

Vicente Muñiz Rodríguez

Introducción a la filosofía del lenguaje II

Cuestiones semánticas



P105

M852

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

II

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD NACIONAL
INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaré

41

Vicente Muñiz Rodríguez

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

II

Cuestiones semánticas

PRESENTACIÓN

Introducción a la filosofía del lenguaje / Vicente Muñiz Rodríguez. —Barcelona : Anthropos, 1989-1992. —20 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 41)
Vol. II: Cuestiones semánticas. — 1992. — 221 p.
Bibliografía p. 211-218
ISBN 84-7658-342-7

1. Semántica (Filosofía) 2. Lenguas-Filosofía I. Título II. Colección 800.1



Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO 10 D. F.



BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DE MEXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS

Primera edición: abril 1992

© Vicente Muñiz Rodríguez, 1992

© Editorial Anthropos, 1992

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

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-342-7

Depósito legal: B. 9.645-1992

Fotocomposición: Seted, S.C.L. Sant Cugat del Valles

Impresión: Novagrafik. Puigcerdá, 127. 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.

CLASIF. P105
MB52
FE 26528
FECHA 17-JUNIO-93
PROCED. COLOFOU
FACT. No. 2601
45/93

La filosofía del lenguaje, entre otros problemas de peculiar relevancia, debe tratar los que afectan a su *qué* y a su *cómo*. En primer lugar, los filósofos intentan dilucidar lo que el lenguaje es en su esencia y en sus constitutivos, diferenciadores de cualquier otro medio de expresión. Los problemas que tal elucidación comporta fueron ya expuestos en *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos* de esta colección de la Editorial Anthropos: Autores, Textos y Temas. Filosofía, n.º 18. En segundo lugar, continuando la misma temática, se pretende ahora, con el presente estudio, profundizar en *cómo debe ser el lenguaje para ser lenguaje*. Es decir, la deontología específica del constitutivo lingüístico. Pero hacer esto es abordar el problema del significado porque, no cabe duda, el lenguaje para ser lenguaje ha de «significar».

Desde muy antiguo, la significación de las palabras fue objeto de preocupación para los grandes pensadores. Así, Demócrito de Abdera, Platón, Aristóteles, Estilpón de Megara nos dejaron reflexiones que todavía, hoy, están vigentes en los planteamientos semánticos. En la actualidad, desde la perspectiva puramente filosófica, la investigación del significado presenta múltiples vías de solución a los

26528

problemas que suscita. De una manera, quizás un poco simplificadora, se ha procurado en este estudio reunir la diversidad de teorías según sus puntos comunes. Por ello, se clasifican por su índole referencial, ideacional y funcional-comunicativa. Sin embargo, dentro de esta visión simplificadora, se atiende al itinerario histórico según el cual el pensamiento filosófico ha desarrollado su especulación. Se pasa, así, revista a todos los autores que han aportado cosas importantes al problema del significado; sin caer en la tentación de reducir el tema a sólo los pensadores de las comentes analíticas anglosajonas, sea la de Oxford, sea la de Cambridge. Por este motivo, no ha de extrañar la exposición, por ejemplo, que hacemos del pensamiento que elabora fray Luis de León, cuyo centenario se celebra durante la confección de este libro. Igualmente, por su importancia en la dimensión empírica, son estudiados J. Locke y Th. Hobbes.

Por otra parte, los filósofos modernos, especialmente G. Frege y Wittgenstein en su última época de pensamiento, merecen amplia y detallada consideración, lo mismo que E. Husserl. Cada capítulo, en nuestro intento de ir construyendo por medio de la filosofía del lenguaje *esta filosofía del lenguaje propia*, va acompañado del correspondiente cuaderno de bitácora. En él quedan expresadas las ideas que las doctrinas, expuestas en cada capítulo, suscitan en nuestras reflexiones.

Por último, agradecer a mis colegas de la Facultad de San Esteban de Salamanca el aliento que me han dado en los momentos difíciles de la elaboración del estudio y los diálogos en los que discutieron algunos aspectos de la presente exposición y que sirvieron para emiquecerla.

VICENTE MUÑIZ RODRÍGUEZ

Vicepresidente de la Facultad de Teología de San Esteban

Salamanca, 3 de mayo de 1991

CAPÍTULO I

EL SIGNIFICADO

Deontología del lenguaje

En filosofía, la pregunta sobre el qué de una cosa conduce el problema metafísico hacia un ámbito deontológico: cada ser remite a los elementos esenciales constitutivos en virtud de los cuales es él y no otro. Y, así, todo ser señala, para poder afirmar su entidad específica, su *cómo debe ser*. Tratándose del lenguaje, la identidad de éste consigo mismo se hace sólo posible si es significativo. De aquí que el contenido deontológico del lenguaje se configure sobre el tema central del significado y de las teorías que los filósofos han elaborado en tomo al mismo.

Ya desde muy antiguo la significación de las palabras, su origen y cambios de sentido, estuvo presente en las especulaciones de los grandes gramáticos y pensadores. Demócrito de Abdera, por ejemplo, habló de los sentidos múltiples que puede tener una palabra y, al contrario, cómo una sola idea puede ser expresada por varios términos. Más tarde, Aristóteles propuso la primera definición de la palabra como unidad mínima de significado. El hecho de que tal definición haya estado vigente casi hasta nuestros días muestra el acierto del análisis semántico aristotélico. Tam-

bién al estagirita se debe la distinción de los términos en categoremáticos y sincategoremáticos. Los primeros poseen un significado propio y en sí mismos, aunque se les aísle de las restantes categorías gramaticales; los segundos, en cambio, para significar deben asociarse de algún modo a los primeros. Entre los autores latinos destaca la atención que prestaron a los cambios de significado que sufren con el tiempo las palabras. Conocida es la fórmula que Horacio empleó en su *Ars Poética* para subrayar este fenómeno y que se encuentra en los versos 70-73, cuya traducción podría hacerse del siguiente modo: «Muchos términos que han caído en desuso volverán a ser utilizados y otros que ahora gozan de gran prestigio lo perderán, si así lo quiere el uso, convertido en árbitro, derecho y norma del habla». Por otra parte, Quintiliano desarrolló de manera más refinada una teoría y clasificación de la metáfora, tomada de Aristóteles.

Durante el medioevo se puso de relieve la relación entre gramática y lógica y se elabora una teoría acerca de las propiedades de los términos, en especial la significación, la suposición y la apelación. Primeramente, tomando como noción fundamental el *nombre apelativo*, aparece la significación. Esta era considerada como la presentación, hecha por el término, de una forma o concepto a la mente. Es decir, el término *re-presentaba* una idea, prescindiendo de la existencia de ésta o de su aplicación a cosas concretas. En un segundo momento, la significación se complementaba con el aspecto referecial del término que se llamó «apelación» y que, posteriormente, pasó a ser un caso particular de la «suposición».

