra mundial Austin es conocido en los ambientes universitarios oxonienses por sus conocimientos de la filosofía griega, especialmente la de Aristóteles, y por su dominio de la obra leibniziana. Pero inmediatamente después de la guerra abandona este contexto clásico de pensamiento, y adquiere celebridad por un nuevo tipo de investigación filosófico-lingüística que



reconduce el método del segundo Wittgenstein hacia un estilo y unas preocupaciones más acordes con la mentalidad inglesa. Años antes había intentado hacerlo J. Wisdom, aunque con menos profundidad y sutileza.

A pesar de que Austin rechazó siempre conceder valor absoluto al uso ordinario de las palabras, sostenía, sin embargo, que dicho uso era punto de partida insustituible en la labor analítica. Y esto no porque la filosofía estuviera interesada en el lenguaje común por él mismo, sino porque por medio de su análisis era posible llegar al centro de muchos problemas filosóficos y clarificarlos. Por este motivo le agradaba sustituir la terminología que calificaba su quehacer como «filosofía analítica» por la de «fenomenología lingüística» ya que su tarea analítica se ocupaba de recoger los fenómenos y las vivencias ligadas al «uso común del lenguaje». Todo uso anormal y aberrante del mismo no garantiza la comunicación eficaz entre la gente. Se comprende, por ello, el lugar privilegiado del lenguaje común respecto de los demás lenguajes.

El lenguaje común u ordinario, con todo, no es algo totalmente perfecto. Se necesitan clarificar muchas de sus expresiones. De aquí que se precise un análisis que someta a examen unas veces un grupo de oraciones, otras veces, otros; unas veces, sus usos iguales y otras, diferentes, según los contextos. Esto se realiza mediante catalogaciones y comparaciones que arrojan poco a poco luz en el campo del lenguaje ordinario dentro del que se define nuestro mundo fenoménico. A este respecto, afirma Austin: «ciertamente hay una gran cantidad de usos de lenguaje. Es más bien una pena el que la gente tienda a invocar un nuevo uso del lenguaje siempre que se sienten inclinados a hacerlo, para que les ayude a salir de éste, de aquel o del otro bien conocido enredo filosófico; necesitamos más de un entramado en el que discutir estos usos del lenguaje; y también creo que no debiéramos desesperarnos tan fácilmente y hablar, como tiende a hacer la gente, de los *infinitos* usos

del lenguaje. Los filósofos hacen esto cuando han enumerado tantos como, digamos, diecisiete; pero incluso si hubiese unos diez mil usos del lenguaje, seguro que podríamos enumerarlos todos con tiempo. Esto, después de todo, no es mayor que el número de especies de escarabajo que los entomólogos se han tomado de la molestia de enumerar» (J.L. Austin, *Ensayos filosóficos*, trad. A.G. Suárez, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 218).

Para desarrollar esta ímproba tarea analítica, Austin propiciaba la colaboración entre filósofos, gramáticos y estudiosos de diversas especialidades cuyo resultado sería una suerte de «ciencia general del lenguaje», capaz de sustituir en su menester a la filosofía. O de suplantarla, al menos, en alguna de sus áreas.

La contribución que nuestro pensador intentó dar a esta «ciencia del lenguaje» está constituida por análisis, independientes entre sí, de expresiones determinadas. Por ejemplo, las que afectan a la percepción, al examen de las mentes de otras personas, o a la palabra «verdad». Entre estos análisis cobra relevancia importante el dedicado a las expresiones que conllevan *excusas* y, sobre todo, el que se refiere a enunciados que constatan un hecho o describen una situación concreta de las cosas (*Constative Utterances*) y a enunciados que por el mero hecho de ser proferidos suponen automáticamente la realización de un acto (*Performative Utterances*). En tales análisis conviene, pues, centrar nuestra atención.

#### *Alegato en pro de las excusas*

Al tipo de enunciados que comportan excusas destina Austin un ensayo recogido en *Philosophical Papers* (pp. 123-152) con el título «A Plea for Excuses». Las expresiones de *excusa* cobran gran importancia en la vida social cotidiana y su análisis nos conduce de manera principal a la clarificación de aspectos éticos de nuestra conducta humana.

¿Qué significa «dar excusas» a otra persona por algo que se ha hecho? Una expresión excusatoria supone siempre la comisión de un acto incorrecto, no debido. Ante esta situación, quien se disculpa puede adoptar dos actitudes que quedan reflejadas en su lenguaje. Primera: pedir excusas, intentando justificar que su acción no ha sido incorrecta o indebida como la otra persona cree. En esta actitud se acepta la responsabilidad, pero no la malicia del acto llevado a cabo. Segunda: asumir llana y lisamente la realización del acto, pero disculpándolo con atenuantes. Fue «sin darse cuenta», «sin mala intención»), «por descuido», quizás. Aquí, a pesar de haberse dado una conducta incorrecta, su autor no se siente responsable de la misma. Hay, pues, que distinguir en esta doble situación los enunciados excusatorios que implican *justificaciones* de los que meramente denotan excusas. Todo esto nos retrotrae a algo previo: la comisión del acto en sí. O lo que es igual, al análisis de la expresión «hacer algo», ya que no pueden ser identificadas del mismo modo una acción, en cuya excusa se da una justificación de la que se da una mera «excusa». Este nuevo análisis lingüístico no resulta fácil. El motivo radica en que, con frecuencia, englobamos dentro de un mismo marco los diversos contenidos a los que se extiende el «hacer una acción». Y lo que es peor, asimilamos estos contenidos a actos de comprensión fácil y obvia. «Hacer una acción» puede referirse por igual a echar una carta al correo, mover una mano, o encender una cerilla. Algo parecido acontece también con la categoría metafísica de «cosa», en la que ubicamos antes la mar de dispares. ¿Es estornudar una acción? ¿O lo es respirar, o ver, o dar jaque mate, o cada una de otras innumerables cosas? En definitiva, ¿qué tipo de verbos y qué uso de los mismos puede sustituir la expresión «hacer una acción»? Por otra parte, se necesita además en este nuevo análisis darnos cuenta de que incluso las acciones más simples no lo son tanto, pues en ellas intervienen también las intenciones, las convenciones, los

motivos. La maquinaria interna de nuestra conducta es altamente complicada e importa información, apreciación de la situación, invocación de principios, planificación y control de la ejecución, entre otras cosas.

El análisis de Austin patentiza que las acciones que exigen excusas no son de tipo idéntico, sino radicalmente diferentes y que afectan de algún modo a ciertos aspectos éticos. Igualmente patentiza que no toda excusa es apta para ser utilizada con un verbo cualquiera. Por contraste, además, la situación de conducta incorrecta o indebida que precisa ser disculpada ilumina y clarifica el ámbito de la praxis normal.

Como puede observarse, este método austiniano selecciona en el campo del lenguaje ordinario aquellas expresiones que son, por la multiplicidad de sus usos, idóneas para arrojar luz sobre determinados problemas que se le plantean al hombre. No todas las expresiones sirven para todos los contextos. De aquí, la necesidad de la precisión y perfección que debe adquirirse en el manejo de las palabras. El diccionario, bien utilizado, puede servir de ayuda inmejorable. Y, por otro lado, el estudio en grupo de ciertas expresiones en sus correspondientes y diferenciados contextos enriquece el análisis ofreciéndole muchas más posibilidades interpretativas de las que no podría dar cuenta la labor de una sola persona. Se trata, pues, de buscar «un buen terreno para *trabajo de campo* en filosofía», que sería deseable después trasladarlo a otras dimensiones, como la estética, por ejemplo.

Dos obstáculos, sin embargo, entorpecen la tarea analítica: el de la *usanza laxa* (o divergente o alternativa) y el de la *última palabra*. Tales obstáculos corresponderían al siguiente enfoque interrogativo: ¿decimos todos las mismas, y sólo las mismas, cosas en idénticas situaciones o lo que decimos difiere en razón de las diversas usanzas que se hace del lenguaje?, y ¿por qué habría de ser lo que todos decimos ordinariamente la única o la mejor o la *definitiva manera* de expresarlo?

El análisis de la primera cuestión nos lleva a configurar situaciones idénticas en las que se dan expresiones con *usanza* diferente por parte de las personas. Se trata de un uso *laxo* del lenguaje. Incluso, a veces, donde uno emplea palabras con sentido *X*, otro le otorga un sentido *Y*. Estamos ante una *alternativa* semántica. En el caso de la *usanza laxa* se descubrirán las diferencias significativas que oculta. En el segundo caso —*usanza alternativa*—, revelará el desacuerdo conceptual entre personas que con similar terminología piensan con sistemas diversos, posibilitando así la investigación en el porqué de dicho desacuerdo.

Respecto a la *última palabra*, ciertamente el lenguaje ordinario no puede tener tal pretensión, a pesar de que en él se encuentran depositadas la experiencia y perspicacia, heredadas de todas las generaciones pretéritas. Tal experiencia y perspicacia se han visto en la práctica de la vida cotidiana —hay que reconocerlo— mezcladas con errores, fantasías y supersticiones de todos los géneros. En esta situación, el lenguaje ordinario no es nunca la *última palabra*, sino la *primera* en cuanto está siempre siendo utilizada por el presente de la humanidad. De este modo, siguiendo el análisis de las expresiones excusatorias, los que parecían obstáculos contribuyen a esclarecer problemas y cuestiones humanas. El campo de las excusas, pues, se presenta como lugar privilegiado para arrojar luz sobre los conceptos éticos de «acción», «responsabilidad» o «libertad». Y también, para clarificar las dificultades derivadas de la *usanza laxa* y *usanza alternativa*, o las que se originan de creer que el lenguaje ordinario sea la *última palabra*.

Para la analítica oxoniense, más relevante que los *Philosophical Papers*, de donde entresacamos su análisis de las expresiones excusatorias, fue la aportación que Austin hizo sobre los actos del habla en su obra *How to do Things with Words*. De ella nos ocupamos seguidamente.

### *J.L. Austin y «Cómo hacer cosas con palabras»*

Entre las intuiciones de mayor éxito posterior que el neopositivismo lógico legó a la filosofía, está la de la partición del lenguaje en enunciados cognitivos, obedientes al principio de verificabilidad, y las pseudoproposiciones carentes de significado, cuyo contenido era de índole emotiva. Tomando como punto de partida esta división, J.L. Austin centra su investigación en expresiones que, perteneciendo al ámbito de las llamadas pseudoproposiciones, presentan un matiz especial: implican automáticamente la realización del acto al que se refieren. La terminología neopositivista de oraciones con significado y pseudoproposiciones es sustituida en el pensamiento de Austin por la de enunciados cognitivos de los que puede afirmarse ser *verdaderos o falsos* y que constatan la existencia o no de un hecho o de un estado de cosas (*Constative Utterances*) y enunciados que utilizamos para indicar que su prolocución implica la realización de un acto. A este último tipo de enunciados, nuestro filósofo lo denomina *Performative Utterances*, que en versión castellana suele traducirse por «preferencias realizativas». Está claro, por ejemplo, que expresiones como «la materia es de naturaleza cuántica» es verificable o comprobable en su «verdad o falsedad». En cambio: «prometo que voy a ser bueno», «acepto tus consejos», «te doy mi reloj», conllevan implícitamente la realización de un acto y se diferencian substancialmente de los enunciados anteriormente propuestos.

La distinción austiniana en expresiones constativas y realizativas parece dar solidez y respaldar la visión neopositivista lógica. Sin embargo, mediante un análisis más detallado y preciso, este estado de cosas se complica. En efecto, uno de los rasgos caracterizadores de los enunciados realizativos consiste en que la ejecución del acto automáticamente ligado a su preferencia depende de que tenga en su haber las circunstancias apropiadas para ser llevado a cabo. Así, a título ilustrativo,

si se analiza la expresión «juro que...», para que se produzca el acto, deben mediar un conjunto de circunstancias: que no haya coacción en el juramento, que se haga ante los testigos previstos para la validez del acto, etc. Admitido este punto de vista, se debe aceptar, entonces, la posibilidad de crítica respecto de expresiones realizativas. Entre otras, cabría indicar aquellas que Austin engloba bajo la calificación general de *desafortunadas*. Un enunciado realizativo puede ser *desafortunado* bien porque no se haya ejecutado la acción que en él estaba subyacente o bien porque se haya llevado a cabo de modo defectuoso. O también, otras veces, por *desacuerdo* en la preferencia que convierte en nula e inválida su acción subsiguiente o por lo que se conoce como *abuso de procedimiento*. Consiste este último caso en el comportamiento, por ejemplo, anormal o atípico de las personas de las que se espera la ejecución de una conducta determinada. Así, si alguien, a pesar de no tener intención ninguna de cumplir la palabra dada, promete una cosa o hace una apuesta. No dirá nunca que no «prometi» o que «no apostó». Simplemente no cumple, no realiza aquello a lo que le obliga la palabra pronunciada. Por ello, pues, *procede abusivamente*.

Esta crítica a la que el análisis somete a las expresiones realizativas puede ser trasladada también a los enunciados constativos. En éstos se da, de similar forma, un uso desafortunado que, a veces, afecta a su verdad o falsedad. Austin recuerda, a este propósito, las dificultades de proposiciones como «el rey de Francia es calvo», que obligaron a Russell a idear su teoría de las descripciones a fin de darles sentido y explicación significativa. «El rey de Francia es calvo» es un enunciado desafortunado, porque, aunque aparente describir algo, en realidad no se refiere a nada. No existe un rey de Francia y, por tanto, no es calvo. Sobra toda la teoría de las descripciones russelliana. Simplemente se trata de expresiones *nulas*, sin contenido, de las que no puede predicarse *verdad* o *falsedad*. Son expresiones constativas *desacertadas*.

Hay todavía algo más. Ciertas expresiones constativas unidas a otras realizativas originan situaciones paradójicas, dignas de ser clarificadas. Nuestro pensador trae a colación un ejemplo tomado de E. Moore. Se trata de la afirmación: «el gato está sobre el felpudo, pero yo no me lo creo». El primer enunciado —constativo— implica una *verdad*, en el supuesto de que sea verificable positivamente. Pero resulta que tal verdad queda contradicha por la proposición realizativa. Tal fenómeno nos lleva a concluir que para que una expresión constativa sea afortunada es preciso que se crea en su verdad. De otro modo, tendrá también ella un uso abusivo.

Del análisis de Austin parece que debe configurarse un nuevo panorama, más exacto y preciso, en la división lingüística que se hace de enunciados cognitivos y enunciados realizativos. Por un lado, se dan casos nítidos para los que esta división es plenamente adecuada. Pero por otro lado, se dan casos intermedios en los que los enunciados realizativos son susceptibles de verdad o falsedad y enunciados constativos que, de algún modo, implican aspectos realizativos. De aquí la necesidad de investigar el uso y contextos de los verbos en sus dimensiones cognitivas y prácticas.

Ante este nuevo panorama, Austin replantea el problema de forma más radical: ¿en qué sentido puede afirmarse que decir algo es hacer algo? La respuesta a esta pregunta ha ejercido gran influencia tanto en la filosofía del lenguaje como en ciertas teorías lingüísticas posteriores.

Según el pensador oxoniense, el acto de decir algo (acto locucionario o *locutionary Act*) se constituye por tres elementos que forman una única unidad inseparable: el fonético, el fático y el rético. El primero alude a los sonidos de la lengua, el segundo al aspecto gramatical y sintáctico, el tercero al sentido y referencia de las oraciones o proposiciones. El acto locucionario o acto de decir algo debe ser distinguido del acto de decir algo que incluye hacer algo y que Austin denomina *acto il-*

*locucionario (illocutionary Act)*. Esta distinción descansa en la manera de *usar* la prolocución de la frase. A título ilustrativo, el mismo Austin propone algunas de estas diversas maneras de uso: preguntar o responder; dar una información, dar seguridad, hacer una advertencia; anunciar un veredicto o una intención; dictar sentencia; hacer una cita o una apelación o una crítica; identificar o hacer una descripción. Toda una lista de juegos lingüísticos que no puede por menos que evocar la reseñada por Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 23). Al acto locucionario e ilocucionario, se ha de añadir todavía el *perlocucionario* que consiste en los efectos que el acto verbal produce en «los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, del hablante, o de otras personas» (*Cómo hacer cosas con palabras*, p. 145). A diferencia del acto *de* decir algo, y del acto realizado *al* decir algo, el acto perlocucionario es el acto realizado *por*, o *a consecuencia de*, decir algo. Por ello, no está determinado por las convenciones lingüísticas ni tiene por qué corresponder a las intenciones del hablante.

La tarea analítica austiniana ha descubierto, así, tres usos del lenguaje: el que dice algo sobre las cosas, el que al decir algo posee fuerzas realizativas y, por último, el que produce ciertos influjos y reacciones en los oyentes. Y precisa con mayor rigor la división empirista de proposiciones con sentido por ser verificables y proposiciones carentes de significado por obedecer únicamente a actitudes del hombre frente al mundo y frente a la vida. Ahora, según el nuevo análisis de Austin, todas las expresiones en cuanto proferidas o usadas son realizativas. Y lo son, bien explícitamente, bien implícitamente. La verdad y la falsedad no son propiedades exclusivas de los enunciados constativos, sino de todas las expresiones en tanto en cuanto éstas realizan determinados actos ilocucionarios. Por ello, una clasificación de los actos del habla se transforma en otra clasificación: la de las fuerzas ilocucionarias.

Estas ideas de Austin encontraron una ampliación y una mayor riqueza analítica en la obra de J. Searle de la que seguidamente nos vamos a ocupar.

#### John Searle y los actos de habla

J. Searle es un pensador americano de gran relevancia dentro de la filosofía del lenguaje ordinario en su línea oxoniense. Después de cierto tiempo pasado en Oxford —Christ Church y Rhodes Scholar— donde recibe influjos directos del segundo Wittgenstein, J.L. Austin y P.F. Strawson, vuelve a EE.UU. y desde 1959 se dedica, en la Universidad de Berkeley, a la docencia de la filosofía. Pertenece, además, a la American Academy of Arts and Science.

Entre la gran cantidad de obras escritas, interesan para nuestros propósitos dos de importancia máxima: *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969, y *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1971. De la influencia de *Speech Acts* en la divulgación universitaria del pensamiento neo-analítico hablan sus traducciones en alemán, francés, italiano y castellano.

#### *Temática general del pensamiento de J. Searle*

Toda la especulación filosófica de Searle toma como punto de partida y de llegada el lenguaje ordinario. Pero sólo en cuanto es objeto de la filosofía del lenguaje y no de la filosofía lingüística. ¿En qué se distinguen estas dos disciplinas? Para el pensador americano, la *filosofía lingüística* se caracteriza por un denominador común: su referencia a problemas filosóficos *particulares* que se intentan resolver desde el estudio de un lenguaje *parti-*

cular también. Se trata aquí más de un método que de otra cosa. La filosofía del lenguaje, por el contrario, es nombre para un tema. En efecto, en ella se intenta proporcionar descripciones filosóficamente iluminadoras de ciertas características generales del lenguaje, considerado en sí mismo. No en su concreción idiomática particular. Las características generales a las que la filosofía del lenguaje alude son, por ejemplo, la referencia, la verdad, el significado, la necesidad. El estudio de una lengua natural determinada sólo interesa, de pasada, para considerar ejemplarmente realizadas en ella las teorías del lenguaje en su concepción universal.

Esta distinción searleana nos introduce de lleno en la visión analítica que considera el lenguaje ordinario en sí, como objeto directo y primario de la filosofía. Y, más precisamente, ubica a nuestro pensador dentro de la línea oxoniense desarrollada por Austin y con influjos del llamado segundo Wittgenstein. De hecho, las tesis de Austin empapan toda la especulación searleana y sirven desde su crítica para la elaboración de su doctrina personal. Por ello, en el centro de su pensamiento, está la problemática de los actos de habla austiniana. La doctrina que sobre este tema sostiene Searle es aplicada posteriormente a los problemas filosóficos de la referencia, el significado, las falacias naturalistas, la intencionalidad y, especialmente, a las cuestiones éticas que van del *ser* al *debe ser*. En toda su obra, nuestro filósofo intenta superar las deficiencias de la teoría austiniana sobre los actos de habla, así como las deficiencias de la doctrina russelliana de las descripciones o la terminal de P.F. Strawson, o las derivadas de Grice en el tema del significado junto a ciertas posturas adoptadas por Frege.

Durante los últimos años, Searle confrontó y analizó tres series de problemas relativos a la filosofía del lenguaje. En primer lugar, los que se suscitan en conexión con la existencia de realidades paradigmáticas o modelo; en segundo lugar, los que subyacen en cualquier teoría

que se elabore en torno a la mente, sus límites, contenidos y relaciones; y, por último, los que intentan suministrar al lenguaje ordinario una adecuada formalización, según criterios de la lógica simbólica moderna.

### *J. Searle y (dos actos de habla)*

Lenguaje es, ante todo, hablar un lenguaje. Es decir, tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas. Esta conducta consiste primariamente en *actos de habla*, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas, y más abstractamente, actos tales como los de referir y predicar. Si Austin, en sus conferencias «Cómo hacer cosas con palabras», inició una teoría general de los actos de habla, Searle pretende profundizar en ella y darle una extensión mucho más amplia formulando una nueva taxonomía de los actos ilocucionarios.

¿Qué es un acto de habla, para Searle? Un acto de habla es la unidad mínima y básica de la comunicación lingüística. En ella, nos encontramos con los siguientes elementos: *a)* actos de emitir palabras (morfemas, oraciones), *b)* actos de referir y predicar (proposiciones o enunciados) y *c)* actos de afirmar, preguntar, mandar, prometer (acto ilocucionario). No se trata, en una emisión o locución lingüística, al hacer la división anterior de pensar que son elementos separados entre sí. Se trata, más bien, de considerar metodológicamente, uno por uno, los elementos que constituyen una sola unidad con el fin de que el análisis resulte provechoso y fecundo. Según esta visión searleana, toda locución o acto de habla incluye el aspecto *ilocucionario*. De aquí que nuestro pensador niegue la distinción austiniana entre actos locucionarios y actos ilocucionarios. Para Searle, todos los actos de habla quedarían reducidos al tipo más general *del acto ilocucionario* «decir». *Decir* sería, así, el

acto ilocucionario más genérico y no habría posibilidad de identificar la locución como entidad separable de la *ilocución*. Toda *locución* es, pues, una *ilocución*, ya que en ésta siempre quedan incluidas la emisión de palabras y la referencia y predicación correspondiente. Por ello, realizar la unidad mínima de la comunicación lingüística —acto de habla ilocucionario— es una forma de comprometerse con una conducta regulada por reglas. Searle, a este respecto, considera que presentar preguntas, hacer enunciados, hacer promesas, etc., es estar gobernado por reglas de conducta similares a las del ajedrez, cuando en este juego movemos sus piezas.

Una teoría del lenguaje, por tanto, forma parte de una teoría de la acción que, en su aspecto lingüístico, obedece a la verdad analítica del principio de *expresabilidad*. Según este principio, «cualquier cosa que pueda querer decirse, puede ser dicha». Para una justa intelección de este aserto, debe hacerse hincapié en que su contenido no implica que sea siempre posible encontrar una forma de expresión que produzca en los oyentes todos los efectos que se intentan producir, por ejemplo, efectos literarios o poéticos, emociones, creencias, y así sucesivamente. Por otra parte, tampoco implica que cualquier cosa que pueda decirse haya de ser comprendida por los que la escuchan. Con este principio se posibilita explicar muchos aspectos del ámbito del sentido y de la referencia fregeanos. Y, además, nos capacita para considerar como equivalentes las reglas del acto de habla y las de emisión de ciertos elementos lingüísticos cuyo significado es suficiente para determinar que su emisión literal constituye, precisamente, una realización de ese acto de habla. Así, para estudiar actos de habla de prometer o pedir disculpas basta sólo con examinar oraciones cuya emisión correcta y literal constituya hacer una promesa o presentar una disculpa.

Acto de habla y principio de expresabilidad muestran su conexión con el ámbito del hablante (qué es lo

que éste quiere decir), con el código emitido en sí (lo significado por la frase proferida), con el ámbito del oyente (qué es lo que éste comprende y qué efectos produce en él el código emitido) y, por último, con el ámbito sintáctico que rige la configuración de los elementos lingüísticos.

Dado que todo acto ilocucionario es acto *ilocucionario*, se impone la elaboración de una nueva taxonomía en virtud de la cual puedan distinguirse unos actos ilocucionarios de otros. Searle, a este fin, da hasta doce criterios. Sin embargo, los de verdadera importancia son tres: intencionalidad, correspondencia entre lenguaje y mundo y, por último, sinceridad. La intencionalidad alude al propósito que se tiene al realizar el acto ilocucionario y que es común a todos los englobados dentro de una categoría. Así, ordenar y rogar pretenderían conseguir en el oyente determinada conducta, aunque con reglas distintas de juego, y describir una cosa tendría como finalidad representarla. La correspondencia entre lenguaje y mundo ofrece al acto ilocucionario tres posibilidades: la que muestra una cierta isomorfía entre palabras y realidad; la que, por el contrario, propone que el mundo se ajuste al lenguaje, y la que, como sucede con los saludos, señala que no existe relación alguna entre el ámbito ontológico y el lingüístico. El criterio de sinceridad, tratado por Searle, como *condición*, se refiere al estado psicológico que el acto ilocucionario, si es sincero, revela.

Sobre esta base de criterios, principalmente, Searle clasifica los actos ilocucionarios dentro de estos ámbitos: representativos, directivos, compromisorios, expresivos y declarativos. De forma gráfica podríamos sintetizar el influjo de los tres criterios indicados en esta clasificación:

	<i>Propósito</i>	<i>Mundo-Lenguaje</i>	<i>Sinceridad</i>
<i>Representativos:</i>	Comprometer al hablante de que algo es así o no.	La palabra se ajusta al mundo y es verdad o no.	Tales actos de habla <i>se creen</i> .
<i>Directivos:</i>	Intentan que el oyente haga algo. (Ordenar, preguntar, permitir, etc.)	El mundo es el que se ajusta al lenguaje.	El estado psicológico a que conducen es el <i>de-seo</i> .
<i>Compromisorios:</i>	Comprometer al hablante en una conducta futura.	El mundo es el que se ajusta al lenguaje.	El hablante debe tener intención o obrar como dice.
<i>Expresivos:</i>	Expresan el estado psicológico del hablante, (agradecer, disculpar, felicitar)	Carecen de relación mundo-lenguaje.	Corresponderá al estado psicológico del hablante.
<i>Declarativos:</i>	Modificar una situación, creando una nueva. (Cesar, dimitir, bautizar, casar, nombrar, etc.)	La relación mundo-lenguaje es recíproca.	En estos casos es irrelevante en el que habla.

Esta clasificación searleana abarca los actos ilocucionarios, pero no los *verbos* ilocucionarios, ya que pueden darse expresiones cuyos verbos ilocucionarios no designen tipos de habla. Por ejemplo, el verbo «insistir». «Insisto en que vengas», simplemente denota el grado de intensidad con el que se presenta, en el acto, el propósito ilocucionario. Austin queda, en esta clasificación, superado y enriquecido, aunque esto no quiere decir que Searle no haya sido objeto de críticas por su elaboración.

Desde esta clasificación, nuestro filósofo aborda problemas filosóficos tales como el de la inferencia y sus reglas, el de los nombres propios y el de los universales. Pero especialmente los de dimensión ética, como el paso del *ser* al *deber ser* y los que afectan a una clarificación de lo que es la *mente humana*, o los que explican determinadas conductas humanas. Una exposición searleana de estas cuestiones superarían los límites de nuestra labor meramente introductoria.

### Cuaderno de bitácora

El universo, la naturaleza toda, es mera ex-posición de la Palabra original fundante. Por ello, su ex-posición es a la vez *presentación* y *camino*. Como *presentación*, realiza la epifanía de su propia realidad en cuanto capacidad constituida en acto plétorico por la recepción de la Palabra dicha en los orígenes. Como *camino*, la ex-posición del universo, de la naturaleza toda, al agotar su acto entitativo en sí mismo orienta en toda su integridad a su contemplador hacia el sentido de su ser. Sentido que conduce al misterio verbal de donde procede y en donde reside el Sentido de todos los sentidos cósmicos. Es una suerte de libro abierto, cuya lectura necesariamente revela la huella de su autor. Escritura física de la realidad verbal que fundamenta su transfondo ontológico. Por este motivo, su modo de *ser-ex-puesto* a la contemplación pertenece al ámbito de la necesidad, al ámbito del único sentido del que está dotado.

El hombre, por el contrario, se ex-pone *diciendo*. Y su decir es *respuesta* a la llamada creacional que lo ubica en el campo de la libertad. En efecto, toda respuesta presupone la captación y comprensión de la llamada y la posibilidad de alternativas a su requerimiento. El sí, el no, la ambigüedad son dimensiones de respuesta humana. Para llevarlas a cabo, es preciso, como elemento



original constituyente, la opción sobre una de ellas. Y, en consecuencia, la libertad, para responder sí, no; ambigüedad, ante el compromiso de la verificación en acto de la respuesta. El hombre, así, es un ser que se va haciendo en la medida en que plasma carnalmente su naturaleza verbal. La carne cobra carácter expresivo del espíritu que la va configurando con su respuesta. Su *eidos* no se le da totalmente de una vez, sino que se constituye en el tiempo mediante la pronunciación de la respuesta, con su semántica correspondiente. De este modo, la naturaleza humana posee sentidos y, además, los construye. Por ello, nunca agota su realización, aunque esté siempre actuándola. Su ser es actividad. Su vida es acción, por antonomasia, orientada hacia el sentido escogido que, por ser tal, exige hermenéutica.

Para el silencio que está fuera y más allá de la Palabra original fundante, la inteligencia idea el concepto de nihilidad ontológica. Y la imaginación configura a ésta como receptáculo desolado y vacío de ser, amorfo y bruto, oscuridad total, confusión completa. Por ello, la Palabra pronunciada desde su propia eternidad se propone organizar este caos. Es decir, separar sus elementos para lograr que cada uno realice su función propia. De este modo, en el caos comenzará a reinar la armonía de la medida y regla. En la *Teogonia* de Hesíodo, esto se operaba por la acción del eros, forma que llevaba en sí los elementos del caos y que en virtud de su impulso de amor los combinaba adecuadamente. Diepen-Beke, discípulo de Rubens, plasmó *pictóricamente* esta visión griega, que resulta, sin embargo, algo posterior al origen genuino y auténtico del cosmos. Y esto, porque el caos mismo es fruto del poder de la Palabra, como ya en la antigüedad siguiendo una línea hermenéutico-lingüística recuerda san Isidoro de Sevilla en su *Differentiarum Liber* (PL. 83, 1 .II, 74c), al señalar: «primeramente fue hecha la materia del cielo y la tierra confusa e informe, a la cual los griegos llamaron *caos*».

La Palabra en sus orígenes fue hecha luz clarificadora del caos y la luz fue materia espiritual sonora que alcanzó el receptáculo vacío de ser inundándolo de realidades. En el principio fue todo obra del poder absoluto de la palabra. Y el universo, la naturaleza, el hombre se situaron *cósmicamente*. De manera *ordenada*, según el sentido etimológico de cosmos. El orden implica *reglas* de ordenación. Tratándose del universo, tales reglas reciben el nombre de «leyes físicas» por su necesidad fáctica. El hombre, sin embargo, por dársele su *eidos* potencialmente, es actividad libre que debe moralmente configurarse según el sentido escogido en su respuesta a la Palabra convocadora de su ser. Por ello, su ex-presión es ex-posición que dice dentro del juego comunicativo y de sus reglas. El transfondo de su fonética y sintaxis reside en su pragmática vital. Puede hacer o deshacer o no hacer nada. Puede construir futuro desde el presente alcanzado. Pero también tiene la posibilidad de destruirse a sí mismo y a su entorno. En la entraña más profunda de su espíritu encarnado se apesentan, al acecho, dos fuerzas antagónicas que se repelen como polos de signo distinto. Por un lado, la fuerza negadora de sentidos que, al considerarse impotente para dominar el Sentido Absoluto, se suicida y autodestruye en una embriaguez dionisiaca. La nada le da vértigo y le fascina, porque es la madre de donde procede toda respuesta humana y a ella quiere volver con el propósito de recuperar su mudez, su aparente silencio quieto. Por otro lado, en cambio, la fuerza constructora de sentidos, deseosa de responsabilidad ante la llamada del misterio verbal que la proclamó en sus orígenes. El ser, en ella, exulta de felicidad porque se apercebe transida de sentido y de sentidos; porque al ser nombrada se hace epifanía y misterio del misterio recóndito de la Palabra original fundante. Su pragmática es historia sintáctica y semántica humana que siempre necesitará hermenéutica obediente a las leyes que regulan la libertad responsable del *sí*. Y la tarea analítica es bucear en el

**lenguaje** humano con el fin de descubrir sus posibilidades correctas de configuración del *eidos* que posee y que naturalmente construye con su conducta. El problema de su palabra es el problema de su ser y de sus límites, de su sentido fundamental y de sus sentidos adicionales.

Un enriquecimiento de la visión naturalista del lenguaje por medio de su bibliografía en versión castellana es, por desgracia, todavía relativamente pobre. Como se ha indicado ya, las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein y sus manuales de acompañamiento, tanto de M. Black y de G.E.M. Anscombe, carecen de traducción. Como nuestro criterio inicial fue proponer sólo literatura castellana para realizar con eficacia los *excursus* del alumno en los temas tratados, indicamos, aquí, algunas obras en las que con más amplitud se descubre el pensamiento de L. Wittgenstein en este su último período. En primer lugar, los capítulos III y IV, especialmente de la obra ya citada de Pilar López de Santa María Delgado, *Introducción a Wittgenstein*, Barcelona, Herder, 1986. El núcleo central del capítulo III lo forma la exposición crítica del *Tractatus*, el significado como uso y los juegos de lenguaje con sus consecuencias para la concepción de la gramática, las formas de vida y el parecido de *familia*. El capítulo IV está dedicado al lenguaje y a los procesos mentales. Otra obra, digna de lectura, es la de Victoria Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976. El capítulo I versa sobre la pragmática del significado. Es decir, el acto lingüístico, los juegos de lenguaje, el significado como uso, las reglas del lenguaje corriente y la gramática profunda. Después aplica a la dimensión ética esta visión en el capítulo III. Pero lo verdaderamente interesante de este estudio es el análisis que se hace de los *lenguajes anormales* —el religioso y el filosófico—, con los que se completa el libro. También, como lectura de mayor amplitud y de consulta, puede llevarse a cabo sobre los textos introductorios a la *filosofía del lengua-*

*je*. Por ejemplo, el de F.V. Kutschera en pp. 139-200 o el de J. Hierro S. Pescador en pp. 268-358 o, por último, el de Acero, Quesada y Bustos en pp. 197-225. De manera un poco particular, a este respecto, no convendría olvidar de nuestra singladura lectora la investigación de J.V. Arregui, *Acción y sentido de Wittgenstein*, Pamplona, Eunsa, 1984 que, en los capítulos V, VI y VII trata nuestra temática. Es interesante su exposición del análisis wittgensteiniano, en cuanto actividad terapéutica y fenomenológica.

La obra de J.L. Austin se encuentra, casi en su totalidad, trasladada al castellano. Tenemos así. *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981, que recoge las lecciones acerca del conocimiento dadas por Austin desde 1947 a 1959 en Oxford y en la Universidad de California. Alfonso G. Suárez, junto a su traducción, presenta introductoriamente el pensamiento de Austin con acierto y concisión. La editorial Revista de Occidente (Madrid, 1975) ha puesto en manos de los lectores castellanos los *Philosophical Papers* de Austin bajo el título de *Ensayos filosóficos*. Y, por último, Paidós Studio ofrece *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, 1982, con una introducción bastante extensa y clara sobre la obra de Austin a cargo de G.R. Carrió y E.A. Rabossi. Del mismo Rabossi tenemos también: «Locuciones e ilocuciones: Searle y Austin» en *Crítica* 18 (México, 1972), 3-37. En la obra, ya citada de J.J. Acero, *Filosofía y análisis del lenguaje*, el último capítulo está dedicado a explicar las expresiones constativas y las realizativas (pp. 191-205). W.D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1970, dedica algunas páginas al aspecto ético de la concepción austiniana.

Acerca de las doctrinas de J. Searle, mientras que todavía no está traducida al castellano su obra *Philosophy of Language*, ya citada con precisión anteriormente, sí lo está su ensayo *Speech Acts*. Lo edita Cátedra bajo el título de *Actos de habla*, Madrid, 1980; la versión castellana corre a cargo de L.M. Valdés Villanue-

va. También Cátedra, en su colección Teorema (Madrid, 1985), nos ofrece en traducción del mismo L.M. Valdés Villanueva la obra de Searle, *Mentes, cerebros y ciencia*. Estudios de Searle, Valdés Villanueva ha llevado a cabo también traducciones de diversos artículos del pensador americano en la revista *Teorema*, que citamos a continuación: «Una teoría general de los actos de habla», *Teorema*, 5 (1975), 501-513. «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», *Teorema*, 6 (1976), 43-77. «Actos de habla indirectos», *Teorema*, 7 (1977), 23-53. «Qué es un acto de habla», *Teorema*, 15 (1977), 46-58.

El panorama de lecturas propuesto no es muy amplio, pero sí suficiente para nuestra labor introductoria que exigirá, posteriormente, extenderla en el seminario a la literatura escrita sobre el tema en otros idiomas. Especialmente, el inglés.

## PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE: EL ESTRUCTURALISMO LINGÜÍSTICO

El estructuralismo no se presenta como cuerpo sistemático y coherente de una doctrina filosófica, sino, más bien, como el denominador y la resultante de trabajos paralelos en diversas disciplinas que parten de una idea fundamental, la de la estructura. Así, el estructuralismo es un movimiento que respeta la específica originalidad de sus seguidores con la única condición de que su obra se mueva dentro de un mismo estilo y método: el del descubrimiento de los procesos mediante los cuales se combinan los diversos elementos de un todo. La estructura es, precisamente, la unidad mínima que da explicación de tales procesos. Por ello, el concepto de estructura es análogo y depende del tipo de realidades que se quieran clarificar, antropológicas, sociológicas, lingüísticas. El estructuralismo está por encima de los estructuralistas.

A la *filosofía del lenguaje*, como es obvio, le interesa el estructuralismo lingüístico especialmente en su versión chomskiana por los problemas y soluciones que plantea en el ámbito filosófico.

## Concepto de estructura lingüística

La etimología puede introducirnos con fruto en la intelección de lo que es una estructura lingüística. «Estructura» proviene del verbo latino *struo* que significa «reunir», «apilar». Su acepción primera, según el *Lexicón latinitatis* de Forcellini, fue la de «ordenada composición de muchas cosas». Posteriormente, el término se aplicó de modo preferente a la arquitectura, pues ésta «construye» reuniendo, apilando ladrillos uno sobre otro obedeciendo siempre a una *ratio aedificandi*. Cicerón trasladó al lenguaje esta visión arquitectónica en la que dio entrada a los términos *structio*, *structor*, *structilis* y habló de «apta compositio verborum in dicendo». Con el término *structio* se aludía al acto mismo de la apta composición de las palabras. *Structor* hacía referencia al maestro que enseñaba a llevar a cabo dicha apta composición en el decir, y el adjetivo *structilis* designaba lo construido o armado mediante piezas o unidades. De aquí que *structus* fuera, en última instancia, lo compuesto o fabricado. También los autores de nuestro Siglo de Oro mantuvieron esta concepción lingüística ciceroniana de estructura. De este modo, la semántica del término en el transcurso de los siglos abarcó las ideas de fábrica o edificación, distribución ordenada de las partes de un edificio, de un cuerpo o de un discurso.

La etimología, pues, muestra los pilares básicos sobre los que se configura el concepto de estructura: unidades elementales, orden según el cual las unidades elementales se relacionan y causa eficiente de la construcción que realiza dicho orden. La estructura no hace referencia propiamente al conjunto de materiales que componen un ser, sino al «modo cómo se unen en relaciones concretas» para dotarlo de forma o figura. Por ello, no extraña que algunos filósofos hayan identificado la estructura con *la forma* o con *la esencia* de las cosas. Así, por ejemplo, Zubiri afirma en su libro *Sobre la esencia*, Madrid, Soc. Est. Publ., 1962, p. 512: «Los

momentos esenciales de la esencia se codeterminan mutuamente en su unidad. En esto consiste *ser estructura*.

Y esta estructura es el principio determinante posicional de las notas constitucionales». Pretender, sin embargo, convertir la estructura en algo equivalente a una noción clásica de forma, o esencia o naturaleza es no haber comprendido en toda su profundidad y extensión la doctrina estructural.

Dado su carácter de concepto analógico, interesa a nuestro propósito definir la estructura en el ámbito del lenguaje. ¿Qué es una estructura lingüística? ¿Qué quiere significarse al hablar de un «estructuralismo lingüístico»? Una comparación, tomada del mundo del automóvil, es apta para la clarificación del concepto de estructura lingüística. Un experto del motor, a nuestra vista, puede desmontar un automóvil pieza por pieza e indicarnos para qué sirve cada una y qué cometido y función desempeñan dentro del engranaje general. Luego, lo *reconstruye*, colocando cada pieza en su sitio y lo pone en marcha. La *reconstrucción* del automóvil, en cuanto tal, que ha realizado este experto del motor nos explica la razón, el porqué del funcionamiento del automóvil. Es obvio que una pieza mal encajada o fuera del sitio que le corresponda impedirá la marcha normal del automóvil. Éste habrá perdido su «sentido o significado» en tanto que automóvil.