Se tuvo que esperar al siglo XIX, sin embargo, para que el estudio del significado se convirtiera en ciencia merced a la obra de Breal, y cuyos antecedentes han de buscarse en C.Chr. Reisig y en el interés y seducción que la palabra ejerció en el movimiento romántico. Comúnmente se acepta a Breal como iniciador de la investigación semántica y se olvida que Reisig, ya en 1825, habló de la «semasiología» como una de las grandes partes de la gramática, junto a la etimología y la sintaxis.

En nuestro siglo, la investigación del significado es abordada desde múltiples perspectivas, entre las que conviene resaltar la lingüística, la psicológica y la filosófica. La perspectiva lingüística ha variado profundamente el contenido semántico de la gramática en relación a su trayectoria tradicional. En ésta, se ponían de relieve los problemas del origen del significado y de sus transformaciones mediante el uso de las palabras. Actualmente, sin abandonar estos temas, se atiende con prioridad a la elaboración de una semántica descriptiva y al estudio de la estructura interna del vocabulario. También debe tenerse en cuenta que la «estilística moderna» ejerce una influencia indudable en la consideración de las palabras en orden a resaltar la extensión significativa que adquieren los valores expresivos y evocativos. La perspectiva psicológica se aproxima al significado con la preocupación de descubrir su génesis en la mente y las relaciones que deben establecerse entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y conducta. Parece que el lenguaje moldea el pensamiento y crea reinos de sentido, modos y maneras de percibir la realidad. Las teorías de B.L. Whorf, particularmente en esta cuestión, han aglutinado con éxito muchos de los estudios llevados a cabo en torno al tema. La patología del habla ofrece también un amplio campo de investigación a la psicología clínica. En cuanto al enfoque filosófico del significado, los pensadores contemporáneos han hecho del mismo un capítulo de fundamental importancia. Algunos autores, incluso, han llegado a afirmar que el problema del significado es la «enfermedad» de la filosofía anglosajona de este siglo. No extraña, por ello, que la semántica lingüística haya buscado en muchas ocasiones apoyo en las elucubraciones de los filósofos para sus teorías.

Es obvio que a la *filosofía del lenguaje* le interesa principalmente la visión semántica, los problemas que suscita y sus posibles soluciones, desde el enfoque filosófico. Así, la deontología del lenguaje se convierte en una de las grandes partes que configuran nuestra disciplina.

Dimensiones filosóficas del significado

El acceso a la cuestión del significado desde la óptica filosófica entraña, en un primer momento, la determinación de las preguntas que deben hacerse sobre el mismo. El sentido de una teoría únicamente puede evaluarse en referencia al problema que intenta solventar. Posteriormente, en un segundo momento, será posible rastrear y descubrir en la teoría los principios que la fundamentan.

Dos son las preguntas que suscitan nuestra atención. Una de índole lógica y otra, de índole ontológica. Lo que podemos hacer con una cosa —aquí se trata de la comunicación— exige saber de antemano *qué* es y *cómo* es esta cosa. Nuestra problemática, pues, la planteamos del siguiente modo: ¿qué tipo de realidad es el significado? —*dimensión ontológica*— y ¿qué podemos hacer con el significado? —*dimensión lógica*—.

Dimensión ontológica del significado

La interrogación acerca del tipo de realidad que es el significado cae dentro de otra más amplia en tomo a la extensión y número de entes que pueblan el universo. Se dan en éste hombres, árboles, estrellas. Pero también nos encontramos con seres como el Quijote, el vellocino de oro, el círculo cuadrado, el inventor Edison, la sabiduría, la referencia de las palabras y la significación. ¿Son todas estas realidades del mismo tipo? Si no lo son, ¿en qué se diferencian y cuáles son sus respectivos elementos constitutivos? En definitiva, ¿a qué tipo de realidad pertenece lo que llamamos «significado»? Es evidente que no lo podemos catalogar entre las entidades del mundo físico ni entre las de ficción, sino más bien entre las que pertenecen al mundo ideacional, aunque con ciertos matices.

Los filósofos han propuesto diversas teorías, casi siempre insuficientes en su contenido explicativo, en las que intentan precisar el ser del significado y sus propiedades específicas. En los próximos capítulos recorreremos el itine-

rario de dichas teorías. Pero conviene ahora, como preámbulo introductorio, exponer ciertas situaciones aporéticas previas en las que se ve inmerso el significado y que descubren la dificultad que entraña la dilucidación ontológica del mismo.

Múltiples ejemplos, tomados del uso corriente de la lengua hablada, pueden servir de hilo conductor en la tarea de desbrozar el camino hacia una definición del significado. Hilo conductor que muestra también las situaciones aporéticas indicadas.

En los próximos ejemplos, pues, se observará cómo lo que parece claro y sencillo a primera vista, va después, sin embargo, adquiriendo visos de contradicción interna a medida que cambian de estructura. Veamos:

- 1) Sol.
- 2) Mesa.
- 3) Círculo cuadrado.
- 4) Juan lee un libro.
- 5) Este hombre camina sin pies ni cabeza.
- 6) Me gusta lo que no me gusta.
- 7) El rey de la Argentina es calvo.
- 8) El rey de la Argentina no existe.
- 9) El círculo cuadrado es redondo.

Si analizamos estas expresiones, en 1 parece fuera de toda duda que el significado de «sol» es el «astro» a quien el término *sol* se refiere. Sin embargo, esta primigenia intuición tan nítida se complica en 2. La razón reside en el hecho de que «mesa» es atribuible a muchos objetos con tal de que presenten determinadas características. Se trata, aquí, de un término «abstracto», cuyo significado me da las notas definitorias de «mesa» y, por tanto, no concreta su referencia —como lo hace «sol»— a un objeto preciso, sino que la generaliza y puede predicarla de cualquier objeto que posea dichas notas definitorias. El significado, entonces, parece sobrepasar en contenido y extensión el hecho de la mera referencia. Si se atiende a 3, las dificultades aumentan. Todos entendemos lo que quiere decirse con la

expresión «círculo cuadrado», aunque no tenga referencia alguna, ya que tal objeto no sólo no se da en el mundo, sino que es imposible su existencia por ser contradictoria su esencia. ¿En qué consistirá, pues, la entidad *significado*, cuando su ser puede revelar una estructura en la que se aglutinan elementos contradictorios?