Traduciendo esta comparación al lenguaje, la palabra «estructura» significa ((construcción» en el sentido más corriente del término. Para realizar esta *construcción* del lenguaje, el investigador ha de llevar a cabo primero una labor de análisis. Ha de analizar el lenguaje, aislando en él sus unidades mínimas naturales y autónomas. Solamente así puede engranar, luego, esas unidades estructurándolas. De esta forma, se nos descubre que el lenguaje es un todo en sí, que se justifica por sí mismo y desde su propia interioridad y cuyos componentes funcionan según determinados engranajes, según determinadas «estructuras») precisas y concre-

tas, fuera de las cuales el lenguaje deja de ser lenguaje.

Al decir que el lenguaje humano es estructurado, debe entenderse que está constituido por elementos llamados discretos. Es decir, unidades mínimas delimitadas con rigor y sin ningún paso gradual de una a otra. Cada una de estas unidades guarda respecto a las otras con las que se combina un conjunto de funciones que marcan las posibilidades de comunicación humana. Es lo que se denomina «paradigma» del lenguaje. Y esta comunicación humana se verifica según las posibilidades de las secuencias habladas o sintagmas.

Afirmar que el lenguaje es estructura equivale a afirmar que es «un sistema de elementos, dotado de una determinada forma que lo caracteriza y lo opone a otros sistemas que tienen otras formas».

### El panorama lingüístico estructural

El estructuralismo, en lingüística, toma como punto de partida el libro postumo de F. de Saussure *Cours de linguistique générale* (1916). Desde entonces, todas las investigaciones realizadas en torno al lenguaje, considerado como «un ensemble ou tout se tient», según ya se ha indicado, se autocalifican de *estructurales*, aunque obedezcan a criterios muy diversos. Por ello, el concepto de estructuralismo, en lingüística, abarca acepciones muy amplias unas veces. Y otras, en cambio, demasiado restringidas. Entre las primeras, pueden ubicarse las investigaciones que han subrayado el carácter sistemático y abstracto de la lengua, en cuanto su acción comunicativa obedece a reglas determinadas. En este sentido, es estructural la lingüística de muchos autores indios y la tradición gramatical grecolatina. Y la lingüística histórica, precursora del estructuralismo moderno, es también estructuralista. Entre las segundas, se encuentran aquellas corrientes que pretenden monopolizar la acepción de *estructuralismo* refiriéndolo sólo a los estudios nor-

teamericanos de tendencia bloomfieldiana y chomskiana.

Con todo, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, puede adoptarse una clasificación intermedia de la noción de estructuralismo dentro de la lingüística actual. En ella, se dan cabida a tendencias diversas, cuyo denominador común es el intento de organizar el lenguaje desde estructuras por muy diferentes que éstas se conciben. Según este criterio, cabe distinguir el estructuralismo europeo, calificado como *analítico* y el norteamericano de índole empirista (Bloomfield) o generativo-transformacional (N. Chomsky).

De gran importancia, dentro del estructuralismo europeo, son las conocidas escuelas de Ginebra, Praga y Copenhague. La primera está representada por discípulos directos de F. de Saussure, como A. Meillet, Ch. Bally, A. Sechehaye, y más tarde por Vendryés, H. Frei o R. Godel. Basándose en la distinción saussureana entre *lengua* y *habla*, desarrolla las dimensiones de éstas en términos de relación *social-individual*, otorgando menor atención al aspecto propiamente estructural de la concepción de F. de Saussure.

La segunda gran escuela estructural europea tiene su origen en 1926 alrededor del recién fundado Círculo lingüístico de Praga. En sus actividades participaron autores como B. Havránek, J. Mukarovsky, B. Trnka, pero especial relevancia tuvieron por sus estudios fonológicos S. Karcevskij, R. Jakobson y N.S. Trubetzkoy. La gran actividad científica de la Escuela de Praga, en sus años de apogeo, quedó plasmada en los ocho volúmenes *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, editados entre 1929 y 1938. En estos volúmenes aparecen las conocidas como «nueve tesis del Círculo de Praga» que, con anterioridad, habían sido propuestas en el Primer Congreso Internacional de Lingüística celebrado en La Haya en 1928. De estas nueve tesis, son de capital importancia las que se derivan de la concepción de la lengua como sistema, fruto de la actividad humana ejercitada con un fin muy concreto: la expresión y la comunica-

ción. Igualmente, las que se refieren a la metodología en la realización del programa fonológico y las que aluden a las diversas funciones del lenguaje, entre las que se hallan la afectiva, la comunicativa y la poética. A este último respecto, conviene no olvidar que el Círculo de Praga, a pesar de ser conocido especialmente por su predilección hacia la fonología, llevó a cabo también muchos estudios de índole literaria y poética siguiendo los métodos propios del formalismo ruso.

La escuela de Copenhague se configura como heredera de una rica tradición de estudiosos daneses del lenguaje, cuyos nombres más ilustres son Rasmus Rask, Wiwel, Madvig y, especialmente, O. Jespersen. Todos ellos centran sus investigaciones en la búsqueda de los fundamentos de la gramática general. A este respecto, son dignas de recordar algunas ideas de O. Jespersen por la revalorización que este autor ha tenido en la tendencia lingüística chomskiana con su *Filosofía de la gramática*. En esta obra se intenta descubrir los conceptos básicos sobre los que opera la gramática y su influjo en otros campos como el de la lógica y la epistemología. Resultado de su investigación es una visión sistemática de la gramática en la que se pasa revista a las categorías fundamentales: partes de la oración, funciones gramaticales, casos, voz activa y pasiva y, por último, distinción entre lengua y realidad con la relación correspondiente en el uso de la competencia lingüística. Interesante resulta su doctrina sintáctica de los *tres rangos*. Según esta doctrina, las palabras deben ser clasificadas según rango *primario, secundario y terciario*. Su ubicación sintáctica se realiza dentro de la dependencia ordenada de los mismos. Solamente el verbo pertenece al rango *secundario*. Si, por ejemplo, analizamos sintácticamente la oración «el reloj funciona bien», veremos que «el reloj» forma una unidad de rango primario, el verbo «funciona» pertenece al rango secundario, y «bien» al terciario. Necesariamente después de las palabras de rango primario se ha de colocar en la construcción de la frase la

categoría verbal —rango secundario— y en dependencia de ésta los complementos directos y circunstanciales —rango terciario—. Propiamente todas las palabras caen dentro de estos tres rangos, no dándose ya más rangos fundamentales —cuarto o quinto—, por considerarse innecesarios para el funcionamiento sintáctico correcto de la lengua.

Los dos autores más representativos de la escuela de Copenhague son Viggo Bróndal (1887-1942) y L. Hjelmslev (1889-1965). En el primero, la construcción del estructuralismo danés se realiza volviendo a las categorías de la lógica. Así, afirma en *Les parties du discours* (Copenhague, 1948), p. 76: «El objeto de la filosofía del lenguaje es buscar el número de categorías lingüísticas y su definición. Si se puede demostrar que dichas categorías son en todas partes las mismas, a pesar de todas las variaciones, se habrá hecho una gran contribución a la caracterización del espíritu humano». Las definiciones de las categorías lingüísticas reciben su contenido de sus respectivas categorías metafísicas, sustancia, cantidad, cualidad, relación. La teoría de las oposiciones, defendida en fonología por N.S. Trubetzkoy, Bróndal la extendió al campo morfológico y semántico. Según Viggo Bróndal la oposición constituida por un término negativo y otro positivo es la unidad fundamental del sistema, a la cual se pueden añadir también un término complejo y otro neutro. De hecho, el programa para un enfoque estructural del lenguaje lo expuso en el artículo «Linguistique structurale», aparecido en *Acta Lingüística. Revue Internationale de Linguistique Structurale*, I (1939), desde la página 2 en adelante.

Mayor influjo que Bróndal ha sido el que L. Hjelmslev ha ejercido en la cultura lingüística internacional, particularmente en Estados Unidos. L. Hjelmslev es conocido, sobre todo, por su doctrina denominada *glosemática*. En 1931, los lingüistas de la Escuela de Copenhague constituyeron *comités de trabajo* dedicados al estudio de la fonología y de la gramática. Fruto de

tales estudios fueron en fonología, la *fonemática* y, en gramática, la ya citada *glosemática*. Después de diversas vicisitudes en su publicación, la doctrina de Hjelmslev es conocida y divulgada por su versión inglesa *Prolegomena to a Theory of Language*, Baltimore, 1953 (2.<sup>a</sup> ed. en Madison, 1963). El propósito de Hjelmslev, igual que el de Bróndal, fue hallar los elementos invariables del lenguaje en sí mismo considerado. Para ello, utiliza una metodología formalizada en la descripción del lenguaje que da como resultado la ciencia de los glosemas (glosemática), unidades invariantes lingüísticas, cuyos conceptos están informados por los de la lógica-matemática. Paralelamente establece un conjunto de principios a los que deberá someterse toda elaboración doctrinal del lenguaje. Cuando se trata de definir las categorías lingüísticas, nuestro autor destaca la relación entre las unidades del idioma como elemento esencial. Para evitar confusiones en la exposición de su doctrina, se vio obligado a adoptar una terminología nueva que ha sido objeto posterior de muchas críticas. Así, a título ilustrativo, para las unidades pertenecientes al plano del contenido propone el término de «plerema» que divide, a su vez, en «marginal», «central» y «morfema», que serán definidos por medio de relaciones homo y heterosintagmáticas. Una exposición más detallada del pensamiento de L. Hjelmslev la ha realizado E. Alarcos-Llorach en su obra *Gramática estructural (según la escuela de Copenhague y con especial atención a la lengua española)*, Madrid, Gredos, 1951.

Para completar la panorámica lingüística del estructuralismo analítico europeo conviene tener en cuenta también la escuela funcionalista de A. Martinet y la escuela de Londres con su grupo *neo-firthiano* que concede especial atención a la jerarquía de los niveles del lenguaje y a la lingüística aplicada sobre todo a la enseñanza del inglés. La visión rusa del lenguaje la trataremos aparte dentro del capítulo dedicado al materialismo dialéctico.

La lingüística americana, particularmente la estadounidense, no comenzó a cobrar rasgos característicos propios, diferentes de los de la europea, hasta prácticamente la segunda década de este siglo. Con anterioridad a estos años, puede citarse la obra de Franz Boas, formado con los neogramáticos alemanes, cuya aportación más importante fue su estudio sobre las lenguas amerindias y el dar inicio al gran *Handbook of American Indian Languages*. En 1917, fundó también el *Internacional Journal of American Linguistic* que se imprimió en Alemania hasta 1939. Interrumpida su publicación durante la guerra, volvió después a aparecer bajo la dirección de C.F. Voegelin en la Universidad de Indiana.

E. Sapir y L. Bloomfield fueron los dos primeros autores que marcaron, dentro de sus posturas opuestas mentalista y behaviorista, una orientación estructural en la investigación del lenguaje. Con todo, dada la necesidad de describir las lenguas indígenas americanas carentes de tradición escrita, debieron hacer prevalecer en sus estudios la sincronía. Todo lo contrario a lo acontecido en Europa, en donde la gramática histórico-comparatista puso de relieve la diacronía.

Sapir, calificado como el lingüista americano de índole más humanista, concebía el lenguaje desde influencias de tipo psicológico. Para él, existía una fuerza motriz espiritual (voluntad, espíritu, etc.) que ejercía su acción sobre factores físicos humanos (centros nerviosos), y producía la variabilidad del lenguaje. Sus investigaciones las había realizado en gran parte con los indios de América y ponían en primer plano la conciencia lingüística de los hablantes. El gran progreso, en lingüística, llevado a cabo por E. Sapir, consistió en la clasificación de los tipos de lenguas, siguiendo tres criterios. El primero se refiere a los tipos de conceptos que en las mismas se expresan (básicos, derivados, de relación concreta y puramente relacionales); el segundo es un criterio técnico según el cual, atendiendo a la naturaleza de las combinaciones morfológicas, las lenguas pueden clasificarse en

aislantes, aglutinantes y simbólicas. El tercero y último criterio de clasificación es de orden estructural y divide las lenguas en analíticas, sintéticas y polisintéticas. El pensamiento lingüístico de E. Sapir quedó plasmado en su obra *Language: An Introduction to the Study of Speech*, Oxford, 1921, de la que existe versión castellana en la editorial del Fondo de Cultura Económica en México-Buenos Aires, 1954, con una segunda edición en 1962, bajo el título de *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. De manera similar a la de B. Croce, E. Sapir se fijó en las relaciones tan complejas que existen entre pensamiento y realidad histórica, insistiendo en el paralelismo que se da en el binario simbolismo-expresión.

Continuadores destacados de esta orientación estructural mentalista fueron el sueco M. Swadesh y el estadounidense K.L. Pike. El primero se ha dedicado de manera principal al campo de la fonología, mientras que el segundo toma como campo de investigación la semántica y las relaciones existentes entre la lengua y los fenómenos de la cultura.

Si E. Sapir hizo un estudio descriptivo del lenguaje desde el punto de vista mentalista, L. Bloomfield en su libro *Language*, Nueva York, 1933, va a realizar otro tanto pero desde el punto de vista behaviorista. En efecto, Bloomfield inicia un movimiento que concibe el lenguaje de forma positivista, estudiando en él únicamente su aspecto formal y abandonando cualquier consideración psicologista. La lengua, en la experiencia y dato sensible, aparece siempre bajo la estructura de un acto individual de habla. Bloomfield, entonces, hace análisis de este acto en términos behavioristas. ¿En qué se distingue básicamente un comportamiento lingüístico del que no lo es? El proceso no lingüístico se podría simbolizar mediante la siguiente fórmula:

$$E - R$$

en donde estas letras mayúsculas significan «estímulo» (*E*) y «reacción» o «respuesta» (*R*). Tomemos, como

ejemplo, la actuación de un hombre que llega sediento a su casa, después de un largo paseo. Sobre la mesa de la cocina se halla un vaso repleto de agua. El encuentro con el vaso de agua produce en él, de inmediato, un estímulo (*E*) al que reaccionará tomando el vaso de agua y bebiéndola (*R*). La conducta humana ha sido reducida aquí, según la doctrina behaviorista, a puro estímulo y reacción. Y, como rasgo distintivo, se observa que el comportamiento analizado permanece siempre en un ámbito individual.

Veamos, ahora, qué sucede en un comportamiento lingüístico, cuya simbolización se complica más que la anterior y que quedaría del siguiente modo:

$$E - r_1, \dots, e_2 - r_2, \dots, en - R$$

donde *E* y *R* son «acontecimientos prácticos», estímulos y reacciones extralingüísticas, mientras que *e* y *r* son estímulos y reacciones lingüísticas. La explicación de la fórmula podría ser expresada en los términos siguientes: pongamos que la sensación de sed le entra a nuestro hombre por la calle. ¿Qué hace? Penetra en una cafetería, se acerca a un camarero y emite un conjunto de ondas articuladas y sonoras, simbolizadas por la minúscula *r*<sub>1</sub>. Tenemos, así, que al estímulo de la sed (*E*), él responde con un acto lingüístico: una prolocución. Pero esta prolocución actúa, a su vez, como estímulo *e*<sub>2</sub> para el camarero. En efecto empujan a éste a tomar un botellín de cerveza fría, por ejemplo, y dárselo a nuestro hombre. Tal acción la simbolizamos con *r*<sub>2</sub>, que a la postre, resulta ser estímulo para nuestro hombre que finaliza el proceso con la correspondiente conducta extralingüística de beber la cerveza. Se observa, así, que el acto lingüístico se encuentra instalado entre otros dos que no lo son. Y las diferencias entre ambos saltan a la vista. En *E - R*, se trata sólo de una persona que siente un estímulo y lo sacia con una reacción adecuada. En cambio, en la segunda fórmula, se observa que el estímulo (*E*) empuja a nuestro hombre a emitir pala-



bras ( $r_j$ ), por ejemplo: «¿me puede dar un botellín de cerveza?», que ponen como nuevo estímulo ( $e_2$ ) en movimiento a otro hombre, el camarero. Éste realiza, para satisfacer el estímulo lingüístico producido en él por las palabras pronunciadas, un trabajo. Este esquema tan simple podría irse complicando cada vez más, introduciendo una tercera o cuarta persona. Con ello, se patentiza que lo peculiar del comportamiento lingüístico consta de tres elementos: el que habla, el que escucha y la comunicación que tiene lugar entre ellos, quedando el acto lingüístico encuadrado dentro de lo social. No en vano, Bloomfield concluye de su análisis que la «división del trabajo y, con ella, la obra entera de la sociedad humana son cosas debidas al lenguaje».

La influencia de Bloomfield, en lingüística, ha sido de una fecundidad y fertilidad extraordinaria. S. Bloch afirma acerca de la obra bloomfieldiana en *Journal of the Linguistic Society of America*, 25 (1949), 88: «se trata de un trabajo sin par como exposición y síntesis de la ciencia lingüística». En esta línea algunos autores han considerado el libro *Language* de Bloomfield como el más importante lingüísticamente hablando de nuestro siglo, a uno y otro lado del Atlántico. Estimación, si se quiere, un tanto exagerada pero que revela el aprecio de que gozó en su época.

Por otra parte, a Bloomfield le cabe el mérito de haber destacado la importancia de la *posición* de las palabras dentro de una cadena lingüística. Según él, todas las formas que pueden ocupar una misma posición constituyen una *clase de formas* (*form-class*). Así, el criterio de *distribución* va posteriormente a desempeñar un papel importante en el análisis de las oraciones del que Zellig S. Harris fue su mejor sistematizador. Con este método distribucional de análisis, utilizado más tarde por N. Chomsky en su labor transformacional de la gramática generativa, el estructuralismo inductivo americano, según María Manoliou en *El estructuralismo lingüístico*, p. 55, «alcanzó un punto límite revelando, al mismo

tiempo, todas sus debilidades: la incapacidad de presentar las relaciones entre distintos niveles de unidades, su estatismo, la falta de una teoría de evaluación del análisis y la incapacidad de convertirse en una teoría de la lengua en general». No debe, por tanto, extrañar que en este contexto la aparición de la gramática generativo-transformacional resultase una verdadera revolución en la concepción del lenguaje y de su gramática general.

El estructuralismo lingüístico americano cobra con N. Chomsky una influencia prepotente en la orientación del estudio acerca del lenguaje. Señala el paso del behaviorismo inductivo a la teoría lingüística deductiva, a la modelización dinámica y matemática, con un retorno a la gramática racionalista europea del siglo XVII de la que hace una nueva versión. Por este motivo, aunque no es nuestro propósito exponer sistemas lingüísticos —cosa que pertenece a la ciencia del lenguaje— conviene dar una visión sucinta del estructuralismo chomskiano. Al menos, para comprender su modo de proceder y el conjunto de problemas que plantea a la *filosofía del lenguaje*, especialmente por lo que se refiere a las relaciones entre entendimiento y lenguaje, ideas innatas y aprehensión de la realidad. La breve descripción de la panorámica estructural lingüística llevada a cabo hasta ahora ha tenido sólo por objetivo la ubicación de la tarea lingüística chomskiana.

### **La gramática generativo-transformacional de N. Chomsky**

Emmon Bach, estudioso lingüista americano, compara el método de Chomsky con el de Kepler en la medida en que ve, sobre todo en la invención científica, la manifestación de una actividad creadora que se eleva de un salto hasta las hipótesis generales. Con esta afirmación nos ofrece ya los puntos esenciales sobre los que descansa el pensamiento de Chomsky: la actividad es-

piritual, dentro de la cual se encuentra la ciencia y el lenguaje, es *creatividad* y, además, el lenguaje es *forma*.

La actividad espiritual, como creadora de la ciencia y el lenguaje, aparece en *Algunas constantes de la teoría lingüística* (1965) y su fuente es el concepto de *forma* de E. Cassirer al que está unida. Y tanto *actividad creadora* como *forma* dependen de la concepción del lenguaje en cuanto *enérgeia* de Humboldt. Para éste, la única definición válida del lenguaje es la genética. Es decir, el lenguaje originado por el esfuerzo del espíritu, en cuya base existe un factor uniforme de tal esfuerzo y que es la *forma*.

Junto a esta dependencia más directa de Chomsky respecto a E. Cassirer y a Humboldt, el marco más general en que se sitúa su pensamiento es el de los estudios cartesianos sobre el lenguaje y la gramática lógica tradicional de Port-Royal.

Para aclarar el carnet de identidad con el que Chomsky comienza su especulación, conviene indicar algunas características del lenguaje como *forma* que le diferencian de Humboldt. Según Chomsky, las formas creadas por el hombre están sujetas a dos tipos de reglas: unas interiores a las palabras mismas y a los conceptos; otras, exteriores. El concepto de forma comprende tanto las reglas de construcción como las reglas de formación de las palabras y las reglas de formación de los conceptos que determinan la clase de las palabras fundamentales de una lengua.