Hasta ahora, los ejemplos presentados poseen un denominador común: son expresiones simples. Pertenecen a la categoría del nombre que en 3 se encuentra determinado con la precisión calificativa de «cuadrado». Pero el significado es una realidad que compete también a expresiones compuestas, a oraciones del tipo que los ejemplos restantes ofrecen. En éstos crecen las dificultades explicativas del significado desde un punto de partida que aparece —igual que en 1— con rasgos de claridad que, poco a poco, se oscurecen. Así, mientras en 4 la realidad significativa no exhibe dificultad alguna de comprensión y sus elementos constitutivos son coherentes, en 5 nos hallamos ante un sentido que se configura esencialmente con contenidos que quebrantan todas las leyes físicas. ¿Cómo puede un hombre caminar sin pies ni cabeza? La comprensión de 5 podría explicarse mediante una interpretación en la que se realiza una transferencia de significado. «Caminar sin pies ni cabeza», según esta estrategia hermenéutica, cobraría un significado distinto del que originariamente poseen sus términos. Y, entonces, 5 vendría a significar un hombre que va por la vida *sin orientación alguna, sin dejarse guiar por los dictámenes de la razón*. De este modo, entenderíamos 5, pero sería a costa de dejar intacta la dificultad de una expresión cuyos elementos esenciales se unifican en una entidad que quebranta las leyes del mundo físico. Otro tanto acontece con 6, pero en el ámbito ya de lo contradictorio y sin posibilidad, para su intelección, de cambios hermenéuticos. «Me gusta lo que no me gusta» goza de un sentido accesible en sí a todos. Pero, al no cumplir en su constitución la coherencia ontológica de sus elementos, nos hace de nuevo retrotraernos a la misma cuestión: ¿qué tipo de realidad debemos decir que es el significado?

Los tres ejemplos últimos merecen una consideración

especial, debida al hecho de que el sujeto de la oración, a pesar de carecer de existencia real, recibe una predicación que sí la posee. ¿Cómo de algo «no real» puede predicarse «algo real»? En el caso de 8, además, se nos muestra la paradoja consistente en afirmar que no existe aquello que, a la vez, existe y no existe. Las dificultades de estas oraciones fueron ya expuestas en la Antigüedad por Platón que, en un pasaje del *Teeteto*, concluye la existencia de todos los objetos, cuyos nombres puedan ejercer la función de sujeto en la oración. Para llevar a cabo su deducción, Platón establece una analogía entre la actividad de la mente y la de los sentidos. Escuchemos a los protagonistas del diálogo:

SÓCRATES. ¿Es posible que un hombre esté viendo algo, y sin embargo, lo que ve no sea nada?

TEETETO. NO. ¿Cómo podría acontecer tal cosa?

SÓCRATES. Si lo que ves es algo, debe ser algo que es. ¿O podemos suponer que «algo» puede clasificarse entre las cosas que no tienen ningún ser?

TEETETO. NO.

SÓCRATES. Entonces, si ve algo, ve una cosa que es.

TEETETO. Evidentemente.

SÓCRATES. Y si oye una cosa, oye algo, y oye una cosa que es.

TEETETO. Sí.

SÓCRATES. Y si toca una cosa, toca algo, y por lo tanto toca una cosa que es.

TEETETO. También esto es cierto.

SÓCRATES. Y si formula un juicio, el juicio es acerca de algo. ¿No es así?

TEETETO. Necesariamente.

SÓCRATES. Y cuando piensa acerca de algo, ¿piensa acerca de una cosa que es?

TEETETO. Sí.

SÓCRATES. De modo que pensar acerca de lo que no es, es no pensar acerca de nada.

TEETETO. Sí.

SÓCRATES. Pero seguramente pensar acerca de nada es no pensar en absoluto.

[Platón, *Teeteto*, 188c-189b]

El problema, pues, lo propone Platón aproximadamente en los siguientes términos: «al formular un juicio, afirmamos algo de algo o de alguien que deben existir, porque, si no fuera así, no afirmaríamos nada. No afirmaríamos en absoluto. Pero la afirmación se da y tiene sentido». En consecuencia, aplicando esta manera de ver al ejemplo «el rey de la Argentina es calvo», tal rey debe existir ya que de él afirmamos la calvicie y tal afirmación posee sentido. ¿Cómo podríamos formular un juicio con sentido sin un sujeto existente al que se atribuye un predicado? El razonamiento platónico contrapone la nada al ser y parece identificar a éste con «existir». Todo se resumiría en un planteamiento metafísico muy acorde con la correlación griega entre idea y realidad: «el no ser de alguna manera tiene que ser; de lo contrario, ¿qué es lo que no es?». Según esta forma de argumentar, existirá —deberá existir— un *rey de la Argentina*, pero, lo que es más grave, se hará posible poner en el ser —existencia— objetos compuestos de notas contradictorias como el «círculo cuadrado». La metafísica, entonces, quebrantará su principio fundamental de identidad o coherencia de cada ente consigo mismo. Por otra parte, la existencia de entes como «el rey de la Argentina» o «el círculo cuadrado» presentan un nuevo problema cuando su función de sujeto la ejercen en oraciones existenciales negativas. Así, «el rey de la Argentina no existe» o «el círculo cuadrado no existe» predicán la no existencia de aquello que, según Platón, existe. Por ello, se tratará siempre, en este caso, de oraciones falsas. Todas las oraciones del tipo «A no existe» serán necesariamente falsas, pues «si A no existe», ¿acerca de quién afirmo que no existe? ¿No lo afirmo de algo o de alguien? ¿Cómo se puede afirmar que aquello de quien se predica un atributo no es *algo o alguien* y, por tanto, existente?