De este modo, Chomsky contrapone esta *forma* a una *esencia* o a lo que Humboldt denomina *materia* del lenguaje, en cuanto elemento que se encuentra ya dado y que precede al lenguaje articulado. La forma del lenguaje es una estructura sistemática. Por ello, no contiene elementos singulares como componentes aislados, sino que los engloba a todos en la medida en que se puede descubrir en ellos un método de formación del discurso. Esto significa disponer de una gramática que pueda rendir cuenta de toda frase real posible y proporcionar

una descripción formal de la misma que contenga todas las instrucciones previstas en el código genético de la lengua, y que se refieren tanto al sentido del contenido semántico de la frase como a su forma, a su estructura fonológica.

Según lo indicado anteriormente, se puede describir ya de un modo general la concepción que Chomsky tiene del lenguaje. Para él, el lenguaje es fruto de una actividad creadora del espíritu humano, manejando las diversas formas y posibilidades que un sistema de comunicación hablado le ofrece y que, a su vez, ha de ser entendido por un oyente de manera adecuada y correcta. Se establece, así, el área de *competencia* de una lengua. Ésta ya no es simplemente «el mero acto de transmisión o comunicación», considerado en sí mismo fonética, sintáctica o semánticamente. Es algo más. Se trata de la posibilidad que cada individuo de una comunidad idiomática posee *para producir* frases que nunca había usado anteriormente y que serán reconocidas y entendidas por sus oyentes. Con esto, el hablante y el interlocutor forman parte integrante del proceso comunicativo lingüístico. Y se pretende señalar el conjunto finito de reglas que, partiendo de un número finito de unidades, gracias a transformaciones sucesivas en número también finito, dé cuenta de la formación de las infinitas frases que pueden en una lengua ser correctamente construidas. Cuando esto se consigue, se obtiene un *modelo de construcción* del sistema lingüístico. De aquí que la gramática universal de Chomsky sea denominada con toda propiedad *generativa* y *transformacional*: la generación lingüística se orienta naturalmente a su transformación sintáctica. Ahora se comprende quizás mejor la idea de que saber y dominar una lengua significa ser capaces de entender lo que nos dice y de producir expresiones con contenido semántico correcto que nunca antes habíamos utilizado. Al introducir al *hablante*, como elemento constitutivo del proceso de comunicación, el lingüista estadounidense estudia su capacidad para realizar de-

terminadas operaciones gramaticales que, acudiendo a la terminología matemática, denomina *transformaciones*. A esta capacidad del hablante corresponde otra en el *oyente*: la de interpretar y comprender.

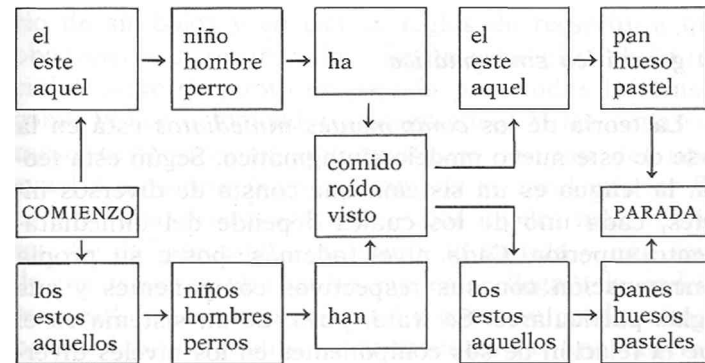
La gramática generativa de Chomsky puede ser definida a partir del método de trabajo que ella representa. Chomsky parte de una hipótesis de trabajo racional, pero que se apoya también en una tradición de clasificación empírica: intenta catalogar los elementos sintácticos, teniendo en cuenta su carácter *distribucional* según las categorías semánticas a que pertenecen. Y, además, concibe la lengua como un proceso dinámico. Estudia la lengua sincrónicamente, entendiéndola como una estructura con el objetivo final de describir su sistema ordenado de unidades y relaciones que la constituyen.

Parece natural comenzar el examen de la gramática generativa de Chomsky por un análisis de su libro *Syntactic Structures*, La Haya, Mouton, 1957 (traducido al español con el título *Estructuras sintácticas* por C.P. Otero, México, Siglo XXI, 1974). En esta obra, somete a rigurosa crítica tres modelos de gramática, para quedarse finalmente con el tercero como el más adecuado a su propósito inicial. Estos tres modelos son: el de la gramática de estados finitos, el de la gramática sintagmática y el de la gramática generativa-transformacional. Cada uno de estos modelos descansa sobre una base lógica. El primero sobre la lógica de relaciones, el segundo sobre la lógica de clases y el tercero sobre la lógica operacional o funcional.

### La gramática de estados finitos

La producción o generación de frases en esta gramática sigue el modelo matemático conocido con el nombre de Markov. Se trata de un proceso estocástico, propuesto ya por Shannon y Weaver en 1947 en su libro *Teoría matemática de la comunicación*. Con él, se posi-

bilita la producción o generación automática de un mensaje compuesto de un número finito de símbolos elementales, a la manera como pueda hacerlo una máquina. Cada uno de los símbolos tiene su duración propia y van siendo producidos en el tiempo, del presente hacia el futuro o, si se proyecta en un plano la duración, de izquierda a derecha. La elección del primer símbolo de cada secuencia es libre, pero todos los símbolos siguientes deberán ser elegidos en función de los que les preceden. Cuando la máquina ha emitido un símbolo, pasa a un nuevo *nivel* o *estado* que depende, a su vez, del precedente con su símbolo particular emitido en último lugar. Gráficamente podría describirse el funcionamiento de esta máquina productora de oraciones del siguiente modo:

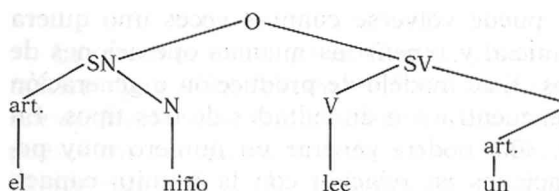


Vemos, aquí, el número finito y muy limitado de estados por los que pasa la máquina desde el momento inicial hasta su parada o *stop*. Siempre en la dirección de izquierda a derecha. El proceso es de índole recursiva. Es decir, puede volverse cuantas veces uno quiera al momento inicial y *repetir* las mismas operaciones de *estados finitos*. Este modelo de producción o generación de frases se encuentra con dificultades de tres tipos. En primer lugar, sólo podría generar un número muy pequeño de oraciones en relación con la infinita capaci-

dad de una lengua. Por otra parte, en segundo lugar, posibilitaría la producción de frases que no perteneciesen a la lengua. Por ejemplo, «el árbol bebe un pastel» es una oración construida correctamente en su dimensión sintáctica. Sin embargo, carece de sentido. No pertenece al modo correcto de generación de la lengua. Y, por último, el tercer tipo de dificultades deriva de la imposibilidad de producir con este modelo el fenómeno lingüístico de frases incrustadas. Es decir, frases tales como: «el hombre, que pretende que, si Pedro ama a María, es que está enfermo, es un imbécil». Ante la poca capacidad y potencia del modelo de lenguaje basado en la gramática de estados finitos, Chomsky se ve obligado a abandonarlo para someter a análisis el modelo sintagmático.

### La gramática sintagmática

La teoría de los *componentes inmediatos* está en la base de este nuevo modelo sintagmático. Según esta teoría, la lengua es un sistema que consta de diversos niveles, cada uno de los cuales depende del inmediatamente superior. Cada nivel, además, posee su propia concatenación con sus respectivos componentes y sus reglas particulares. Se trata, pues, de un sistema en el que la relación de sus componentes en los niveles diversos es meramente *asociativa* y no *conminativa*, como acontecía con el método estocástico de la gramática de estados finitos. El análisis de una oración, a título ilustrativo, mostrará gráficamente este modelo:



El índice sintagmático  $\{O\}$  formaría el nivel superior del que dependería un segundo nivel compuesto por el sintagma nominal (*SN*) y el sintagma verbal (*SV*). Éstos, a su vez, constituirían un nivel inferior cuyos componentes serían para el *SN* el artículo más el nombre y para el *SV*, el verbo y el *SN* o artículo y nombre. Algunos autores, como Ch.F. Hockett, propone gráficamente este modelo en forma de *cajas distribucionales*:

el                      lee                      libro

La gramática que Chomsky elaboró —gramática sintagmática— partiendo de la teoría de los *componentes inmediatos* se basa, pues, en un determinado vocabulario de símbolos y en ciertas reglas de reescritura que obedecen a la recursividad. Según esto, el símbolo inicial *O* sirve de punto de partida para todas las frases como índice o indicador sintagmático. Y las reglas de reescritura —reglas sintagmáticas— serían del tipo: «vuelve a escribir *O* en la forma de su nivel inferior *SN* + *SV*». Y así sucesivamente en los niveles más inferiores. Se da, por tanto, un punto de partida y una serie de reglas por medio de las cuales se llega a la *cadena terminal*, que es la oración tal y como se produce en el habla. Los elementos constituyentes de una oración, según se dan en el habla, se llama *cadena básica*. Por ejemplo, «todos nosotros estamos fastidiados», la cadena básica sería el conjunto de elementos constituyentes. Formalizados algebraicamente, si los elementos constituyentes son: todos # *A*, nosotros # *B*, estamos # *C*, fastidiados # *D*, la cadena terminal se configuraría: # *A* # *B* # *C* # *D*.

La cadena terminal no tiene por qué coincidir con la cadena básica, pues sobre los elementos dados, podría aparecer otra cadena terminal: # *B* # *C* # *A* # *D* # («nosotros estamos todos fastidiados»), que en este caso ten-

dría la misma interpretación, pero podría no tenerla en otros. Por ejemplo, con la misma cadena básica de elementos: «todas» «las» «francesas» «eran» «hermanas» podrían formarse las cadenas terminales «todas las francesas eran hermanas» y «todas las hermanas eran francesas». El análisis del paso de una cadena básica a una cadena terminal se realiza por medio de la estructura transformacional.

La estructura primaria de frase, pues, obedecería en su construcción a las siguientes reglas:

1.  $RS \rightarrow$  Oración —  $SN + SV$  (sintagma nominal más sintagma verbal)
2.  $RS: SN$  — art. +  $N$  (artículo más nombre)
3.  $RS \bullet \bullet S$  —  $V + SN$  (verbo más sintagma nominal)
4.  $RS$  - art. — el, las, un, etc.
5.  $RS: 'N$  — niño, pastel, manzanas, etc. (nombres)
6.  $RS: V$  — come, mira, disfruta, etc. (verbos)

Con estas reglas y por el proceso de recursividad pueden generarse diagramas arbóreos del tipo anteriormente propuesto. Se trata de una gramática sometida a un contexto. Su objetivo sería explicar el porqué unas frases son gramaticales; otras, aceptables pero no gramaticales y otras, por último, ni gramaticales ni aceptables. Así se explicaría la generación de frases del tipo:

- |                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| «el libro contiene unos grabados» | (A) |
| «los muchachos comen manzana»     | (B) |
| «el zapato bebe el árbol»         | (C) |

La frase (A) es gramatical y aceptable en tanto en cuanto cumple la estructura gramatical de una lengua y es, además, interpretable por el oyente. La frase (B), en cambio, es sólo aceptable ya que puede ser interpretada correctamente por el oyente que disculpa su mala construcción gramatical por ser un extranjero quien la lleva a cabo. Y la frase (C), aunque sintácticamente pa-

rece bien construida, carece de lectura semántica, por lo que no debe considerarse ni gramatical ni aceptable.

La gramática sintagmática supera las críticas sufridas por la de estados finitos, pero su potencia y capacidad generativa recae en otro tipo de dificultades. Así, no tiene en cuenta la intuición de los hablantes y oyentes, en virtud de la cual éstos captan la relación existente entre frases diversas que poseen un mismo significado. Piénsese en las oraciones puestas en activa o pasiva: «el muchacho come un pastel», «un pastel es comido por el muchacho»). Pero lo que es más grave, con esta gramática, según lo indicado un poco más arriba, se pueden construir frases agramaticales que sintácticamente no parecen quebrantar las reglas de su generación. Ante esto, N. Chomsky propone un tercer modelo que es el que en 1957 presenta en sus *Estructuras sintácticas*, como el mejor y más potente. Se dan en este modelo tres niveles: a) el de formación primaria de la frase mediante reglas de reescritura sintagmática, b) el de transformación de frases mediante reglas de transformación y c) el de la morfo-fonología en el que se dan reglas para transformar los niveles a y b en secuencias fonéticas sonoras.

Las reglas de transformación pueden ser obligatorias u optativas. Las primeras se aplican necesariamente a una cadena terminal no gramatical. Así, la obligatoriedad de introducir el pronombre relativo en lugar del nombre sujeto en una oración relativa incrustada. Por ejemplo: «el niño, el niño vino ayer, comió la fruta» debe obligatoriamente transformarse en «el niño, que vino ayer, comió la fruta». Las reglas de transformación optativa son libremente aplicables a cadenas gramaticales: «el perro royó un hueso», es construcción gramatical correcta, pero se puede transformar en pasiva por otra: «el hueso fue roído por el perro», (pasiva), que además de ser también gramatical tiene un sentido nuevo dentro del contexto más general. Por otro lado, mediante reglas de transformación conectante se posibilita la con-

junción de dos cadenas terminales sin introducir notas nuevas dentro de los elementos constituyentes de las mismas. Una oración del tipo «ayer llovió» y otra del tipo «un hombre vino a casa» pueden ser reunidas en una cadena terminal que englobe a ambas: # ayer llovió y vino un hombre a casa #, sin que se hayan introducido especificaciones nuevas en los conceptos de «casa», ((hombre», «llovió» y ((ayer». Y, por el contrario, con la transformación implicante se asiste a un desarrollo de los constituyentes por recibir éstos algunas notas nuevas, como sucede en las oraciones de relativo ya indicadas un poco más arriba.

Un análisis estructural de los constituyentes inmediatos de una oración podría conducirnos, a veces, a cambios estructurales en los que conservándose la corrección sintáctica se perdería su interpretabilidad. Tomemos la frase: «el perro royó un hueso». Si simbolizamos con  $a_i$  cada uno de sus elementos, numerándolos en el orden de su aparición, la estructura de la frase sería:  $a_1 + a_2 + a_3 + a_4 + a_5$  [el ( $a_1$ ) perro ( $a_2$ ) royó ( $a_3$ ) el ( $a_4$ ) hueso (<%)]. Un cambio de esta estructura, con los mismos elementos constituyentes, podría dar otra del tipo:

$a_1$	+	$a_2$	+	$a_3$	+	$a_4$	+	$a_5$
el		hueso		royó		el		perro

Esta última oración es también gramatical, pues respeta la estructura sintáctica del castellano, y de hecho es una frase interpretable, aunque el análisis semántico indique posteriormente que «el hueso» no puede ser sujeto de una oración en que el verbo «roer» no haya sido de antemano puesto en pasiva.

Las dificultades de este modelo de gramática *tripartita*, llamado así por abarcar reglas sintagmáticas, reglas de transformación y reglas fonológicas, y que Chomsky presenta como el mejor en *Estructuras sintác-*

*ticas*, le obligan poco a poco a evolucionar hacia otra gramática generativa que tenga en cuenta el componente semántico. Para ello, comienza por hacer una distinción fundamental entre la *estructura profunda* (*deep structure*) y la *estructura superficial* (*surface structure*). En la producción de una frase, la estructura profunda es el primer elemento que contiene todos los datos semánticos. Es decir, el sentido mismo del mensaje. La estructura superficial, en cambio, es el último elemento en el proceso transformacional de la frase, antes de la aplicación de las reglas morfofonológicas. Según esto, los datos que permiten establecer el contenido semántico de un mensaje se encuentran en la estructura profunda, y los que permiten llegar a su forma fonética en la estructura superficial. El modo de proceder, entonces, de la gramática generativo-transformacional sería el siguiente: la estructura profunda manifiesta el contenido semántico; mediante transformaciones sucesivas esta estructura genera otra de tipo superficial a la que, finalmente, se aplican las reglas fonológicas. El resultado sería una gramática de tres componentes: semántico, sintáctico y fonológico. Conviene advertir que la propiedad generativa se encuentra únicamente en el componente sintáctico. En efecto, es este componente el que permitirá establecer una relación entre el contenido semántico de los signos y su representación fonética que, a su vez, posibilitará la interpretación de la frase. Esta nueva visión de la gramática generativa la expone Chomsky en *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (1965), y se la conoce como teoría clásica o *standard* de la gramática estructural generativa. A partir de 1965, Chomsky comienza a introducir un componente nuevo, en el plano semántico y funcional: el subcomponente léxico o categorial, según el cual se analizan el conjunto de rasgos del nombre o del verbo. Con tal análisis se descubre si un nombre puede regir a un verbo determinado o no. En realidad, la subcategorización varía según las lenguas.

Como puede observarse, la teoría lingüística de Chomsky se basa en tres axiomas o principios de base: la diferencia entre *competencia* y *ejecución*, la diferencia entre *estructura profunda* y *estructura superficial* y el *carácter dinámico* de la gramática. Sobre el primer axioma Chomsky establece su metodología de la investigación lingüística, sobre el segundo determina cuáles son los componentes transformacionales de la frase. Y, por último, con el carácter dinámico de la gramática se justifica la estructura de la actual teoría generativa defendida por Chomsky.

No es nuestro propósito, según ya se ha indicado, exponer en detalle la elaboración chomskiana. Se trata simplemente de señalar el marco general dentro del cual se ponen de relieve cuestiones filosóficas de importancia con pretensión de decir algo acerca de ellas o, en ocasiones, con pretensión de aclararlas y solventarlas definitivamente. Así, la gramática generativa une su concepción gramatical al problema del conocimiento y de sus posibilidades y límites. El clásico problema kantiano se aborda desde el lenguaje y la generación o producción de éste. Sin embargo, la cuestión más famosa que la gramática estructural chomskiana ha resucitado en términos nuevos y con reflexiones de índole diversa es la del *innatismo de las ideas*. A esta cuestión dedicaremos en parte nuestro cuaderno de bitácora.

### **Cuaderno de bitácora**

El hombre, en razón de su naturaleza verbal, se constituye como capacidad receptiva de expresión con sentido que se realiza en el decir. Este decir, por ello, implica la repleción previa de significado. Tal estructura precisa características comunes en el ejercicio de la competencia lingüística, que afectan al hablante y al oyente.

Y esto, porque todo lenguaje humano es manifestación dialógica que, por tanto, incluye la interpretación com-

preensiva del código comunicativo según esquemas hermenéuticos idénticos para todos los hombres. Quien expresa con sentido entiende lo expresado de manera igual a como lo hace su interlocutor. Se dan, por este motivo, universales lingüísticos o características comunes mediante las cuales se posibilita en todos los idiomas la producción de frases y su correspondiente interpretación. Con todo, conviene distinguir estos universales lingüísticos o características comunes de los meros rasgos triviales que pueden encontrarse también en todas las lenguas humanas. Piénsese en el hecho *trivial* de que en cualquier idioma que se examine se da el caso de que una oración simple con un solo elemento verbal jamás consta de más de diez palabras. Cuando los teóricos del lenguaje hablan de *universales lingüísticos*, se refieren de modo muy concreto a *ciertas estructuras de la mente que guardan relación exclusiva con la capacidad lingüística*. Se admite, así, la distinción en la mente humana de estas estructuras respecto a otras que pueden, a su vez, estar asociadas a capacidades y procesos diferentes de los de la competencia lingüística. Por ejemplo, los de la fonación o los de la memoria. No extraña, pues, que la filosofía del lenguaje pretenda, siguiendo el camino inverso al del ejercicio de la competencia lingüística, descubrir por medio de dichos universales la estructura de lo que podríamos denominar «facultad de habla». Y con ello, llegar también a conocer, aunque no sea más que parcialmente cómo se estructura y con qué esquemas funciona la mente humana. Detrás de los universales lingüísticos, haciéndolos posibles y sirviéndoles de fundamento, se da una estructura organizativa mental innata.

Por este motivo, según N. Chomsky, el mecanismo del aprendizaje humano lingüístico no nos da información sobre la lengua que empleamos conscientemente, sino que nos marca el proceso de apropiación de la lengua y de nuestra conducta lingüística en razón de que poseemos *internalizados* de modo inconsciente los esque-

mas mediante los cuales se realiza la competencia lingüística. Por lo que respecta al lenguaje, el hombre sabe más de lo que aprende por pura experiencia. En el proceso del aprendizaje de la lengua, el hombre no se comporta igual que en otros procesos, por ejemplo, el del aprendizaje del juego del ajedrez. En éste, el factor fundamental es el empírico. No así en el del lenguaje, en cuya competencia somos capaces de generar expresiones nunca realizadas por nosotros anteriormente, conociendo de antemano que están bien hechas y siendo comprendidas en su contenido semántico. La hipótesis de las ideas innatas de Chomsky explicaría, entonces, con cierta facilidad la rapidez con que el niño adquiere los mecanismos de la lengua y sus usos, aunque no sepa dar razón explicativa de los mismos. Y esto salvando la particularidad específica de cada lengua y la diferencia de acervo lingüístico que puede darse de manera muy diversa en cada individuo. Además, daría cuenta de los puntos comunes que igualan las lenguas en sus gramáticas respectivas. Con todo, la expresión *ideas innatas* que evoca planteamientos filosóficos de las concepciones racionalistas de los siglos XVII y XVIII que van desde Descartes a Leibniz y que subyacen en la gramática-lógica de Port-Royal poco tiene que ver con la formulación y contenidos de la problemática enunciada por N. Chomsky. Así, a título ilustrativo, el innatismo cartesiano se refiere a ideas bien concretas y determinadas, como la de cosa, verdad, pensamiento, e igualmente a ciertas nociones comunes tales como los principios lógicos del silogismo y algunos otros principios de índole metafísica. Para Leibniz, por otra parte, son *innatas* las ideas de Dios, de vida eterna, del ser, de lo posible; las verdades de la aritmética y de la geometría; los principios metafísicos de identidad y de razón suficiente y, por último, las reglas de inferencia lógica.

En la división tripartita de la gramática, existen, para Chomsky, en correspondencia con sus componentes semánticos, sintácticos y fonológicos, universales lingüís-

ticos de dos tipos: formales y sustantivos. Los primeros tienen como objetivo señalar las condiciones abstractas mediante las cuales se realiza el habla siguiendo determinadas reglas gramaticales. Los segundos guardan relación con el vocabulario y con aquellos elementos que previamente determinan en una gramática sus categorías. De este modo, con estos universales lingüísticos, la hipótesis innatista chomskiana prefigura anticipadamente los contenidos de la teoría general del lenguaje internalizados en la mente y cuyo esquema en todos los hombres abarcaría estas propiedades comunes a todas las gramáticas: índice sintagmático, reglas de transformación, categorías sintácticas y semánticas (*nombre propio, oración, verbo*, etc.), reglas semánticas generales y, por último, reglas de interpretación fonológicas sobre la base de un acervo esencial limitado de signos fonéticos. Como puede observarse, la hipótesis del innatismo lingüístico chomskiano justifica la concepción de la gramática generativo-transformacional, pero también, en un orden inverso, la concepción de la gramática generativo-transformacional conduce de manera lógica a la doctrina de los universales lingüísticos de carácter *innato*. En el fondo, la razón principal que fundamenta esta teoría hipotética y de la que depende su dimensión veritativa reside en que para Chomsky *sólo con su innatismo* puede explicarse el hecho de la rapidez en el aprendizaje de una lengua en que la competencia lingüística genera un conjunto infinito de oraciones —muchas de ellas por tanto desconocidas para el hablante— mediante un número limitado de datos lingüísticos. No extraña entonces que las críticas a esta teoría se hayan esforzado por mostrar que tal aprendizaje, con su aparente rendimiento espectacular en el niño, puede ser explicado por otros medios. Entre estas críticas conviene señalar, por su directa discusión con Chomsky y por haber sido contestadas por éste, las de Hilary Putnam, Nelson Goodman y V.W. Quine. Las dos primeras han sido recogidas por Searle en su *Philosophy of Language*, pp. 121-145. La



de Quine se encuentra expuesta, como teoría alternativa a la de Chomsky, en su obra *Word and Object*, Cambridge (Massachusetts), the Massachusetts Institute of Technology, 1960, traducida al castellano por Manuel Sacristán con el título *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968. El pasaje a que nos referimos se halla en la versión castellana en la sección 17. Además, la metodología chomskiana es sometida a crisis por Quine en «Methodological Reflections on Current Linguistic Theory», estudio recogido por D. Davidson y G. Harman en su recopilación *Semantic of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972. Proponemos a continuación, a título ilustrativo, la crítica de H. Putnam.

Según este autor, la hipótesis del innatismo chomskiano se reduce, por un lado, a la mera afirmación trivial de que todo organismo capaz de aprender algo debe tener una «estructura previa», cosa que nadie contradice. Pero, por otro lado, si pretende justificar para la explicación de la competencia lingüística *ciertos contenidos innatos*, deben éstos rechazarse por innecesarios, ya que la teoría general del lenguaje admite en este punto otras hipótesis más clarificadoras del problema. En efecto, Putnam resume los hechos que la doctrina chomskiana intenta justificar en los cinco siguientes: *a)* facilidad con que el niño aprende el lenguaje, *b)* lo innecesario que es aceptar algún tipo de refuerzo (*reinforcement*) para el aprendizaje del lenguaje, *c)* la independencia entre el nivel de inteligencia y la facultad de aprender el lenguaje, *d)* la existencia de universales lingüísticos y *e)* la falta de otra explicación mejor que la del *innatismo chomskiano* para explicar el aprendizaje del lenguaje.

Respecto a la existencia de *universales lingüísticos*, nadie niega la previa disposición genética de los mismos. La crítica recae, más bien en la determinación de los mismos, dentro de la visión chomskiana. Y esto porque no es cierto, por ejemplo, que toda gramática tenga que poseer un indicador sintagmático y otro compo-

nente transformacional, como constatan las gramáticas lógicas. Además, es empíricamente cuestionable que en todas las lenguas se den las mismas categorías sintácticas. A esto se debe añadir que las reglas semánticas no están suficientemente especificadas en su innatismo por Chomsky y el acervo limitado de signos fonéticos básicos puede explicarse por la igualdad del instrumental lingüístico humano.

En cuanto a la independencia entre el nivel de inteligencia y la facultad de aprender el lenguaje, H. Putnam niega tal presupuesto. Y para probar su afirmación aduce el hecho de que las personas menos inteligentes aprenden la lengua con menos perfección que las más inteligentes, no adquiriendo nunca un vocabulario y riqueza expresiva igual a la de estos últimos. El motivo aducido por Chomsky para defender su innatismo, fundamentado en la rapidez con que el niño aprende una lengua, no parece deba ser aceptado con ¿anta superficialidad como se hace. En efecto, el niño, es verdad, llega a dominar las estructuras simples de su lengua materna a los cinco años. Pero tarda otros cinco en poder ejercitarse con perfección en las estructuras de las oraciones más complejas. En total, diez años. El mismo tiempo que un adulto normal tarda en el aprendizaje de una lengua extranjera a la suya.

Cuestionados, prácticamente, todos los pilares del innatismo chomskiano no se ve, en última instancia, el porqué la hipótesis construida sobre los mismos va a ser «la mejor explicativamente». Tampoco será admisible hacer descansar sobre dichos pilares extensos supuestos epistemológicos, como los que conducen a la defensa de la libertad en el desarrollo de la expresión y de la naturaleza y la condena a ciertos regímenes políticos que los impiden. La libertad y la democracia no necesitan, para su valoración y estima, tales pilares lingüísticos.

N. Chomsky ha respondido a las críticas de su hipótesis innatista a veces con lucidez y con argumentos *ad*

*hominem* y, en otras ocasiones, profundizando más en sus afirmaciones. Y, ciertamente, desde sus puntos de vista, la corriente neo-chomskiana de filosofía del lenguaje ha clarificado problemas como los de la importancia del análisis lingüístico y de sus soluciones, así como otros relativos a la estructura de la mente y del conocimiento científico.

El *excursus* bibliográfico sobre el tema, para un enriquecimiento de su visión global, es demasiado extenso y, por ello, las lecturas que seguidamente se proponen carecen de cualquier pretensión exhaustiva del mismo. Simplemente sirven para desbrozar el camino que más tarde su lector podrá ampliar en una andadura de mayor profundidad y alcance. Para una introducción en el fenómeno estructuralista es aconsejable la obra de Gianni Puglisi, *Qué es verdaderamente el estructuralismo* (trad. de M.<sup>a</sup> Dolores Fonseca), Madrid, Doncel, 1972, especialmente toda la segunda parte referente a la estructura en cuanto método y en cuanto concepto. La obra de Juan Cruz Cruz, *Filosofía de la estructura*, Pamplona, Eunsa, 1974, amplía la dimensión analógica del término estructura en sus versiones científicas y psicoanalíticas entre otras. Ya, más en concreto, refiriéndonos al lenguaje, G. Mounin, *Claves para la lingüística*, Barcelona, Anagrama, 1969, en la página 71.

Una panorámica del estructuralismo lingüístico en sus vertientes europeas y americanas nos la ofrecen, entre otros, M.<sup>a</sup> Manoliou y Giulio C. Lepschy. La primera en su obra, *El estructuralismo lingüístico* (trad. Mónica Nedelu), Madrid, Cátedra, 1977, en su capítulo primero hace un recorrido por las principales escuelas estructuralistas. G.C. Lepschy en *La lingüística estructural* (trad. Carlos Manzano), Barcelona, Anagrama, 1971, trata menos escuelas que M.<sup>a</sup> Manoliou, pero con mayor profundidad. Por último, con una perspectiva más filosófica que las anteriores, puede utilizarse con fruto el libro de Jan M. Broekman, *El estructuralismo* (trad.

Claudio Gancho), Barcelona, Herder, 1974, particularmente es amplio el tratamiento que hace de la escuela estructural de Moscú y de París.

Prácticamente, en cuanto a la gramática generativo-transformacional de N. Chomsky, existen en versión castellana los escritos más importantes de este autor que a continuación elencamos: *Estructuras sintácticas* (trad. C.P. Otero), México, Siglo XXI, 1974; *Problemas actuales en teoría lingüística* (trad. Gladys Ánfora), México, Siglo XXI, 1977; *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (trad. C.P. Otero), Madrid, Aguilar, 1970; *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos, 1969; *El lenguaje y el entendimiento* (trad. Juan Ferraté), Barcelona, Seix Barral, 1971; *El análisis formal de los lenguajes naturales* (trad. Carlos Piera), Madrid, Comunicación, 1972; *Conocimiento y libertad* (trad. C.P. Otero), Barcelona, Ariel, 1972; *La guerra de Asia* (trad. Joaquín Sempere), Barcelona, Ariel, 1973; *El pacifismo revolucionario* (trad. Elsa Frost), México, Siglo XXI, 1973.

Para un estudio introductorio del pensamiento de N. Chomsky, puede servir la obra de Lyons, *Chomsky* (trad. Joan Romá), Barcelona, Grijalbo, 1974, en la que hace un repaso al contexto en donde se origina la gramática generativo-transformacional. Y la panorámica revolucionaria del pensamiento chomskiano en su referencia a la sociedad y a las ideas políticas anarquistas se encuentra descrita bastante exhaustivamente en Carlos P. Otero, *La revolución de Chomsky*, Madrid, Tecnos, 1984. En la página 240 de este libro se nos dan las fuentes primarias de los escritos de Chomsky y todas las versiones que de los mismos existen en versión castellana. Respecto de la gramática generativo-transformacional y su exposición a nivel universitario para los estudiosos de la lingüística, indicamos sólo los siguientes manuales: Jos Nivette, *Principios de gramática generativa* (trad. M. Jurado Baena), Madrid, Fragua, 1973; Christian Ñique, *Introducción metódica a la gramática generativa* (trad. Pilar Calvo y F. Abad), Madrid, Cátedra, 1980 y,

por último, Humberto López Morales, *Introducción a la lingüística generativa*, Madrid, Alcalá, 1974.

La hipótesis de las ideas innatas en Chomsky se encuentra expuesta en profundidad y extensión por José Hierro S. Pescador, *La teoría de las ideas innatas en Chomsky*, Barcelona, Labor, 1976; de manera crítica, desde el punto de vista materialista-dialéctico, lo ha llevado a cabo A. Schaff, *La gramática generativa y la concepción de las ideas innatas* (trad. A. Fornis de Gioia), Buenos Aires, RAE, 1975. Un buen resumen de la hipótesis chomskiana y de sus implicaciones filosóficas nos la presenta, J. Daniel Quesada en su libro *La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones*, Madrid, Alianza Universidad, 1974, en las páginas 113-139 de los capítulos 10 y 11. Una defensa del tema y de los puntos de vista de Chomsky en relación a la problemática epistemológica la realiza Jerrold J. Katz en su *Filosofía del lenguaje*, citado ya en nuestro primer capítulo, en las páginas 196-228 de su sección quinta.

## CAPÍTULO VI

### PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE: LENGUAJE Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

La atención prestada por el materialismo dialéctico a la praxis social y a la política parece haber sido causa importante de su tardía incorporación al tratamiento de los problemas lingüísticos y, más particularmente, a los de la filosofía del lenguaje. No obstante, todos los autores reconocen que en Marx y en Engels se encuentran ideas muy sugerentes y agudas en torno al tema. En la obra de J.L. Houdebine, *Langage et marxisme*, París, Klincksieck, 1977, los capítulos II y III examinan con detenimiento estas ideas en las que el lenguaje aparece unido a la conciencia humana y se presenta como resultado del desarrollo social.

Siguiendo un orden sistemático, las relaciones entre materialismo dialéctico y el lenguaje van a ser abordadas en el presente capítulo atendiendo a los siguientes puntos: concepción dialéctico-materialista del lenguaje, teorías de Marx y filosofía del lenguaje en V.N. Volosinov, las «Cartas» de Stalin sobre lingüística y, por último, las aportaciones de A. Schaff a la filosofía del lenguaje. Un breve apunte del pensamiento de Rossi-Landi en torno al lenguaje y a la ideología completará nuestras reflexiones.

## Concepción dialéctico-materialista del lenguaje

El pensamiento del hombre es el reflejo generalizador de la realidad y está indisolublemente unido a la palabra y al concepto. Pensamiento humano y lenguaje son el medio, el instrumento con el que el hombre influye activamente sobre el mundo exterior y se relaciona con sus semejantes, agrupados en sociedad.

El materialismo dialéctico afirma que el cerebro es el órgano de la actividad psíquica de los animales y del hombre. Sin embargo, en los procesos de dicha actividad existen diferencias cualitativas. La de los animales no pasa nunca más allá del primer sistema señalizador. En éste, la realidad es señalizada exclusivamente por las excitaciones y sus huellas en los grandes hemisferios cerebrales que las conducen directamente a las células especiales de los receptores visuales, auditivos y demás que posee el organismo. El hombre está dotado también de un segundo sistema de señales, que es la palabra, el lenguaje. Tal sistema surgió y se desarrolló simultáneamente con la aparición y progreso de la actividad laboral humana, bajo el influjo de las necesidades sociales. Por medio de las palabras se forman permanentemente en el cerebro humano nuevas conexiones, sumamente complejas, en las que se basa el pensamiento abstracto y universal, capaz de captar el fenómeno superficial y la esencia de los objetos del mundo exterior. Ambos sistemas de señales —primero y segundo— se encuentran en la psique humana vinculados de modo indisoluble entre sí. Por el primer sistema, los objetos y fenómenos concretos del mundo exterior, como por ejemplo el sonido, la luz, el color, el olor son otros tantos excitantes materiales o señales. Por el segundo, las palabras son nuevas señales que sustituyen y designan las excitaciones o fenómenos del primer sistema. La palabra, para el hombre, resulta así ser un excitante condicionado real, como todos los otros, y de igual manera que ellos se refleja en la conciencia por medio de los

sentidos en forma de imagen sonora o visual. En este segundo sistema, las palabras —señales objetivas concretas— son generalizadas y plasman en sí toda la experiencia histórica y subjetiva del reflejo del mundo circundante. La palabra, por ello, es un estímulo cualitativamente especial. La reacción que provoca, por ejemplo, el sonido de un timbre es la respuesta directa al mismo, mientras que la que se produce por la acción de la palabra «timbre» está relacionada con el agente verbal pero no directamente, sino mediante la experiencia pasada del hombre, grabada en su corteza cerebral. Así pues, las sensaciones y percepciones que el hombre recibe por medio del primer sistema de señales están relacionadas con la palabra y se expresan por ella. Por este motivo, el segundo sistema de señales, que efectúa el proceso del pensamiento abstracto, es posible únicamente sobre la base del primer sistema. Ambos son, en el hombre, inseparables.

Estas ideas cobran fundamentación en las ciencias naturales contemporáneas. Los autores que, a este respecto, son más utilizados por los teóricos rusos del marxismo son I.P. Pávlov y A.G. Ivanov-Smolenski. Véase, «Estudio de la actividad conjunta del primero y segundo sistema de señales de la corteza cerebral» en *Revista de la actividad nerviosa superior*, t. I, editado por la Academia de las Ciencias de la URSS, 1951, p. 59. Afirmar que el cerebro humano es el órgano del pensamiento y el pensamiento una función del cerebro es una tesis del materialismo filosófico marxista que, sin embargo, no revela más que un aspecto explicativo de la esencia del pensamiento. Otro aspecto tanto o más fundamental viene dado por la ciencia marxista sobre la sociedad que demuestra el papel determinante y decisivo del trabajo en la aparición y ulterior desarrollo del pensamiento y del lenguaje.

Pensamiento y lenguaje son inseparables de la vida social del hombre. Son fenómenos que han surgido y se han desarrollado conjuntamente con la aparición y el

progreso de la sociedad humana. Fuera de la sociedad no puede haber conciencia, ni pensamiento ni lenguaje. Ahora bien, en la aparición y el progreso de la sociedad ejerció un papel determinante *el trabajo*. El paso del mono al hombre tuvo una primera fase en la adopción por parte de éste de la postura erecta. Con ella liberaba las manos y las convertía en *órgano de trabajo*. En un segundo período, el hombre empleó en su evolución laboral herramientas. Tanto por el carácter de su trabajo y herramientas, como por su forma gregaria de vida, los hombres de este período se hallaban todavía en estado semianimal. El fuego fue factor esencial en la separación del hombre de su mundo animal circundante, ya que por primera vez los humanos tuvieron posibilidad de utilizar fuerzas naturales con fines determinados. Poco a poco, sobre la base del trabajo conjunto, de la producción en común y gracias a la construcción de instrumentos, los hombres primitivos sintieron necesidad de relacionarse entre sí. A este respecto, es conocida la frase de Engels referente al lenguaje articulado: «El desarrollo del trabajo, al multiplicar los casos de ayuda, mutua y de actividad conjunta, y al mostrar así las ventajas de esta actividad conjunta para cada individuo, tenía que contribuir forzosamente a agrupar aún más a los miembros de la sociedad. En resumen, los hombres llegaron a un punto en que *tuvieron necesidad de decirse algo los unos a los otros*. La necesidad creó el órgano: la laringe poco desarrollada del mono se fue transformando, lenta pero firmemente, mediante modulaciones que producían a su vez modulaciones más perfectas, mientras los órganos de la boca aprendían poco a poco a pronunciar un sonido articulado» (C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, Montevideo, EPU, 1959, 73 y 74). El lenguaje fónico, por tanto, aparece como una consecuencia de la necesidad de comunicación de los hombres en el proceso de su trabajo en común. Deben, pues, rechazarse las teorías onomatopéyicas e, incluso, las mágicas defendidas por la escuela de Marr en torno

al origen del lenguaje. En resumen, el lenguaje surgió a la par de la conciencia en el proceso de formación de la sociedad humana, y desde entonces sirve invariablemente de medio de relación y expresión de los pensamientos de los hombres. No es de extrañar, según lo dicho, que los lingüistas soviéticos destaquen como función principal del lenguaje la comunicativa. Esta función ha sido durante mucho tiempo la única y determinante. Más tarde, A. Schaff ha añadido la función *estética y volitiva*. Y G. Klaus, la signitativa.

### **N.J. Marr y su escuela**

A pesar del esfuerzo que en un primer momento realizaron los teóricos soviéticos por fundamentar una teoría del lenguaje sobre los principios del materialismo dialéctico, hacia 1908 N.J. Marr comienza a defender una teoría acerca de los orígenes del lenguaje sin puntos de contacto con el pensamiento marxista-leninista. Se conoce esta teoría como *teoría jafética del lenguaje*.

Según Marr y su escuela, todas las lenguas europeas son resultado de una transformación de las lenguas jaféticas, cuya familia inicial estaría constituida por las lenguas caucásicas, el sumerio y el vascuense. Conviene subrayar, en la doctrina marrista, dos aspectos: uno, histórico; otro, de índole teórica. El primero atiende a la práctica metodológica del análisis de la gramática comparativa del siglo pasado. Según ella, toda forma lingüística actual puede y debe retrotraerse a su forma más primitiva, y ser explicada por medio de su evolución en el tiempo. El segundo aspecto se refiere al contenido de las tesis marristas que pretenden presentarse como la primera lingüística marxista con fundamento materialista-dialéctico.

Para Marr, todos los vocablos de todas las lenguas de la tierra proceden de cuatro palabras originarias, que son descritas, a cierto nivel, como SAL, BER, JON, ROS.