Esta paradoja ontológica del significado coloca a cualquier teoría semántica en una suerte de callejón sin salida, que es preciso solventar previamente a cualquier elucidación filosófica sobre el mismo. A título ilustrativo, se exponen algunas doctrinas que han intentado dar explicación de dicha paradoja.

a) *La solución de A. Meinong*

Como es sabido, A. Meinong admite en su ontología cualquier clase de entidades. Incluso la de objetos contradictorios del tipo «los círculos cuadrados» o «la nariz que no es nariz». Igual que Platón, sostiene también que «los juicios son imposibles si no son acerca de *algo*». Para hallar solución a la paradoja semántica a la que conduce su doctrina metafísica, introduce en su sistema dos categorías: la existencia y la subsistencia. La primera constituiría la forma de ser de las realidades sometidas a las leyes del mundo físico y espacio-temporal; la segunda comprendería todo el ámbito de los llamados objetos ideales (números, entes de ficción, contradicciones, por citar algunos ejemplos). Desde esta óptica, se pone de relieve el hecho de que nuestro lenguaje cotidiano no hace distinción entre «existir» y «subsistir», que es un mero ser sin existencia. Cambia, entonces, radicalmente el planteamiento de nuestro problema. Ahora, para ser sujeto de una oración basta con la «subsistencia». Así, la oración «el rey de la Argentina es calvo» será falsa en el sentido de que no existe tal rey y, por tanto, no le es predicable la calvicie, ya que ésta pertenece al universo de las realidades espacio-temporales y físicas. En cambio, «el rey de la Argentina» se ubica en el ámbito de los objetos ideales, que únicamente gozan de «subsistencia». Por el contrario, la oración «el rey de la Argentina no existe» o «el círculo cuadrado no existe» son de carácter ambiguo y habría que distinguir con claridad su sentido. Si en estas oraciones se pretende negar la existencia de los entes a quienes pertenece sólo la subsistencia, serán verdaderas. Pero, si en ellas se afirmase el hecho de que no se dan «rey de la Argentina» o «círculo cuadrado», en cuanto subsistentes, serían falsas.

La solución de Meinong no ha recibido la aprobación de muchos otros pensadores. Las categorías de «existencia» y «subsistencia» no parecen ser suficientes en la solución de la paradoja ontológico-semántica. Entre otras objeciones que se le han propuesto a Meinong, se encuentra la que T. Moro Simpson califica de «problema de los conejos»,

aludiendo al mundo de la magia, donde es posible extraer conejos reales de mi sombrero vacío. Si en la categoría de la subsistencia caben seres como «el rey de la Argentina», con igual derecho, ocupará en ella un lugar también la expresión «el *existente* rey de la Argentina». Y, si el «existente rey de la Argentina» subsiste, podrá ejercer función de sujeto en la oración «el existente rey de la Argentina existe». Pero, entonces, nos encontramos con una oración analítica que, en cuanto tal, debemos afirmar que es verdadera. Mientras que «el rey de la Argentina existe» es falsa, ya que el «rey de la Argentina» sólo subsiste, por el mero hecho de añadirle el término *existente* a «rey de la Argentina» nuestra oración se transforma en analítica y, en consecuencia, en verdadera. Con este recurso se posibilita la fabricación de infinidad de objetos reales extremadamente curiosos. W.O. Quine señala, no sin cierta ironía, que de este modo a la teoría de Platón *le ha crecido la barba* con multitud de seres. Y, según esto, la única manera de evitar este fenómeno sería acudir a la «navaja de Ockam». Es decir, a su principio: «no deben multiplicarse innecesariamente las entidades».

b) *La solución de B. Russell*

Para B. Russell, la argumentación platónica y las dificultades semánticas que entaña colocan al filósofo en la siguiente alternativa: o bien se provee al sujeto gramatical de estas oraciones de una referencia artificiosa (subsistencia de un objeto) o bien se niega que el sujeto gramatical dicho represente algún *sujeto lógico*. En este último caso, se rechaza —según los ejemplos propuestos— que «el rey de la Argentina» o «el enrulo cuadrado» sean los auténticos sujetos de sus respectivas oraciones. B. Russell opta por la segunda parte de la alternativa. Esto le obliga a elaborar una teoría sobre el significado de esta clase de oraciones que permite distinguir perfectamente entre el sujeto gramatical y el llamado sujeto lógico. Para seguir con provecho el análisis, llevado a cabo por B. Russell, conviene previamente fijar nuestra atención en dos conceptos clave: el símbolo

denotativo o nombre y las descripciones. Un símbolo es denotativo o nombre cuando se limita únicamente a *señalar* un objeto sin predicar del mismo ni explícita ni implícitamente propiedad alguna. El símbolo denotativo sería una suerte de representante lingüístico, como una simple grafía que únicamente indicara sin predicar propiedad alguna. Según B. Russell, sólo cuando el símbolo es mero indicador puede afirmarse que el *denotatum* constituye el significado del símbolo. En consecuencia, si el *denotatum* no existiera, su símbolo respectivo carecería de significado. Estos símbolos denotativos de objetos o individuos reciben la denominación de «nombres propios lógicos». Existen, además, expresiones como «el autor del *Quijote*» «el rey de la Argentina», «la montaña de oro» que parecen referirse a un objeto, pero indicando de éste algunas características que le son exclusivas. Estas expresiones reciben el nombre de «descripciones». Pueden dividirse en «determinadas» por la presencia en ellas de los artículos «el», «la», «los», «las», y en «indeterminadas», que obedecerían al contexto de «un tal y un tal». Así, pues, el nombre propio lógico *denota, indica, remite* a un objeto; las descripciones, en cambio, no son símbolos que denoten individuos. Teniendo en cuenta estas ideas, conviene ahora retomar el análisis de nuestras oraciones paradójicas:

- 1) El rey de la Argentina es calvo.
- 2) El círculo cuadrado es redondo.
- 3) El existente rey de la Argentina no existe.

Para el pensador inglés, en 1, 2 y oraciones similares se afirmarían dos cosas: que existe un individuo que se caracteriza por una determinada propiedad exclusivamente suya —ser rey de la Argentina, ser círculo cuadrado— y por la predicación que se le hace de un atributo. Aparece, así, la función lógica. Tomemos de ejemplo «el rey de la Argentina es calvo». Tal expresión equivale a decir que existe un *x* —variable individual— que posee la propiedad de ser «rey de la Argentina» y la de ser «calvo». Tales propiedades, sin embargo, según los casos, podrán aplicarse o no a

la variante individual. Por tanto, cuando a propósito de una descripción nos preguntamos si existe un individuo que posea determinadas propiedades, estaríamos haciendo una pregunta relativa a una función lógica proposicional. «El rey de la Argentina es calvo», pues, será una oración portadora de verdad, cuando al menos exista un x —variable individual— que sea «rey de la Argentina» y, además, que sea «calvo». En caso contrario, la oración será falsa. En nuestro ejemplo, dado que no existe individuo alguno que cumpla los requisitos de la descripción, cualquier predicación que se le atribuya convertirá la proposición en falsa.

Respecto a 3, el análisis sería análogo. Se trata, en el ejemplo, de una aserción verdadera, ya que niega la existencia de un objeto o individuo que posea la característica de «existente rey de la Argentina». B. Russell reduce así de un modo razonable la población ontológica del universo.