En estas voces están contenidas las denominaciones radicales de los tesa/ios, ibéricos, *jonios* y *etruscos*. Se da, con este esquema, un proceso evolutivo unitario de las lenguas, cuyas fases concretas se designan bajo la clasificación de *estadios evolutivos*. Se suponen, pues, con el correr de los tiempos, cambios fónicos de la más diversa especie y las palabras nuevas se originan por mezcla progresiva de los elementos primitivos.

Nada tiene de extraño que la teoría jafética marrista, tan alejada de las orientaciones lingüísticas occidentales, no fuese aceptada por éstas. Conocida es la crítica que el príncipe Trubetzkoy hizo de los escritos de Marr en carta dirigida a R. Jakobson, en la que afirma que la recensión de tales escritos más que por un lingüista debería estar realizada por un psiquiatra. Tampoco en la misma URSS logró Marr una aceptación grande ni acorde. Pero después de muchas discusiones en 1949 y 1950, aunque por poco tiempo, las tesis marristas fueron admitidas por el órgano de propaganda del Comité Central del Partido Comunista primero, y después, por el Partido mismo.

En la dimensión teórica, cobran importancia los contenidos que se refieren al problema de los orígenes del lenguaje y a su carácter clasista. En el principio, los hombres se entendieron mediante gestos a los que más tarde añadieron expresiones fónicas —los cuatro elementos ya indicados— que fueron poco a poco adquiriendo diversos matices significativos. Este primer estadio carecía todavía de gramática. Sería un estadio amorfo-sintético, al que seguirían otro aglutinante y otro flexivo. Unida íntimamente a esta evolución del lenguaje se daría la de la conciencia social en sus tres clases de pensamiento: totémico, cósmico (mitológico) y tecnológico (racionalista).

En 1926 Marr completó esta visión del lenguaje considerándole como una *superestructura económica y social* que, además, tenía carácter clasista. Las categorías lingüísticas, según esto, reflejarían las estructuras exis-

tentes en la base y toda lengua abarcaría *dos lenguas*, la de los explotadores y la de los explotados. La evolución lingüística, entonces, se realizaría por saltos revolucionarios, en los que la lengua de los explotados acabaría victoriosa y triunfante.

Sin embargo, Marr no definió nunca con exactitud la noción de «lengua de clase», denominación que usaba en sentido no marxista, principalmente por no haber encontrado una expresión más apropiada. Entendía, a este respecto, por «clase» un grupo de producción. Con todo, las críticas posteriores que recibió la escuela marrista hacen caso omiso de este fenómeno y utilizan y entienden «lengua de clases» en sentido netamente marxista.

### V.N. Volosinov: marxismo y filosofía del lenguaje

Valentín Nicolaevic Volosinov desapareció con las purgas de Stalin en los años treinta. Su nombre se asocia al de Michail Bachtin —uno de los mayores teóricos rusos de la literatura— de quien fue íntimo colaborador juntamente con Pavel N. Medvedev, conocido posteriormente por sus estudios sobre el formalismo y la doctrina marxista.

La obra de Volosinov fue publicada inicialmente en Leningrado en 1929 y después en 1930 con el título de *Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye problemy sociologiceskogo metoda v nauke o jazyke (Marxismo y filosofía del lenguaje: problemas fundamentales del método sociológico en la lingüística)*. Y en ella recoge las ideas del grupo de estudiosos dirigido por M. Bachtin. Se estructura en tres grandes partes. La primera y la segunda discuten muy agudamente los problemas del lenguaje en torno a su relación con la ideología, a su puesto dentro de una concepción semiótica general y a su fundamento dialéctico. Por otro lado, hace un análisis crítico de las posturas y planteamientos lingüísticos de F. de Saussure y de B. Croce, clarificando conceptos

como «lengua», («lenguaje», «palabra», «tema» y «significado»). La tercera parte presenta una magistral investigación sobre los problemas sintácticos, particularmente los referentes a las relaciones entre frases. Examina en este contexto la oración *directa* y la *indirecta*, sus modificaciones y sustituciones posibles. El lenguaje coloquial y poético, juntamente con las implicaciones sociológicas de las variedades de estilo, son temas también tratados con observaciones muy sugerentes en esta tercera parte. Para nuestro propósito, interesa señalar los puntos más sobresalientes que versan acerca del mundo semiótico y del mundo de las ideologías.

Volosinov defiende una relación de estrecha implicación entre la teoría de los signos y la teoría de las ideologías. Conviene tener en cuenta que, al hablar de «signo», éste es aquí entendido como una frase entera considerada dentro de su contexto social y dentro de la ideología a la que pertenece. El signo comprende, pues, como partes constitutivas propias al emisor del mismo, a su receptor o intérprete y, por último, el campo situacional dentro del que se realiza. En todo lugar donde se haga presente un signo se hace también presente la ideología. Signo e ideología son algo equivalente. Todo lo que posee valor ideológico posee también valor semiótico. Sin signos no hay ideologías. Por ello, la posibilidad de una definición y de un análisis en general de la ideología deriva del carácter de signo que poseen todos los fenómenos ideológicos. A este respecto, importa considerar la dimensión *material* del signo. Esta *materialidad* debe ser entendida tanto en un sentido físico como en un sentido de realidad objetiva histórico-social. Son dos caras de un mismo proceso dialéctico. Todo signo ideológico no es solamente un reflejo de la realidad, sino también una parte material de dicha realidad. En consecuencia, si *como cuerpo* un signo es material, en el sentido de que cae dentro de las realidades físicas, *como signo* es material en el sentido de que pertenece a la realidad histórico-social. Esta materialidad —física y sig-

nitiva— consiste en el hecho de no ser un producto de la conciencia. Desde el punto de vista semiótico, el signo es *material* en cuanto producto histórico-social.

Referido a la conciencia, el signo no se reduce a mero instrumento de expresión o comunicación. La conciencia solamente puede surgir y subsistir en la materia signo, ya que está como *impregnada* de ésta y asociada a la misma por un vínculo de índole semiótica, de naturaleza también material. La conciencia, por ello, es igualmente desde sus inicios algo que emerge de un proceso histórico-social signitivo.

Del reconocimiento de estos datos se sigue que la ideología no puede circunscribirse al ámbito de la conciencia. Ni individual ni transcendental. Se caería en la reducción psicologista, contra la cual Volosinov ejerce una dura crítica dialéctica. La ideología, por el contrario, pertenece a la realidad material, histórico-social de los signos, creados por el hombre. La misma conciencia individual toma forma y sustancia del material de los signos utilizados por grupos humanos en su proceso de interacción social. La lógica de la conciencia es la lógica de la comunicación ideológica en su intercambio de signos. Éstos, sin embargo, son muy diversos entre sí: artísticos, religiosos, políticos. Con todo, el signo por excelencia es la palabra. El signo verbal, así, ocupa una posición central en la teoría de los signos y de la ideología.

La palabra se diferencia de cualquier otro signo porque en ella se agota su función semiótica. Toda su realidad queda absorbida por su ser de signo, cosa que no ocurre con los demás signos. Mediante la palabra se realiza el intercambio comunicativo y social del modo más directo e inmediato. Por otro lado, presenta una gran ductilidad para la transmisión semántico-ideológica. El motivo de dicha ductilidad reside en que el signo verbal no es producto ni instrumento exclusivo de una determinada clase social, ya que todas se sirven de una misma lengua. La palabra es algo *neutral* que, sin em-

bargo, puede ser utilizada por cada grupo ideológico, aunque de modo muy genérico está unida al campo de la comunicación cotidiana entre los hombres. Además, la palabra es el medio, según se ha indicado ya, en el que se da la conciencia y el material semiótico de la vida interior. Ella acompaña todo acto de creación ideológica, de comprensión o de interpretación.

Ahora bien, ¿de qué manera conecta la ideología con el lenguaje? En primer lugar, cualquier signo lingüístico adquiere en su uso una carga valorativa en virtud de la cual puede funcionar ideológicamente. Esta carga valorativa es múltiple, ya que depende de las diversas clases sociales y de sus intereses. En sí mismo, el signo verbal es, pues, neutro. Cada clase social puede utilizarlo según la peculiar valoración que haga del mismo. Por ello, la neutralidad del signo verbal implica y revela, de acuerdo con su uso, la lucha de clases. Pero, en segundo lugar, este fenómeno pone de relieve cómo la clase dominante tiende a *uniacentuar* una sola carga valorativa del signo: la de su ideología. Con ello, trata de reprimir y, si es posible, suprimir cualquier otra valoración ideológica del signo verbal utilizado para expresarla. De aquí que en una sociedad como la rusa, las clases aparecen solamente de manera muy umbrátil, dado que sus grupos humanos estarían alienados en su lenguaje.

Respecto a la filosofía del lenguaje y a la lingüística general, Volosinov señala dos tendencias fundamentales: la del *objetivismo abstracto* y la del *subjetivismo individualístico*. Cuatro principios las caracterizan, representando sus supuestos metodológicos que hacen que cada una de estas tendencias se encuentre en relación antitética con la otra. Estos principios podrían ser formulados del modo siguiente. Para el *objetivismo abstracto*: 1) la lengua es considerada como un sistema estable, cerrado, de formas lingüísticas normativamente idénticas, que la conciencia individual encuentra ya constituido y le es incontestable; 2) las leyes de la lengua son

leyes peculiarmente lingüísticas de conexión entre signos verbales dentro de un sistema dado. Estas leyes son objetivas respecto a cualquier conciencia objetiva; 3) las conexiones peculiares lingüísticas no poseen nada en común con los valores ideológicos (artísticos, cognoscitivos, religiosos, etc.). Los fenómenos lingüísticos no se fundamentan en motivos ideológicos; y 4) los actos individuales del habla son simplemente variaciones o alteraciones fortuitas de formas normativamente idénticas. Los actos del discurso individual explican la variabilidad de las formas lingüísticas en la historia que es de carácter irracional y carente de sentido. No existe conexión alguna entre el sistema de la lengua y su historia.

En contraposición a los anteriores, los principios fundamentales del *subjetivismo individualístico* serían: 1) el lenguaje es una actividad, un proceso continuado de creación (*enérgeia*) que se lleva a cabo por medio de la palabra individual; 2) las leyes de la creatividad del lenguaje son leyes pertenecientes al campo de la psicología individual; 3) la creatividad del lenguaje es creatividad significativa, análoga a la que se produce en el arte; y 4) la lengua, en cuanto producto realizado (*érgon*) o sistema estable, es el material con el que la lingüística construye de manera abstracta sus contenidos para fines didácticos.

No es difícil, con estos principios contrapuestos, seguir la pista de estas dos tendencias de la filosofía del lenguaje y de la lingüística general. El objetivismo abstracto tiene sus orígenes, según Volosinov, en el racionalismo del siglo XVII y XVIII, particularmente en el pensamiento cartesiano. Y su más coherente expositor moderno es F. de Saussure. Para el subjetivismo individualístico, Volosinov señala la línea de W. von Humboldt que, más recientemente, recoge la Escuela de Vossler y muchas de cuyas posiciones adopta B. Croce.

Mediante la crítica al objetivismo abstracto y al subjetivismo individualístico, nuestro autor llega a ciertas conclusiones que constituyen al mismo tiempo una censu-



ra a la lingüística estructural y a la lingüística generativa, cuando éstas todavía no habían sido aún formuladas. Así, entre estas conclusiones, destacan: *a)* la lengua es un proceso generativo continuo, fuertemente conectado a las relaciones sociolingüísticas de los hablantes; *b)* las reglas de este proceso generativo pertenecen al ámbito de lo social, son leyes sociales; *c)* la creatividad lingüística no puede ser comprendida independientemente de los significados y de los valores ideológicos que la constituyen; y *d)* la estructura de un acto de habla es una estructura social. El acto de habla sólo es posible con *hablantes*. Por ello, el habla *individual* es algo contradictorio en sí mismo.

Aunque M. Bachtin logró escapar de las purgas estalinianas, el círculo de estudiosos formado a su alrededor con Volosinov a la cabeza no resistió a la represión y dejó de existir. Con él desapareció una de las visiones más coherentes del materialismo dialéctico ruso y sus posibles aportaciones posteriores referidas a la filosofía del lenguaje en este siglo.

#### Las «Cartas» sobre lingüística de Stalin

Bajo la presión del partido, el Instituto Marr de Lenguaje y Pensamiento, después de unos años de acaloradas disputas, celebró dos sesiones en Moscú el 27 y 28 de mayo de 1949 y otras dos en Leningrado el 28 y 29 de junio en torno a las doctrinas marristas. En ambas sesiones se invitó a los lingüistas a que admitieran con unanimidad las tesis de la Escuela de Marr como las más acordes con el materialismo dialéctico. Siguió a este acontecimiento un breve período de bonanza en las discusiones lingüísticas hasta que en 1950, el 9 de mayo, Arnold Cikobava publicaba en *Pravda* un artículo titulado: «Algunos problemas de la lingüística soviética». Con él, se rompía la tregua a la que se había llegado en el año anterior y que, según la editorial de *Pravda*, no

había logrado eliminar el estado de insatisfacción en que se encontraban los estudios del lenguaje. Así, el primer diario soviético dedicó durante algún tiempo dos páginas a tratar temas lingüísticos.

Según Cikobava, la lingüística soviética sólo puede conseguir metas seguras si fundamenta su desarrollo y elaboración en los principios del materialismo dialéctico e histórico expuestos por Marx, Engels, Lenin y Stalin. Durante las seis semanas siguientes a la publicación del artículo de Cikobava, diversos lingüistas entraron en lid. Unos para defender las posturas y doctrinas de Marr; otros, para criticarlas. Entre los primeros, pueden citarse los nombres de Filin y de Mescaninov; entre los segundos, los de Vinogradov y Serebrennikov. En medio de esta discusión interviene Stalin mismo con varios artículos, que luego fueron publicados de manera unitaria bajo el título *El marxismo y los problemas de la lingüística*. De un modo informal y, hasta cierto punto desenfadado y simpático, Stalin afirma estar dispuesto a responder a las preguntas sobre lenguaje que puedan hacerle algunos camaradas. «Yo no soy lingüista —dice— pero en lo que al marxismo en lingüística, así como en otras ciencias sociales, se refiere, tengo una relación inmediata con este tema. Por esta razón, me he declarado dispuesto a responder a una serie de preguntas hechas por los camaradas.» Esta serie de preguntas comprendían cuatro tipos de problemas que, a continuación, señalamos: 1) ¿es verdad que una lengua es una superestructura?, 2) ¿es verdad que la lengua ha tenido siempre un carácter de clase sin el cual no puede existir?, 3) ¿cuáles son los rasgos característicos de una lengua?, y 4) ¿ha actuado correctamente el *Pravda* en esta libre discusión sobre los problemas lingüísticos? De manera particular interesan los tres primeros problemas y las respuestas dadas a los mismos por Stalin.

Respecto a la consideración de la lengua como una superestructura, Stalin rechaza resueltamente la doctrina marrista. Entre las razones que aduce, es convenient-

te subrayar algunas. En primer lugar, los elementos de una superestructura dependen directamente de la base y se transforman con ésta. Sin embargo, el lenguaje, a pesar de haber desaparecido la antigua base económico burguesa, no ha cambiado en nada. Ni en su vocabulario fundamental ni en su estructura gramatical sintáctica. En segundo lugar, mientras la superestructura no se comporta respecto de la base de forma neutral sino activamente, esforzándose por influir en ella en orden a someterla a la ideología dominante, el lenguaje es *neutral*. Lo mismo puede ser utilizado a su favor por una ideología burguesa que por una dialéctico materialista. Por ello, debe pensarse que el lenguaje no ha sido originado por ninguna base concreta, sino por toda la marcha de la historia. Es un producto de una serie de épocas, en cuyo transcurso se forma, evoluciona'y se enriquece. Además, el lenguaje, según Stalin, refleja rápida e inmediatamente las transformaciones realizadas por el trabajo humano, como puede observarse en la aceptación de las palabras nuevas que dicho trabajo conlleva. La superestructura, en cambio, no está inmediatamente unida a la actividad productiva del hombre.

El carácter clasista del lenguaje es también rechazado por Stalin. El motivo radica en que en la sociedad primitiva no existían clases sociales. Aunque éstas se fueron formando poco a poco con el paso de los siglos, no se puede hablar de *lenguas de clase*, ya que sólo hubo *una lengua* para todo el pueblo. Se aceptan los argots o dialectos, como matices del habla en algunos grupos sociales, pero sin fuerza suficiente para equipararlos a lenguas autónomas. El lenguaje, por otra parte, es definido como fenómeno social, por cuyo medio los hombres intercambian ideas y persiguen la comprensión mutua. Su función más importante consiste en servir de instrumento de la acción común en la lucha contra las fuerzas de la naturaleza. «Sin el lenguaje no es posible la actividad humana de la producción ni la subsistencia de la sociedad.»

Por último, Stalin, al hablar de los rasgos característicos de una lengua, señala que ésta consta de un léxico fundamental, a cuyo núcleo pertenecen todas las palabras radicales, que se va enriqueciendo con el tiempo. La gramática —morfología y sintaxis— es una recopilación de reglas sobre las modificaciones y las combinaciones de palabras en la oración. Es el fruto de un largo trabajo de abstracción del pensamiento humano, una escala de los éxitos apreciables del pensamiento. La estructura gramatical se modifica más lentamente que el léxico.

La intervención de Stalin significó una suerte de liberación de los lingüistas respecto a la Escuela de Marr. Incluso, los defensores de ésta debieron *expiar sus errores*. Así, Mescaninov, hasta entonces director del Instituto de Lenguaje y Pensamiento, fue destituido de su cargo. El mismo Instituto cambió su nombre por el de Instituto de Lingüística y fue trasladado de Leningrado a Moscú. Vinogradov, en cambio, tan denostado e injuriado por los marristas, pasó a ocupar un puesto de privilegio con poder casi dictatorial para decidir sobre la edición de revistas y otras publicaciones. De hecho, aunque las «Cartas» de Stalin no aportaron nada nuevo fundamental a los estudios de la lingüística, pusieron de relieve la necesidad de llevar a cabo una elaboración y sistematización de la misma sobre la base de la ideología marxista. En esta línea, como representante más destacado, debe ubicarse la obra de Adam Schaff.

### **Filosofía del lenguaje marxista en A. Schaff**

Durante el período estalinista, A. Schaff fue profesor de filosofía en la Universidad de Varsovia y ejerció gran influjo ideológico sobre el pensamiento polaco desde su cargo de director de la Academia Polaca de las Ciencias y miembro de la Comisión del Programa para la Enseñanza en el Ministerio de la Alta Escuela y Educa-

ción. Sin embargo, su trayectoria intelectual le lleva a la lectura de los escritos del joven Marx. Poco a poco su pensamiento evoluciona de un marxismo empiriocriticista leninista hacia una postura humanista del socialismo. Después de dimitir de sus cargos, en los años del antirrevisionismo en 1963, fue expulsado del Partido. Sin embargo, continúa en la órbita marxista, pero de manera independiente. En la actualidad trabaja en Viena como director en la organización de la UNESCO del Centro de Coordinación y Documentación de las Ciencias Sociales, y como profesor invitado de filosofía del lenguaje y filosofía de la historia en la Universidad de Viena. El presente apartado se estructura alrededor de dos puntos importantes del pensamiento de A. Schaff. El primero se refiere a su evolución marxista; el segundo, a los aspectos más llamativos de su filosofía del lenguaje.

#### *Trayectoria marxista de A. Schaff*

El punto de partida de la ruta filosófico-marxista de A. Schaff se caracterizó por su profunda ortodoxia. Lo demostró en su respuesta a las tesis vertidas por uno de sus mejores discípulos, L. Kolakowski. Éste, en su ensayo *Carlos Marx y la definición clásica de la verdad*, ponía en entredicho la doctrina leninista del *reflejo*. Para él, tal teoría del conocimiento carece de fundamento propiamente marxista. Se trata, más bien, de una visión que defiende Lenin, influenciado por el positivismo mecanicista. Según Kolakowski, la epistemología de Marx debía ser reconstruida basándose en los contenidos de sus *Manuscritos filosófico-económicos* de 1844. Un análisis de éstos mostraría la diferencia y contraste existente entre Marx y Lenin. Contrariamente a esto, A. Schaff en su «Studien über der Jungen Marx» en *Nowe Drogi* 13 (1959), declara las tesis de Kolakowski totalmente falsas. Con todo, el estudio de los escritos del joven Marx obliga a Schaff a reconsiderar su visión marxista

y a proponer como clave interpretativa de la misma el carácter social e histórico del hombre, desde la perspectiva de la *Ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*. Este nuevo planteamiento lo realiza en su *Introducción a la semántica*, en donde todavía pretende armonizar la teoría del reflejo leninista con la concepción del hombre en su *praxis* creativa. De nuevo aparece esta preocupación en su obra *Lenguaje y conocimiento*, en la que rechaza la separación de la percepción sensible, el pensamiento conceptual y la *praxis* como «tres etapas separadas» del conocimiento, a que se había llegado con la vulgarización de la teoría del reflejo. Sabido es que en ésta, la realidad según Lenin condiciona y determina la conciencia, mientras que para el Marx joven sólo la *condiciona*. A. Schaff intenta salvar la *creatividad* del hombre, en tanto en cuanto ésta es una producción que impone el desarrollo ontogénico del modelo del individuo y de las estructuras típicas que se forman en la experiencia filogenética de la humanidad. El lenguaje, en este fenómeno, adquiere un papel activo, ya que *crea* la imagen del mundo en el sentido anteriormente dicho. Así pues, A. Schaff, por un lado, mantiene dentro de la ortodoxia la teoría del reflejo, pero, por otro lado, la dota de creatividad por medio del lenguaje. Por ello, su pensamiento va a ser calificado de *revisionismo ortodoxo*.

Con su libro *Marxismo e individuo humano*, nuestro pensador termina fundamentalmente su periplo filosófico. Después de esta obra, solamente *Historia y verdad* merece ser destacada en el ámbito epistemológico, ya que en ella prescinde definitivamente de la terminología de la teoría del reflejo transformándola en hermenéutica o socio-historia del conocimiento. Sus restantes libros son repetitivos de sus ideas, bien en plan polémico, bien en plan justificador o clarificador de las mismas.

Lo que caracteriza a A. Schaff, respecto de otros revisionistas del marxismo como pueden ser Lukács, Korsch o Gramsci, no es simplemente por su interpre-

tación humanista de Marx, sino principalmente por no desembocar en una ideología crítica del mismo. A. Schaff no termina siendo un ideólogo crítico; termina en un ideólogo *militante*.

### *Filosofía del lenguaje en A. Schaff*

En su obra *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, recopilación de artículos publicados en diversas revistas, A. Schaff reivindica, como lo hicieron los lingüistas rusos posteriores a las «Cartas» de Stalin, la necesidad de una visión marxista sobre el tema. Tarea que, a la vez, reconoce difícil y vasta. En particular, si se tiene en cuenta el retraso que llevan los marxistas en estos estudios respecto de la filosofía *burguesa* y a los errores cometidos en el enjuiciamiento y crítica de la misma. Para cumplir esta meta, nuestro autor plasma su investigación en dos obras importantes, además de la citada un poco más arriba: *Introducción a la semántica* y *Lenguaje y conocimiento*. La pregunta fundamental a la que debe responder una filosofía del lenguaje marxista versa sobre el papel que en el proceso del conocimiento humano y de la percepción de la realidad desempeña el lenguaje. Por ello, de manera breve como corresponde a nuestros propósitos, el pensamiento de A. Schaff a este respecto puede ser organizado en círculos concéntricos. El más interior estará configurado por los problemas que afectan al lenguaje en cuanto instrumento de comunicación. A él seguirá el que estudia las relaciones existentes entre lenguaje y conocimiento de la realidad, para en un tercer círculo investigar sobre los influjos del lenguaje en el comportamiento de los hombres.

#### a) *Lenguaje y comunicación humana*

Desde el punto de vista filosófico, la explicación de un hecho pasa por la justificación de su posibilidad y

la comprensión motivada de su existencia. Ante la comunicación humana, hecho cotidiano constatable sin dificultad alguna, se debe, por tanto, preguntar por su posibilidad y por su modo o manera de verificarse.

Dos grandes soluciones de la posibilidad comunicativa contempla ante sí A. Schaff: la trascendental y la naturalista. La primera se remonta hasta Platón y sigue sus huellas por medio de los diversos platonismos. Más recientemente, adquiere fisonomía kantiana. A grandes rasgos, la doctrina trascendental mantiene que la comunicación humana es posible en virtud de una razón común e idéntica a todos los hombres, de la que éstos participan. La teoría naturalista, en cambio, hace hincapié en los individuos, en las personas que con una estructura física e intelectual análogas están conectadas a una realidad que les es común. Aquí, la comunicación es posible porque ésta se produce mediante la transmisión del contenido de ciertas experiencias personales gracias a los medios lingüísticos.

Para A. Schaff, ambas soluciones son insuficientes, aunque la naturalista se mueva en la orientación correcta. La justificación de la posibilidad comunicativa humana, desde la perspectiva del materialismo dialéctico, se debe buscar en el carácter social del hombre. El lenguaje, en efecto, es un producto social que se origina en la sociedad y en ella se desarrolla por la necesidad de comunicación mutua que tienen los hombres. Y, a este respecto, nuestro autor repite las conocidas ideas marxistas en torno a la génesis y evolución del lenguaje. Explicada, así, la posibilidad comunicativa humana, surge inmediatamente la pregunta acerca de la manera que tiene de verificarse. Con este fin, es preciso considerar el lenguaje como *signo y significado*.

¿Qué es un signo? En su *Introducción a la semántica*, p. 180, A. Schaff define el signo del siguiente modo: «todo objeto material, o la propiedad de ese objeto, o un acontecimiento material, se convierte en signo cuando en el proceso de la comunicación sirve, dentro de la

estructura de un lenguaje adoptado por las personas que se comunican, al propósito de transmitir ciertos pensamientos concernientes a la realidad, esto es, concernientes al mundo exterior, o concernientes a experiencias internas (emocionales, estéticas, volitivas, etc.) de cualquiera de los copartícipes en el proceso de la comunicación». De estas palabras se deduce que el signo sólo se da propiamente en la intercomunicación humana. Dejando al lado la clasificación de los signos y los motivos en que se fundamenta, importa centrar nuestra atención en la específica peculiaridad de los signos lingüísticos. Tal peculiaridad reside en su «transparencia para el significado». ¿Qué quiere afirmarse con esta expresión que, según el modo de ver de nuestro pensador, es de índole *metafórica*? Con ella se pretende subrayar los elementos diferenciadores existentes entre un signo verbal y otro que no lo sea. En ambos se verifica un fenómeno común que los hace coincidir en la categoría signo: dirigen, orientan hacia otra realidad diversa de ellos mismos. Cuando se trata de signos no verbales, entre éstos y las cosas hacia las que orientan y dirigen se da una separación ontológica suficiente como para establecer una autonomía propia que impide que el signo *transparente* lo significado. Nuestra atención cognoscitiva puede fijarse tanto en la realidad signo como en la realidad a que el signo dirige y orienta. En los signos verbales, por el contrario —y ésta es su peculiaridad—, el material fónico que los constituye parece *desvanecerse* para dejar ver por medio de dicho *desvanecimiento* ontológico la realidad de lo significado. Es decir, en el material fónico se *transparenta* la realidad de lo significado. Esto es posible en virtud de que lenguaje y pensamiento forman una unidad indisoluble. Son como anverso y revés de una misma moneda. El pensamiento no existe fuera del lenguaje, ni el lenguaje existe fuera del pensamiento. De aquí que las palabras *designan* y *connotan* aquello que *transparentan* en su materialidad fónica. La mente no fija su atención en

ésta, sino en la realidad que *designan* y *connotan*. El signo verbal y lo significado forman una unidad que sólo la abstracción permite considerar por separado. Sin embargo, esta unidad resultante de una relación es de carácter arbitrario en el sentido de que entre sus términos no se da vínculo natural alguno. Lo cual no quiere decir que los signos lingüísticos se puedan transformar arbitrariamente.

Inmediatamente a la respuesta sobre lo que es un signo, toca clarificar lo concerniente al «significado». Es decir, lo concerniente a aquella realidad en virtud de la cual se establece la comunicación entre los hombres, ya que ésta consiste en comprender lo que un *signo significa*. ¿Qué es, pues, un significado? Partiendo de la perspectiva del materialismo dialéctico, A. Schaff lo entiende como una relación específica entre personas que se comunican entre sí. Tal relación aparece siempre en un proceso social, cuando el instrumento mediante el cual dos o más personas se comunican es el signo. Por ello, el significado es un sistema de relaciones perteneciente al plano psicológico. En efecto, para que exista comunicación los signos deben entenderse de modo similar a como sucede en el plano psicológico en el nivel social. Y esto solamente es posible porque el signo verbal está conectado en dicho nivel con procesos similares de pensamiento y con reacciones similares en forma de acción. Significado y comprensión coinciden en su origen, en cuanto son resultado o producto de la *praxis* social que sirve para la transformación de la realidad. Por ello, debe admitirse el influjo de los cambios históricos en la transformación de la realidad respecto a su relación con el campo semántico.

El acto individual de experimentar una idea o significado cobra carácter de comunicación intersubjetiva en razón de que su contenido es algo común, un mismo objeto material, para los interlocutores. Se salva de este modo el paso del acto significativo individual al mundo de la comunicación intersubjetiva y, en consecuencia, social.

Con esta doctrina, que A. Schaff no presenta ni como la única posible dentro del materialismo dialéctico marxista ni como algo dogmático, su reflexión filosófica avanza hacia la cuestión central de la relación entre lenguaje y el pensamiento y la realidad que el lenguaje expresa.

#### b) *Lenguaje y conocimiento de la realidad*

Todo lenguaje expresa el pensamiento y, en consecuencia, la realidad que el pensamiento conlleva en su interioridad. Ahora bien, la pregunta sobre las relaciones del lenguaje puede ser formulada en sus dos vertientes. ¿Influye el lenguaje en el proceso del pensamiento? ¿Influye el lenguaje en la visión de la realidad que el pensamiento propone?

En primer lugar, según A. Schaff que en este tema aduce a Piaget, los datos científicos avalan la unidad entre lenguaje y pensamiento. Excluida la posible solución de la no unidad entre ambos, cabe una doble alternativa. Pensamiento y lenguaje se verifican en un proceso unitario de índole lingüística. El proceso de pensamiento sería un proceso lingüístico. Entre ambos se daría una identidad. Tal visión de las cosas es inaceptable tanto para el pensamiento tradicional marxista como para el renovado de A. Schaff. Aunque el pensamiento y el lenguaje forman una unidad se diferencian, según el marxismo ortodoxo, en que el pensamiento es un reflejo de la realidad objetiva, mientras que el segundo sirve *como envoltura* para expresar el pensamiento y para fijarlo. Sería la primera alternativa de solución al problema. Nuestro pensador, sin embargo, adopta otra posibilidad explicativa. Para él, entre pensamiento y lenguaje no se dan límites rígidos. Existe, eso sí, un único proceso para ambos, pero mediante la abstracción investigadora se separan los *elementos* del pensar concibiéndolos independientemente de los elementos del lenguaje que, a su vez, son también independientes. En definitiva, se

trata de un proceso unitario que presenta dos aspectos o modos de funcionar, paralelos, pero independientes entre sí.

Con todo, A. Schaff acaba por reconocer que este problema todavía no está solucionado satisfactoriamente dentro del materialismo marxista. Y considera de máxima importancia un estudio del mismo a causa de las implicaciones teóricas que cualquier solución importa, particularmente las que afectan al llamado *conocimiento verdadero*.

Respecto al segundo problema, el de la relación entre lenguaje y conocimiento del mundo, de la realidad, es un problema completamente ignorado durante mucho tiempo por los lingüistas y filósofos del lenguaje soviéticos. Éstos se vieron obligados a pronunciarse ante él, cuando la hipótesis de Sapir-Whorf cobró relevancia en nuestro siglo. En un primer momento, esta hipótesis que sostenía que el lenguaje condicionaba socialmente la concepción de la realidad que tenía un pueblo, fue rechazada más o menos categóricamente. Así, a Sapir se le calificó de reaccionario, cuyas ideas se acercaban mucho al idealismo subjetivo de la moderna filosofía angloamericana. Y a Whorf se le tachó de «pseudo-científico», que con artimañas escolásticas de modelos lingüísticos propugnaba ideas racistas. Con todo, en un segundo momento, a pesar de rechazar la hipótesis de Sapir-Whorf, los teóricos soviéticos debieron admitir el planteamiento de dicho problema y su aportación a la solución del mismo, aunque lo hagan con ciertos matices salvando siempre la doctrina cognoscitiva del reflejo.

A este respecto, Schaff se confiesa expresamente partidario de las ideas fundamentales que configuran la hipótesis Sapir-Whorf y destaca que el sistema del lenguaje en el que pensamos influye en *el qué* y *el cómo* de nuestro conocimiento del mundo. El relativismo lingüístico, a que la doctrina del pensador polaco conduce, admite que tanto el conocimiento como la verdad contienen un factor subjetivo. Sin embargo, este factor

subjetivo no está condicionado por el individuo que conoce, sino por el carácter social del lenguaje. Por ello, no debe confundirse con el «subjetivismo» en su sentido antiguo. He aquí cómo A. Schaff expresa en *Lenguaje y conocimiento* (p. 217) estas ideas brevemente: «el lenguaje crea la imagen de la realidad en cuanto impone una percepción del mundo dentro del desarrollo ontogénico del modelo del individuo y de sus estructuras típicas, que se forman en la experiencia filogenética de la humanidad y que se transmiten a través de la educación siempre lingüísticamente condicionada de sujeto a sujeto. La creación no es arbitraria ni en consecuencia modificable a voluntad». De este modo, con su teoría, nuestro autor se ve obligado a rechazar, dado el papel activo que confiere al lenguaje en la producción de la imagen del mundo, la interpretación de la doctrina reflejo en un sentido que él llama de «realismo ingenuo». Tal realismo ingenuo es considerado anticientífico y antimarxista, ya que el propio Marx rechazó cualquier concepción mecanicista del conocimiento al introducir en el mismo el factor subjetivo que consiste en la *praxis* transformadora de la realidad.

### c) *Lenguaje y praxis social*

Se trata, en este último punto de nuestras consideraciones en torno a A. Schaff, de examinar la influencia que el lenguaje ejerce sobre el comportamiento humano y, por medio de él, sobre la posible transformación de la realidad.

Cualquier hombre, educado en una determinada sociedad, asume los valores de ésta de modo inconsciente y natural. Tales valores se le transmiten, entre otros medios, por el del lenguaje. De aquí que éste influya en los comportamientos humanos que dichos valores sociales implican. Ahora bien, como la ideología es la que determina el sistema admitido de valores en una sociedad, es preciso estudiar la relación que guarda el len-

guaje con la ideología y cómo influye en ella. Para conseguir esto, conviene comenzar por la consideración del signo lingüístico y su vinculación a los *estereotipos*. En efecto, según A. Schaff el signo lingüístico no sólo está íntimamente unido al concepto, sino también a lo que él denomina *estereotipo*. ¿Qué es un *estereotipo*? De manera descriptiva podría ser definido como aquello con lo que se designan convicciones prefabricadas acerca de clases de individuos, grupos u objetos; opiniones hechas, usos establecidos o expectativas. No cabe formular ningún principio general acerca de la clase o grado de deformación, exageración o simplificación que viene a ponerse de manifiesto en dichas convicciones. La función del *estereotipo* es ayudar a la economía del pensamiento y a la estructuración de nuestra experiencia. Tanto los conceptos como los *estereotipos* los asumimos en el proceso de nuestra educación en sociedad. Nuestras fobias y simpatías, nuestros sentimientos valorativos o despreciativos de las cosas dentro del mundo social en que vivimos son *estereotipos* que acompañan al concepto y, en consecuencia, a la palabra. Así, por ejemplo, el término «negro» tiene diverso *estereotipo* en una sociedad racista al que pueda asumir otra sociedad igualitaria.

Ahora bien, las ideologías que, como ya se ha dicho, son los sistemas que determinan los valores de una sociedad, aunque no pueden identificarse con los *estereotipos*, no pueden, sin embargo, formarse sin éstos. *Ideología* y *estereotipo* están en íntima conexión y se influyen mutuamente, ya que, si por un lado los *estereotipos* conforman las ideologías, por otro las ideologías influyen sobre los *estereotipos* sociales. El análisis lingüístico de estos últimos conducirá o a una mayor implantación y fuerza de la ideología o a una transformación depreciativa de la misma. En efecto, mediante el análisis lingüístico se mostrará la objetividad del concepto y la valoración subjetiva del estereotipo. Un ataque a ésta, que ponga de relieve fobias o simpatías preconcebidas, deja-

rá en mal o buen lugar su ideología correspondiente. Se hace así patente la posibilidad de transformar las ideologías y, en consecuencia, los comportamientos sociales desde la perspectiva del lenguaje según el cambio de fuerza que puedan adquirir los *estereotipos*.

En la actualidad, la lingüística fundamenta en el materialismo dialéctico, después de la liberalización soviética de los años sesenta, ha conectado con la lingüística occidental europea y americana. Con todo, en la solución de problemas teóricos ciertas categorías del materialismo dialéctico e histórico crean a los investigadores, especialmente a los filósofos del lenguaje, considerables dificultades. De momento, no parece posible un abandono total de dichas categorías. Y quienes lo han hecho sólo en parte, como A. Schaff, acaban practicando su militancia marxista en la heterodoxia *por libre*.

#### Cuaderno de bitácora

Nuestra singladura por medio de la concepción del lenguaje que defiende el materialismo dialéctico está señalada por una bibliografía selecta. La fundamentación marxista-engelsiana de esta concepción puede verse con detalle en la obra ya citada *Langage et marxisme*, de J.L. Houdebine. En castellano, dentro de una ortodoxia total, estas ideas las encontramos plasmadas en Makárov-Vóstrikov-Chesnokov y otros, *Manual de materialismo dialéctico*, Montevideo (Uruguay), Pueblos Unidos, 1963. Se trata del manual que utiliza la Escuela Superior del Partido adjunta al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética dentro de la Cátedra de Materialismo Dialéctico e Histórico. Nuestro tema está tratado en las páginas 121-145 del capítulo tercero.

Una exposición general de la problemática lingüística marxista en relación con la occidental y americana se encuentra en la *Enciclopedia de conceptos básicos: marxismo y democracia*, dirigida por C.D. Kernig. En

la sección de filosofía, el tomo 4 está dedicado al *Lenguaje y materialismo dialéctico*, bajo la dirección de Nikolai Lobkowitz, Madrid, Rioduero, 1972. Interesan de manera particular las páginas 1-24. La doctrina de N.J. Marr y su escuela la expone con cierto detenimiento Oswald Szemerényi, *Direcciones de la lingüística moderna*, vol. II, Madrid, Gredos, 1986, páginas 11-18. La obra de V.N. Volosinov fue traducida al castellano en 1976 en la editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1976. Dadas las circunstancias políticas por las que pasaba Argentina, no extraña que el título original *Marxismo y filosofía del lenguaje* fuese cambiado por el de *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Un comentario crítico y expositivo de esta obra, dentro de una visión más amplia de la ideología y el lenguaje, puede verse en el Apéndice del libro de J. Hierro S. Pescador, *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad, 1986. El período de las «Cartas» de Stalin sobre la lingüística se encuentra descrito en sus pormenores por O. Szemerényi, en la obra citada un poco más arriba, páginas 21-31.

Por último, el pensamiento de A. Schaff básicamente se expresa en las obras siguientes: *Introducción a la semántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966; *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo, 1967; *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1973 y *La gramática generativa y la concepción de las ideas innatas*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso (RAE), 1975.



## BIBLIOGRAFÍA\*

- ACERO, J.J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1985, 232 pp., Col. Cuadernos de Filosofía, 33.
- ACERO, J.J., BUSTOS, E. y QUESADA, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1982, 283 pp., Col. Teorema, Serie Mayor.
- ALARCOS-LLORACH, E., *Gramática estructural (según la escuela de Copenhague y con especial atención a la lengua española)*, Madrid, Gredos, 1951 (3.<sup>a</sup> ed., 1984), 132 pp., Col. Biblioteca Románica Hispánica, III, Manuales, 3.
- ALSTON, W.P., *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1974 (3.<sup>a</sup> ed., 1985), 161 pp., Col. Alianza Universidad, 103.
- ALSTON, W.P., EDWARDS, P., MALCOLM, N., NELSON, J.O. y PRIOR, A.N., *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1976, 176 pp., Col. Filosofía y Ensayo.
- ANDRÉS, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969, 302 pp., Col. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 60.