Si se observa con atención, la labor russelliana ha eliminado el sujeto gramatical descomponiéndolo en predicados y variables cuantificadas, y transformando la proposición original en otra proposición existencial compleja. Con ello, obtiene dos conclusiones meritorias. La primera, al descubrir la falacia que nos llevaba a identificar el sujeto lógico con el gramatical, impide aplicar el argumento de la significación para postular la multiplicación de entes ideales. La segunda permite establecer la verdad o falsedad de este tipo de oraciones.

La teoría de las descripciones suscitó por parte de algunos filósofos, entre los que cabe destacar a P. Strawson, críticas y prevenciones. El mismo B. Russell, en su obra *La evolución de mi pensamiento* (Madrid, Aguilar, 1964, 274-282), contesta a Strawson y afirma que su doctrina, en opinión también de otros pensadores, consiguió los fines para los que había sido elaborada.

A la dimensión ontológica del significado corresponde, a su vez, como otra cara de las mismas dificultades y paradojas, la dimensión lógica. Suele afirmarse que solucionar la problemática de ésta es dar consistencia y validez a una teoría del significado.

Dimensión lógica del significado

Para Hegel, todo juicio adopta la forma de sujeto-predicado, estableciendo la cópula una relación de identidad entre dichos términos. Todo predicado compete al sujeto, es en sí y por sí idéntico con el sujeto. Esto concluye como resultado que todas las oraciones se configuran en estructuras tautológicas del tipo « $A = A$ » que, aunque puedan ser verdaderas, siempre serán triviales. Para evitar esta conclusión, Hegel afirma que el predicado no tiene por qué ser idéntico al sujeto en todas las ocasiones. Pero, de esta manera, los juicios o son tautologías o son contradicciones. La visión lógica hegeliana del juicio, para explicar la existencia entonces de juicios verdaderos que disten de ser triviales, sobrepasa la contradicción y la resuelve afirmando que todo juicio auténtico asevera una identidad en la diferencia. Hegel, en esta doctrina, no hizo otra cosa que formular una argumentación expuesta en la Antigüedad por el lógico megarico Estilpón y que conduce a la conocida «paradoja de la predicación». En la Edad Media gozó de gran celebridad y, en la Antigua, Platón se hizo eco de ella y Plutarco nos la transmitió. He aquí de qué manera:

Si de un caballo predicamos el correr, Estilpón niega que el predicado sea *idéntico* al sujeto del cual se predica; pero también el concepto de la esencia del hombre es diverso de lo bueno. Y, a su vez, el ser del caballo difiere del ser de quien corre, porque interrogados sobre la definición de cada uno, no responderemos lo mismo para ambos. Por lo cual se equivocan los que predicán lo uno de lo otro, pues si lo bueno es *idéntico* al hombre y el correr al caballo, ¿cómo podremos también predicar lo bueno de la comida o de la medicina o el correr del león y del perro? Pero si son diversos, no es correcto decir que el hombre es bueno ni que el caballo corre [R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, t. 1, Buenos Aires, Losada, 1942, p. 193].

El razonamiento de Estilpón se fundamenta, según puede observarse, en la idea de que la cópula «es» expresa siempre una relación de identidad entre sujeto y predicado.

Por ello, cualquier proposición que quiera ser verdadera debe configurarse en la estructura $A = A$. Afirmar, por el contrario, que $A = B$ será siempre falso. Esto concluye en una alternativa. O toda proposición $A = A$ es trivial (el predicado idéntico al sujeto no diría nada nuevo de éste), o si fuese $A = B$ resultaría falsa. A esto alude Platón cuando indica en el *Teeteto* que pensar que una cosa es otra es pensar falsamente.

Unida a esta paradoja de la identidad entre predicado y sujeto, se encuentra la de la denotación. ¿Qué acontece cuando estos dos términos se refieren o denotan un mismo objeto o individuo? Pongamos los conocidos ejemplos: «El autor del *Quijote* es Cervantes» y «George IV quiso saber si W. Scott era el autor de los cuentos de *Waverley*». En el primer caso, simbolizando por *A* el «autor del *Quijote*» y por *B* a «Cervantes», dado que *A* y *B* poseen la misma referencia según las reglas de la deducción, *A* podrá sustituir a *B* en cualquier lugar donde aparezca ésta y lo mismo servirá para *B*. Pero esto, interpretado semánticamente, equivale a decir: «Cervantes es Cervantes», lo cual no deja de ser una trivialidad supina. En el segundo caso, si W. Scott coincide con el autor de los cuentos de *Waverley* —cosa que se sabe históricamente que fue así— tendríamos también una proposición similar a la anterior y, en consecuencia, la expresión citada significaría: «George IV quiso saber si W. Scott era W. Scott». Pero, entonces, habríamos de afirmar que esto es falso. George IV nunca estuvo preocupado por dicha perogrullada. En un contexto en donde los cuentos de *Waverley* fueron publicados bajo pseudónimo, lo que pretendió saber George IV fue quién se escondía detrás del pseudónimo y que se suponía era W. Scott. De este modo, por un lado, «George IV quiso saber si W. Scott era el autor de los cuentos de *Waverley*» es una proposición lógica e históricamente verdadera. Pero, si en ella, real izamos la sustitución que nos permite llevar a cabo la identidad de la referencia, resultaría la proposición «Geoi'ge IV quiso saber si W. Scott era W. Scott», que con una inferencia correcta lógica sería históricamente falsa. Esta divergencia de valores veri ta ti vos se halla en conflicto con el supuesto de que

si *A* y *B* gozan de idéntica denotación, sus oraciones respectivas dirán lo mismo acerca del mismo objeto o individuo. La paradoja ontológica asoma, aquí, su cara lógica. Si los elementos constitutivos del «ser significado» no son coherentes entre sí, no debe extrañar que su «uso lógico» conduzca a consecuencias extrañamente llamativas.

Con su doctrina de las descripciones, B. Russell consigue desvanecer, también, esta problemática lógica del significado. En efecto, según él, el objeto denotado por una descripción («el autor del *Quijote*» o «el autor de los cuentos de *Waverley*») no constituye el significado de ésta, y, por lo tanto, las oraciones en que la descripción figura como elemento gramatical no hablan acerca de ese objeto. Así lo pone de manifiesto el análisis mediante el que se elimina la descripción y se establece la diferencia entre sujeto lógico y sujeto gramatical. Vemos, pues, que si *A* y *B* son nombres propios o *A* y *B* son descripciones no tienen por qué coincidir en sus valores de verdad, aunque se refieran a un mismo individuo. Solamente cuando *A* y *B* sean nombres propios, sus oraciones respectivas tendrán el mismo valor de verdad. B. Russell, con su teoría de las descripciones, posibilita la construcción de un lenguaje sin frases descriptivas, cuya eliminación garantiza la ausencia de paradojas. En ese lenguaje ideal perfecto, ni siquiera se hubiera podido estructurar la equívoca identidad «W. Scott = autor de los cuentos de *Waverley*», que aparentemente autoriza en lógica a sustituir al sujeto por el predicado y la de éste por aquél.

Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, toda elucidación acerca del significado debe inicialmente abrirse camino despejando las situaciones aporéticas que entraña la determinación de su «tipo ontológico de entidad» y la de su «uso lógico». De momento, a título ilustrativo para confirmar estas ideas, bastan el planteamiento russelliano y su solución. Los problemas deontológicos del lenguaje, desde la filosofía griega —Platón y Estilpón de Megara—, continúan siendo fuente inagotable de controversias que oscurecen su panorámica y que, por ello, conviene previamente sanear.

Contenidos filosóficos de la deontología del lenguaje

El cuerpo filosófico central de la deontología del lenguaje, como es evidente, se configura por la consideración y examen de las diversas especulaciones que en tomo al significado han propuesto los filósofos a través de los siglos. Hacer esto de manera sistemática, elaborando dichas especulaciones desde un principio común unificador, no resulta tarea fácil. Por el contrario, realizar un mero recorrido histórico sería más sencillo y matizado de perspectivas, pero dispersaría la visión de conjunto. Reconociendo, pues, las limitaciones de ambos métodos expositivos, se ha optado en los capítulos siguientes por un camino intermedio. Por un lado, agrupamos a los filósofos en razón de las notas comunes que su pensamiento posea. Para ello, clasificamos las doctrinas semánticas de un modo un tanto simplificador por su índole *referencial*, *ideacional* y *funcional-comunicativa*. Por otro lado, dentro de esta visión sistemática, se atiende al itinerario histórico según el cual el pensamiento filosófico ha evolucionado. Con todo, se advierte que ciertos pensadores son de clasificación difícil porque, en ocasiones, no aparece con claridad en ellos la problemática que destacan y sus doctrinas se mueven en los campos intermedios de nuestra división del significado.

La dimensión referencial de éste conecta de manera particular con la concepción del lenguaje en cuanto espejo que refleja la realidad. A ella se ha dedicado el capítulo 2. En él, se pasa primero revista a la referencia en su versión clásica, cuyos expositores más caracterizados fueron Platón, Aristóteles y las gramáticas del Medioevo con la racionalista de Port-Royal. A continuación, se proponen algunas versiones de corte moderno que se estructuran conforme a las tesis del lenguaje ideal perfecto defendidas por B. Russell, L. Wittgenstein en su *Tractatus*, R. Carnap y, en general, por el neopositivismo lógico.

Desde diferente óptica, muchos pensadores han creído descubrir el tipo de entidad que es el significado en el mundo de las realidades mentales; así, J. Locke y E. Hus-

serl. El primero defiende que el significado de una palabra es la idea que representa. El segundo, con su método fenomenológico, establece distintos niveles de realidad, uno de los cuales está constituido por objetos existentes sólo idealmente, entre los que se haya el significado. Esto propicia una disquisición en cuyas vertientes aparece el tema seductor de la naturaleza de los entes de ficción, fruto de la creatividad de la mente humana. Dentro de esta óptica, no puede pasarse por alto un autor de la categoría de G. Frege. Con su distinción entre «sentido» y «referencia» se mueve a la vez por caminos referenciales y por espacios de índole platónica, con predominio para la semántica de estos últimos. El capítulo 3 atiende a la exposición de estas doctrinas.

Otra corriente de pensamiento enfoca la cuestión del significado poniendo de relieve su valor funcional-comunicativo, su mediación dialógica en las relaciones humanas. Se dan en esta corriente posturas radicales extremas. Desde la conductista, de fundamentación biológica —Ch. Morris, por ejemplo— hasta la de carácter mentalista o también idealista —piénsese en E. Sapir o en K. Vossler—, pasando por las analítico-funcionales del último L. Wittgenstein o de N.E. Christensen y las emotivas de Ch.L. Stevenson. Este planteamiento del significado como comunicación abarca el capítulo 4.

Los problemas filosóficos del significado no serían tratados de manera completa si se omitieran los que afectan a sus dimensiones. Por ello, el último capítulo de este estudio versa sobre la vaguedad, sinonimia, polisemia y homonimia del significado. Se atiende con atención particular a los lenguajes indirectos en su conexión con la sinonimia. Por otra parte, la vaguedad origina en F. Waismann una doctrina especial acerca de los términos de la física que conviene tener en cuenta. La obra concluye con la última página de su «cuaderno de bitácora», en la que se realizan algunas consideraciones en tomo al significado del hombre y del universo.

Cuaderno de bitácora

El hombre, por su naturaleza verbal, pertenece al universo maravilloso del lenguaje que expresa significando y establece diálogo alrededor de realidades comunes a los interlocutores. El itinerario de las rutas del sentido del ser exige —al modo como lo hace el marinero por los caminos del mar— un cuaderno apropiado de bitácora que marque el nimbo y que, además, ensanche el horizonte y deje vislumbrar el puerto lejano donde el tesoro de la palabra significativa esconde su naturaleza sugestiva y misteriosa. Con este propósito, en nuestro particular cuaderno de bitácora anotaremos las reflexiones que vayan suscitándose en el viaje por la deontología de la comunicación. La lectura de las obras de los filósofos —continuando con el criterio de citar solamente bibliografía en lengua castellana— fijará los contornos y límites de nuestro recorrido y de sus vicisitudes.

Ser es ser-expresión. Y toda expresión, como indica la etimología del término *{ex y premo}*, es manifestación, revelación de lo que previamente se encontraba oprimido, prensado, oculto. Esto sólo es posible si el ser, en cuanto receptáculo de silencio, se llena de palabra y, con la fuerza de ésta, rompe las paredes de su mudez dejando *ex-puesta* hacia afuera su interioridad. Toda *ex-presión*, así, acaba en *ex-posición* de la voz que la constituye y configura. Quien contemple esta *ex-posición* y quiera llegar a aprehender la rosa de su esencia, según conocida frase orteguiana, tendrá que caminar hasta el límite verbal de su fundamento. Por este motivo, toda *ex-posición* cobra carácter signitivo. Señala, orienta necesariamente en un sentido: el de la Palabra, pronunciada en los orígenes. Remite hacia aquello Otro que no está «*ex-puesto*» y, por tanto, no se ve, pero que *a tergo* sustenta y substancia la «*ex-posición*» ontológica. El mundo, el universo es voz que tan sólo significa la palabra. Por ello, está pletórica de su significado y sentido que ni aumenta ni decrece en el tiempo. Su interioridad es idéntica a su periferia *ex-positiva*.