\* La bibliografía citada por el autor en sus correspondientes apartados se recoge aquí por orden alfabético en edición actualizada. [ \_N. de la E. ]

- ANSCOMBE, G.E.M., *An Introduction to Wittgenstein's «Tractatus»*, Londres, Hutchinson, 1959 (3.<sup>a</sup> ed., 1967), 179 pp., Col. Hutchinson University Library<sup>1</sup>.
- ARREGUI, J.V., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona, EUNSA, 1984, 260 pp., Col. Filosofía.
- AUSTIN, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982, 224 pp., Col. Paidós Studio, 22.
- , *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, 272 pp.
- , *Sentido y percepción*, Madrid, Tecnos, 1981, 158 pp., Col. Filosofía y ensayo.
- AYER, A.J., *El positivismo lógico*, México, FCE, 1965 (1.<sup>a</sup> reimp., 1978), 412 pp., Col. Filosofía.
- BEŪCHOT, M., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1981.
- BLACK, M., *A Companion to Wittgenstein's «Tractatus»*, Londres, Cambridge University Press, 1964, XV + 450 pp.
- BOCHENSKI, I.M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, Rialp, 1957 (15.<sup>a</sup> ed., 1985), 266 pp., Col. Biblioteca del Pensamiento Actual, 69.
- BOLADERAS, M., «La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas», *Universitat de les illes Balears, Taula. Quaderns de Pensament*, 7-8 (1987), pp. 99-112.
- BROEKMAN, J.M., *El estructuralismo*, trad. C. Gancho, Barcelona, Herder, 1974 (2.<sup>a</sup> ed., 1979), 201 pp., Col. Biblioteca de Filosofía, 1.
- Buber, M., *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, 107 pp., Col. Fichas, 41.
- BUXÓ, M.J., *Antropología lingüística*, Barcelona, Anthropos, 1983, 79 pp., Col. Cuadernos A de Antropología, 3.
- Camps, V., *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976, 279 pp., Col. Historia, Ciencia, Sociedad, 129.
- CARNAP, R., *Filosofía y sintaxis lógica*, México, UNAM, 1963.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, Versión española de E. Imaz, México, FCE, 1945, 418 pp.; y en: Madrid, FCE, 1983 (1.<sup>a</sup> reimp. en España), 336 pp., Col. Popular, 41.
- , *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971-1976, 3 vols., Col. Filosofía.
- CLACK, R.J., *La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell*, Valencia, Fernando Torres, 1976, 180 pp., Col. Interdisciplinar, 13.
- CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972, 264 pp., Col. Biblioteca Herder, 127.
- CRUZ CRUZ, J., *Filosofía de la estructura*, Pamplona, EUNSA, 1974, 256 pp.
- CHAPPELL, V.C., *El lenguaje común. Ensayos de filosofía analítica*, Madrid, Tecnos, 1971, Col. Estructura y función.
- CHOMSKY, N., *El análisis formal de los lenguajes naturales*, trad. de C. Piera, Madrid, Alberto Corazón, 1972 (2.<sup>a</sup> ed., 1976), 152 pp., Col. Comunicación.
- , *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, trad. de C. Pelegrín Otero, Madrid, Aguilar, 1970 (otra ed., 1976), LXXX + 260 pp., Col. Cultura e Historia.
- , *Conocimiento y libertad*, trad. de C. Pelegrín Otero, Barcelona, Ariel, 1972 (2.<sup>a</sup> ed., 1977), 185 pp., Col. Ariel Quincenal, 70.
- , *Estructuras sintácticas*, trad. de C. Pelegrín Otero, México, Siglo XXI, 1974 (4.<sup>a</sup> ed., 1984), LVI + 176 pp. + 1 h., Col. Lingüística y Teoría Libertaria.
- , *La guerra de Asia*, trad. de J. Sempere, Barcelona, Ariel, 1972, 372 pp., Col. Ariel Quincenal, 81.
- , *El lenguaje y el entendimiento*, trad. de J. Ferraté, Barcelona, Seix Barral, 1971 (4.<sup>a</sup> ed., 1986), 163 pp., Col. Biblioteca Breve, 314.
- , *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos, 1969 (4.<sup>a</sup> ed., 1984), 158 pp., Col. Biblioteca Románica Hispánica, II, Estudios y ensayos, 135.
- , *El pacifismo revolucionario*, trad. de E. Frost, México, Siglo XXI, 1973, 128 pp.
- , *Problemas actuales en la teoría lingüística*, trad. de G. Anfora, México, Siglo XXI, 1977, 216 pp., Col. Crítica Literaria y Lingüística.
- DAVIDSON, D. y HARMAN, G.H. (eds.), *Semantic of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972.
- DÍAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos, 1975, 246 pp., Col. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 87.

- FANN, K.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975, 200 pp.. Col. Filosofía y Ensayo.
- FORMENT GIRALT, E., *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, Barcelona, PPU, 1984, 352 pp.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968 (14.<sup>a</sup> ed., 1984), 375 pp., Col. Teoría.
- GELLNER, E., *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962.
- GUTIÉRREZ, A., «Pragmática del lenguaje y comunicación», Universitat de les illes Balears, *Taula. Quaderns de Pensament*, 7-8 (1987), pp. 121-140.
- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, J., *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1980-82, 2 vols.. Col. Alianza Universidad, Textos, 25-433; y en: Madrid, Alianza, 1986, 512 pp., Col. Alianza Universidad, Textos, 106.
- , *La teoría de las ideas innatas en Chomsky*, Barcelona, Labor, 1976, 141 pp., Col. Labor Universitaria.
- HUDSON, W.D., *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1974, (2.<sup>a</sup> ed., 1987), 342 pp., Col. Alianza Universidad, 109.
- JANIK, A. y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974 (3.<sup>a</sup> ed., 1987), 373 pp., Col. Ensayistas, 126.
- KATZ, J.J., *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, 262 pp., Col. Novocurso, 19.
- KRAFT, V., *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966 (3.<sup>a</sup> ed., 1986), 209 pp., Col. Ensayistas, 45.
- KUTSCHERA, F. von, *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1979, 409 pp., Col. Biblioteca Románica Hispánica, II, Estudios y ensayos, 290.
- LEPSCHI, G.C., *La lingüística estructural*, trad. de C. Manzano, Barcelona, Anagrama, 1971, Col. Argumentos, 19.
- LEROY, M., *Las grandes corrientes de la lingüística*, México, FCE, 1969 (otra ed., 1974), 198 pp., Col. Lengua y Estudios Literarios.
- LOBKOWICZ, N. (dir.), *Filosofía. T. IV: Lenguaje-materialismo histórico*, Madrid, Rioduero, 1975, 167 pp., Col. Enciclopedia de Conceptos Básicos. Marxismo y Democracia.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, P., *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder, 1986, 272 pp., Col. Biblioteca de Filosofía, 22.
- LÓPEZ MORALES, H., *Introducción a la lingüística generativa*, Madrid, Alcalá, 1974, 230 pp., Col. Romanía, serie Lingüística, 16.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*, Madrid, Gredos, 1977, 342 pp., Col. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 89.
- LYONS, J., *Chomsky*, trad. de J. Romá, Barcelona, Grijalbo, 1974, 153 pp., Col. Maestros del Pensamiento Contemporáneo, 13.
- LLINÁS, J.L., «Paraula i poder» Universitat de les illes Balears, *Taula. Quaderns de Pensament*, 7-8 (1987), pp. 141-146.
- MARÁKOV, VÓSTRIKOV, CHESNOKOV y otros, *Manual de materialismo dialéctico*, Montevideo (Uruguay), Pueblos Unidos, 1963.
- MALDONADO, L., *El menester de la predicación*, Salamanca, Sígueme, 1972, 224 pp., Col. Nueva Alianza, 41.
- MANOLIOU, M., *El estructuralismo lingüístico*, trad. de M. Nedu, Madrid, Cátedra, 1977, 267 pp., Col. Lingüística.
- MOREY, M., *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, 245 pp., Col. Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 26.
- MOUNCE, H.O., *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1983, 171 pp., Col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo.
- MOUNIER, E., *¿Qué es el personalismo?*, Buenos Aires, Criterio, 1956, 191 pp.
- MOUNIN, G., *Claves para la lingüística*, Barcelona, Anagrama, 1970, 139 pp., Col. Argumentos, 9.
- MUGUERZA, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, 2 vols., Col. Alianza Universidad, 79-80; y en: Madrid, Alianza, 1981, 714 pp., Col. Alianza Universidad, Textos, 32.

- MUNDLE, C.W.K., *Una crítica de la filosofía lingüística*, México, FCE, 1975, 378 pp., Col. Breviarios, 249.
- NEBREDÁ, J.J., *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1981, 240 pp.
- ÑIQUE, C., *Introducción metódica a la gramática generativa*, trad. de P. Calvo y F. Abad, Madrid, Cátedra, 1980 (5.<sup>a</sup> ed., 1983), 221 pp.
- NIVETTE, J., *Principios de gramática generativa*, trad. de M. Jurado Baena, Madrid, Fragua, 1973, 142 pp., Col. Lengua y Cultura, 4.
- ORTIZ-OSÉS, A., *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Barcelona, Anthropos, 1987, 387 pp. + 2 h., Col. Autores, Textos y Temas, Hermeneusis, 2.
- , *Mundo, hombre y lenguaje crítico*, Salamanca, Sígueme, 1976, 240 pp., Col. Hermeneia, 2.
- , *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiomática posmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1986, 322 pp. + 3 h., Col. Autores, Textos y Temas, Hermeneusis, 1.
- OTERO PELEGRÍN, C., *La revolución de Chomsky*, Madrid, Tecnos, 1984, 280 pp., Col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo.
- PEARS, D., *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973, 315 pp., Col. Maestros del Pensamiento Contemporáneo, 5.
- PEÑALVER SIMÓ, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1978, 328 pp.
- PUGLISI, G., *Qué es verdaderamente el estructuralismo*, trad. de M.D. Fonseca, Madrid, Doncel, 1972, 231 pp.
- QUESADA, J.D., *La lingüística generativa transformacional: supuesto e implicaciones*, Madrid, Alianza, 1974, 160 pp., Col. Alianza Universidad, 89.
- QUINE, W. van O., *Palabra y objeto*, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Labor, 1968, 298 pp., Col. Biblioteca Universitaria Labor, 3.
- RABOSI, E.A., «Locuciones e ¿locuciones: Searle y Austin», México, *Crítica*, 18 (1972), pp. 3-37.
- RUSSELL, B., *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Alianza, 1976 (2.<sup>a</sup> ed., 1982), 298 pp., Col. El libro de bolsillo, 605.
- , *Los problemas de la filosofía*, trad. de J. Xirau, Barcelona, Labor, 1970 (9.<sup>a</sup> ed., 1986), 134 pp., Nueva Colección Labor, 118.
- SÁNCHEZ MECA, D., *Martin Buber. Fundamento existencial*, Barcelona, Herder, 1984, 200 pp., Col. Biblioteca de Filosofía, 17.
- SAPIR, E., *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, México, FCE, 1954 (4.<sup>a</sup> reimp., 1974), 280 pp., Col. Breviarios, 96.
- SCHAFF, A., *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1973, 247 pp., Col. Ariel Quincenal, 78.
- , *La gramática, generativa y la concepción de las ideas innatas*, trad. de A. Forn de Gioia, Buenos Aires, Rodolfo Alonso, 1975.
- , *Introducción a la semántica*, México, FCE, 1966 (otra ed., 1973), 402 pp., Col. Filosofía.
- , *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo, 1967, 269 pp., Col. Norte; y en: México, Grijalbo, 1975, 272 pp., Col. Teoría y Práctica.
- SCHÉRER, R., *La fenomenología de las «Investigaciones Lógicas» de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969, 348 pp., Col. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 59.
- SEARLE, J.R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980, 201 pp., Col. Teorema, Serie Mayor.
- , «Actos de habla indirectos», Valencia, *Teorema*, VII, 1 (1977), pp. 23-53.
- , *Mentes, cerebros y ciencia*, trad. de L. Valdés, Madrid, Cátedra, 1985, 112 pp., Col. Teorema, Serie Menor.
- , *¿Qué es un acto de habla?*, Valencia, Teorema 1977, 46 pp. + 1 h., Col. Cuadernos Teorema, 15.
- , «Una taxonomía de los actos ilocucionarios», Valencia, *Teorema*, VI, 1 (1976), pp. 43-77.
- SEGURA, L.C., «Algoritmos, reglas, valores (aproximaciones filosóficas al lenguaje)», Universitat de les illes Balears, *Taula. Quaderns de Pensament*, 7-8 (1987), pp. 147-158.

- SZEMERÉNYX, O., *Direcciones de la lingüística moderna*, Madrid, Gredos, 1978 (2.<sup>a</sup> ed., 1986), 204 pp., Col. Biblioteca Románica Hispánica, III, Manuales, 44.
- TORRES, F., «El lenguaje metafórico en la *Didáctica Manga* de Comenio», Universitat de les illes Balears, *Taula. Quaderns de Pensament*, 7-8 (1987), pp. 79-98.
- URMSON, J.O., *El análisis filosófico*, Barcelona, Ariel, 1978, 242 pp., Col. Ariel Quincenal, 140.
- VV.AA., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos Tau, 1966, 224 pp.
- , *El pensamiento alemán contemporáneo*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1985, 250 pp., Col. Documentos y Estudios.
- VALDÉS VILLANUEVA, L.M., «J.R. Searle: una teoría general de los actos de habla», Valencia, *Teorema*, V, 3-4 (1975), pp. 501-513.
- VÁZQUEZ, J., *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico*, Barcelona, Anthropos, 1986, 197 pp., Col. Autores, Textos y Temas, Filosofía, 5.
- VELARDE, J., «Proyectos de lengua universal ideados por españoles (1653-1954)», Universitat de les illes Balears, *Taula. Quaderns de Pensament*, 7-8 (1987), pp. 7-78.
- VENDRYES, J., *El lenguaje. Introducción lingüística a la historia*, versión de M. Montoliu y J.M. de las Casas, México, UTEHA, 1958, 413 pp., Col. La evolución de la humanidad, Sección 1,3.
- VOLOSINOV, V.N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- WAIMANN, F., *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México FCE, 1973, 228 pp.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (texto bilingüe), Madrid, Revista de Occidente, 1957, 209 pp.; y en: Madrid, Alianza, 1973 (8.<sup>a</sup> ed., 1987), 223 pp., Col. Alianza Universidad, 50.
- Para una más amplia información veáse: *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura* (Barcelona):
- Emilio Lledó, Documentación monográfica: «Filosofía del lenguaje», 15 (1982).
- Miguel Siguán, Documentación monográfica: «Psicolingüística», 48 (1985).
- José Ferrater Mora, 49 (1985).
- Andrés Ortiz-Osés, Documentación monográfica: «Antropología hermenéutica. Hermenéutica simbólica», 57 (1986).
- Fernando Montero, Documentación monográfica: «Fenomenología», 64 (1986).

## ÍNDICE

Presentación, <i>por Enrique Rivera de Ventosa</i> .....	9
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN .....	19
Filosofía y lenguaje.....	19
El lenguaje, objeto autónomo de la filosofía .....	20
Filosofía del lenguaje y metodología .....	23
Principio unificador y contenidos de la filosofía del lenguaje .....	26
Los textos castellanos de la filosofía del lenguaje .....	29
CAPÍTULO II. ACCESOS FILOSÓFICOS AL LENGUAJE . . . .	35
El acceso histórico .....	35
El acceso fenomenológico" .....	39
La reducción eidética .....	41
Aplicación fenomenológica al lenguaje.....	43
El acceso analítico .....	45
El lenguaje, objeto directo de la filosofía .....	46
Orientaciones filosóficas del «análisis» .....	49
El acceso hermenéutico.....	56
Etimología y vicisitudes históricas de la «hermenéutica» .....	57
H.G. Gadamer y la neohermenéutica.....	64

El acceso antropológico .....	73	Las «Cartas» sobre lingüística de Stalin.....	208
Corriente personalista francesa .....	74	Filosofía del lenguaje marxista en A. Schaff .....	211
Martin Buber y la dialogicidad .....	79	Trayectoria marxista de A. Schaff .....	212
El hombre, animal simbólico .....	84	Filosofía del lenguaje en A. Schaff .....	214
Cuaderno de bitácora .....	90	Cuaderno de bitácora .....	222
Ser hombre es ser lenguaje .....	91		
Itinerario bibliográfico .....	96	Bibliografía .....	225
CAPÍTULO III. PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE:			
LA CONCEPCIÓN ESPECULAR.....	103		
La metafísica en la gramática de los lingüistas .....	104		
Concepción especular y filosofía del siglo xx .....	112		
Bertrand Russell y el lenguaje ideal perfecto . . . .	112		
L. Wittgenstein y el <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> .....	118		
Cuaderno de bitácora .....	130		
CAPÍTULO IV. PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE:			
LA CONCEPCIÓN NATURALISTA .....	135		
L. Wittgenstein y el lenguaje ordinario .....	136		
John L. Austin y la «fenomenología lingüística» .....	143		
Alegato en pro de las excusas .....	145		
J.L. Austin y <i>Cómo hacer cosas con palabras</i> . . . .	149		
John Searle y los actos de habla .....	153		
Temática general del pensamiento de J. Searle . . .	153		
J. Searle y «los actos de habla».....	155		
Cuaderno de bitácora .....	159		
CAPÍTULO V. PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE:			
EL ESTRUCTURALISMO LINGÜÍSTICO .....	165		
Concepto de estructura lingüística .....	166		
El panorama lingüístico estructural .....	168		
La gramática generativo-transformacional de N. Chomsky 177			
La gramática de estados finitos.....	180		
La gramática sintagmática .....	182		
Cuaderno de bitácora .....	188		
CAPÍTULO VI. PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE:			
LENGUAJE y MATERIALISMO DIALÉCTICO .....	197		
Concepción dialéctico-materialista del lenguaje .....	198		
N.J. Marr y su escuela .....	201		
V.N. Volosinov: marxismo y filosofía .....	203		

*Títulos aparecidos*

- 7 Cèlia AMORÓS  
**Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero**
- 8 Juan Luis VERMÁL  
**La crítica de la metafísica en Nietzsche**  
*Prólogo de Eugenio Trias*
- 9 Joaquín MARISTANY  
**Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen**  
*Prefacio de Xavier Tilliette  
Presentación de Eugenio Trias*
- 10 Javier SAN MARTÍN  
**La fenomenología de Husserl como utopía de la razón**
- 11 Fernando MONTERO  
**Retorno a la fenomenología**
- 12 Amelia VALCÁRCEL  
**Hegel y la ética.**  
**Sobre la superación de la «mera moral»**
- 13 Julio QUESADA  
**Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche**  
*Prólogo de J.M. Navarro Cordón*
- 14 Friedrich W.J. SCHELLING  
**Sistema del idealismo trascendental**  
*Traducción y edición de J. Rivera de Rosales  
y V. López Domínguez*
- 15 Jesús CONILL  
**El crepúsculo de la metafísica**
- 16 Martín HEIDEGGER  
**Identidad y diferencia**  
*Ed. de Arturo Leyte  
Traducción de H. Cortés y A. Leyte  
Ed. bilingüe*
- 17 Javier SAN MARTÍN  
**El sentido de la filosofía del hombre**

*Próxima aparición*

Patricio PEÑALVER  
**Del espíritu al tiempo**  
**Lecturas de *El Ser y el Tiempo* de Heidegger**

Felipe MARTÍNEZ MARZOA  
**Releer a Kant**

Alexis PHILONENKO  
**Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia**  
*Traducción de Gemma Muñoz-Alonso López. Revisión de  
Inmaculada Córdoba Rodríguez.*

Carla CORDUA  
**El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en  
la filosofía de Hegel**

Una visión sistemática y coherente de la *filosofía del lenguaje*, según el profesor V. Muñiz, debe abarcar tres tipos de problemas: los ontológicos, los deontológicos y los axiológicos. En ellos se intenta responder a las preguntas acerca de lo que es, para los filósofos, el lenguaje, cómo debe constituirse para ser lenguaje (cuestión del significado) y qué valor expresivo posee. El presente volumen aborda los problemas ontológicos del lenguaje, es decir, la discusión sobre *el ser del lenguaje*, que se fundamenta, en última instancia, en la expresión humana. ¿Cómo han concebido el lenguaje, en el transcurso de la historia del pensamiento, los filósofos? Dos grandes teorías se han mantenido con mayor o menor relevancia durante siglos: la especular y la naturalista. Para la primera, el lenguaje es como un espejo en el que se refleja la realidad; para la segunda, el lenguaje es una de las actividades ineludibles que el hombre ejercita en virtud de su naturaleza específica.

No parece exagerada la afirmación de que la filosofía que más caracteriza al siglo XX es la del lenguaje. En el origen y configuración de este fenómeno están presentes grandes corrientes del pensamiento contemporáneo: neopositivismo lógico, analítica oxoniense, estructuralismo, fenomenología y hermenéutica. Todas estas corrientes y su visión problemática ontológica del lenguaje son revisadas y comentadas en el presente volumen, y serán complementadas, en otros, con las dimensiones deontológicas y las axiológicas. Por otra parte, V. Muñiz, al tratar los problemas ontológicos del lenguaje, da inicio a un conjunto de reflexiones en torno al hombre que, como ser expresivo con sentido, fundamenta toda actividad lingüística.

Vicente Muñiz Rodríguez es licenciado en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma y en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense. Después de ampliar estudios en las Universidades de Friburgo (Suiza), París, Munich y Oxford, obtiene el doctorado por la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que actualmente es profesor

numerario de  
del Lengua  
publicada  
destacada  
Dionisi  
influen  
publica



22737

en el *Corpus Dionysiacum* (1975), *Teorías del lenguaje en la expresión religiosa* (1975), *Experiencia de Dios y lenguaje en el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna* (1986).

ISBN 84-7658-122-X



9 788476 581223