En este maravilloso cosmos del lenguaje, el hombre pa-

tentiza peculiaridades exclusivas y específicamente propias. Además del sentido y significado básico que poseen las cosas, está potencialmente cargado de otros sentidos, de otros significados. Su ser-expresión conlleva múltiples acepciones. Y esto, en virtud de que su «*ex-posición*» es respuesta libre a la llamada original. Como respuesta libre, admite variedad de opciones en la manifestación de su sentido y significado fundamental. El hombre *ex-pone* su ser, diciéndolo a través del tiempo. Pero no de una vez por todas, sino construyéndolo en la medida en que realiza su discurso, su diálogo.

Así pues, lo que caracteriza a los hombres en cuanto individuos es el hecho de que se expresan en una *ex-posición* de su ser *intercomunicando*. Con su presencia, la persona entra en conversación con los demás. Por ello, nunca para los demás resultará un extraño ni un desconocido. Todos los hombres poseen una «*forma común*», virtualidades lingüísticas universales por medio de las cuales y según las cuales captan unívocamente las cosas. El sentido del hombre en relación con sus semejantes es un *consentido* que significa. Las realidades no-humanas son aprehendidas mediante este *consentido* que las *re-presenta* y que las hace *re-aparecer* en el lenguaje. Por tal motivo, el significado de las palabras obedece a un *consenso*. La palabra «*mesa*» es signo o significa la realidad mesa, porque tanto el que habla como el que escucha se refieren unívocamente a ella con la prolación de la voz «*mesa*». Es un sentido consentido por la comunidad idiomática en la que tiene su lugar natural y en la que debe buscar su explicación. La palabra expresiva de la *ex-posición* de las cosas, dicha por el hombre, es para la comunidad idiomática un signo común sustitutivo de las mismas. Y, en cuanto originada por el hombre, es como éste: libre, histórica, veraz y, en consecuencia, ética.

Por otra parte, el carácter icónico de toda realidad, como signo necesario y único que remite a la palabra fundante, adquiere en el hombre dimensiones también simbólicas, indicativas, sintomáticas y apelativas.

En la Grecia clásica se llamaba símbolo a cada una de

las dos mitades de un objeto que, al reunirse, permitía identificar a sus portadores, como los invitados especiales de una casa. Son estas dos mitades reunidas una suerte de credencial. Prueba de identidad del hombre que exhibe una de estas mitades ante la gente conocedora de la otra mitad. En nuestro caso, de manera análoga, en la comunicación la forma común de expresión de los hombres obliga a éstos a reconocerse entre sí. El Yo se reconoce como tal en el Tú, pues ambos poseen dicha forma común. Yo y Tú son como las dos mitades a las que aludía el término griego símbolo. Solamente cuando se reúnen adquieren plenamente sentido por su copresencia dialógica, por su intercomunicación. Dado que el símbolo sirve para que los hombres tengan, en común, la evidencia apodíctica del ser, la función expositivo-expresiva simbólica es la que constituye y mantiene la comunidad ontológica y existencial de los hombres, con dicha posesión común del ser. Así, a cada forma simbólica corresponde una verdad propia. Esto no quiere decir que unas formas simbólicas sean más verdaderas que otras, sino que cada una de ellas representa al ser diversamente con leyes de congruencia interna también diversas. Tenemos, por ejemplo, formas simbólicas artísticas, religiosas, científicas, filosóficas. Y, entonces, lo que importa no es señalar su «unidad diferencial», sino su interdependencia, puesto que el ser siempre es el mismo. No es uno para la ciencia y otro para la filosofía, la religión o el arte.

Índice, indicador, indicativo son términos con los que se muestra un rasgo peculiar de la expresión lingüística humana. Es obvio que pueden aplicarse también a realidades no verbales. Por ejemplo, a título ilustrativo, no cabe duda que si se considera una pared con un orificio causado por una bala, dicho orificio es «índice» o «indicador» de que hubo un disparo. Pero cuando se trata del lenguaje, estos términos —índice, indicador, indicativo— son funciones expresivas que manifiestan rasgos personales del hablante o del escritor. Este fenómeno aparece, por ello, asociado con frecuencia a pronombres que diversifican la función indicadora según sea la persona que hable. Algunos filósofos, por otro lado, aplican el término «indicativo» para oraciones

dependientes del contexto, en cuanto su valor veritativo puede variar en dependencia de la ocasión en que se enuncian. Como criterio general, para señalar esta función «índice» del lenguaje puede decirse que se da siempre que el signo lingüístico A se conecta con un significado B, de modo que la aparición de A presuponga o implique la presencia o existencia de B.

A veces, nuestra función indicativa del lenguaje humano adquiere una dimensión «sintomática» que afecta al hablante. Es «síntoma» de su estado o situación individual y particular. Así, una expresión pronunciada con tartamudeo, en una determinada circunstancia, puede ser «síntoma» de la embriaguez alcohólica del que la dice. Se tienen en cuenta, entonces, factores extralingüísticos: tono de voz, acento, palabra perteneciente a una concreta jerga profesional o a un preciso dialecto, etc.

La exposición expresiva del ser del hombre no se reduce, en el lenguaje, a la mera aprehensión comunitaria de la realidad mediante el logos común al Yo y al Tú. O a la declaración enunciativa de dicha aprehensión. En ocasiones, la palabra humana intenta con su poder seductor, indirecta o directamente, influir en el comportamiento del que la escucha. Una proposición como «me gusta este queso de Cabrales», dicha por alguien a un amigo, está invitando indirectamente a éste a probar aquel queso y a afirmar también que le gusta. La forma imperativa de los verbos, los mandatos subyacentes en muchas oraciones, son casos del propósito orientador de otras conductas, aunque no se prevea con claridad cuáles vayan a ser. Algunas concepciones filosóficas analíticas de la ética se mueven en este lenguaje prescriptivo en el que aparece esta función lingüística apelativa.

La naturaleza verbal del hombre, pues, expresa la patencia de su ser ante los otros hombres y capta la realidad, el universo todo, haciéndole aparecer y representándolo en su decir. Se da, así, una intercomunicación dialógica humana que, para ser tal, exige «significar». Y este significar no es otra cosa que desarrollo derivado del signo irónico y del sentido único que constituye los entes y que se funda-

menta en la palabra dicha en los orígenes. En el hombre, la signitividad icónica reviste, además, una gama amplia de acepciones debido a que su ser se constituye como respuesta libre a la llamada de la palabra que le saca de la nihilidad silenciosa.

El avío de un barco es algo imprescindible para su fleta. En nuestra singladura por el itinerario deontológico del lenguaje, este avío consta ineludiblemente de libros, cuya lectura clarifica la ruta asegurándola contra riesgos y vicisitudes imprevistas. A este respecto, conviene ante todo señalar una breve bibliografía fundamental de índole introductoria en el inicio del viaje. Sin pretensión alguna de inútil exhaustividad; sólo con propósito de eficacia que fije el horizonte dentro del cual nuestra exposición se mueve.

Como punto de partida, puede señalar la obra de Stephen Ullmann, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado* (Madrid, Aguilar, 1967, 2.^a ed.). Más bien de corte tradicional, a cuyos problemas dedica los capítulos 6, 7 y 8, nos pone, sin embargo, en contacto con la panorámica presente del significado tanto desde la perspectiva lingüística como desde la filosófica. Los dos primeros capítulos son meramente introductorios y clarifican conceptos fundamentales: acto de habla, signos y símbolos, unidades fonológicas, semánticas y de relación, palabras-forma y palabras plenas, papel del contexto en el significado. Capítulos interesantes son el 3, 4 y 5. En ellos, después de mostrar definiciones analíticas y operacionales del significado nos habla de las palabras transparentes y opacas, de borde embotado y de sus tonalidades emotivas. El capítulo 9, último de la obra, alude a la estructura del vocabulario y al tema importante de las esferas conceptuales y al campo asociativo de las palabras.

Desde una óptica de relación histórica de la semántica y de su evolución última, es útil en función también introductoria *La semántica* de Pierre Guiraud (México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1960). Importante a este respecto es el capítulo que hace de introducción. En él, P. Guiraud pone de relieve las tres direcciones de la semántica: la lógica, la lingüística y la psicológica. También inte-

resa el capítulo primero, que describe la significación y todo el proceso semántico. Por otro lado, los capítulos V y VI, de manera muy sucinta, nos acercan a los campos lingüísticos de Trier y a las esferas de pensamiento de Sperber y relacionan la semántica con la semiótica, en cuanto ciencia general del signo comunicativo.

Por último, en esta fase de iniciación en nuestra disciplina, será de gran utilidad la lectura de la obra de F.R. Palmer, *La semántica* (Madrid, Siglo XXI, 1978). De manera sistemática y normativa, nos ofrece una visión de la semántica en su situación general actual. Conviene, aquí, no dejar de leer el capítulo 2 sobre el alcance de la semántica y los capítulos 6 y 7 en que se pone en relación la teoría lingüística del significado con la dimensión lógica y la gramatical. El último capítulo, 8, describe sin mayores pretensiones los desarrollos recientes de la semántica en la línea de la gramática generativa y de los análisis de la filosofía lingüística en torno a los actos de habla.

Si nuestra singladura quiere seguir mar adentro, ampliando el horizonte del significado, se impone en la bifurcación misma del camino lingüístico y del filosófico la lectura del volumen de John Lyons, *Semántica* (Barcelona, Teide, 1980). Estructurado en dos extensas partes, un tanto autónomas, la primera atiende al propósito de ubicar la semántica en el marco más espacioso de la semiótica, y la segunda al propósito de profundizar en el ámbito estrictamente lingüístico. Para lograrlo, en la primera parte se presentan las doctrinas que acerca del significado han mantenido filósofos, etólogos, psicólogos y antropólogos y que se caracterizan por destacar en éste sus aspectos lógicos, conductistas o referenciales. Los dos últimos capítulos de esta primera parte se dedican a la semántica estructural, fundamentada principalmente en las concepciones de F. de Saussure. Según el mismo J. Lyons indica, además de aclarar y sistematizar el pensamiento de otros autores aporta, en la segunda parte, ideas propias en tomo al ámbito puramente lingüístico del significado en temas como semántica y gramática, deixis, espacio, tiempo, modalidad y fuerza ilocutiva. Por todo lo dicho, no debe extrañar que en la obra de

J. Lyons no se dé lugar a tratamientos tradicionales de problemas semánticos, como serían los de la etimología, historia y evolución del significado, polisemia, vaguedad y sinonimia del mismo.

Continuando en la conexión que J. Lyons establece entre semántica y semiótica, convendría no pasar por alto la lectura de dos obras. Una de Umberto Eco y otra de M.^a del Carmen Bobes. El conocido lingüista italiano, recogiendo una larga investigación suya llevada a cabo durante ocho años, publica un *Tratado de semiótica general* (la versión castellana corre a cargo de C. Manzano, Barcelona, Lumen, 1977). Del éxito de esta *Semiótica general* hablan sus dos ediciones posteriores en 1981 y en 1985. Umberto Eco intenta, en su investigación, unificar los estudios semióticos desarrollados hasta el momento actual con el fin de elaborar una teoría global de todos los sistemas de significación y de comunicación. Se parte de una visión explicativa de los códigos en su organización cultural significativa, para después describir su pensamiento en tomo al problema de la producción de los signos, en la que sustituye la tipología de éstos por otra que señala el modo que tienen de producirse. Con anterioridad, llega a nuestras manos el volumen de M.^a del Carmen Bobes, *La semiótica como teoría lingüística* (Madrid, Gredos, 1973). En él, después de un capítulo primero sobre método y terminología, pasa a describir la historia de la semiótica en su evolución antigua, medieval y moderna (cap. 2). Interesantes son los dos últimos capítulos, que ofrecen tana visión de los aspectos sistemáticos y de la división semiótica en pragmática, sintáctica y semántica procedente del movimiento neopositivista lógico de Viena y de la filosofía oxoniense, junto a un estudio de la semántica según las doctrinas de la Escuela de Chicago y las dimensiones lógicas. Una abundante bibliografía completa la obra de Bobes.

Desde la óptica puramente lingüística de la semántica, para una iniciación con fruto en su complejo entramado, pueden utilizarse las obras de G. Leech, *Semántica* (Madrid, Alianza, 1977) y de Ramón Trujillo, *Elementos de semántica lingüística* (Madrid, Cátedra, 1976). G. Leech con-

sidera la semántica como una disciplina integrante de la lingüística. Los cuatro primeros capítulos son una suerte de «preteoría» en la que se intenta presentar la orientación general que ha de seguirse en el tema. Se procura, aquí, mostrar los enfoques erróneos de la semántica y se atiende a cuestiones como la organización conceptual del pensamiento humano y a la «semántica estratégica» de la publicidad y de la propaganda. El capítulo quinto, al abordar el problema del carácter científico de la semántica, sirve de puente a toda la última parte del libro. En ésta, se estudia detalladamente cómo se organiza la estructura semántica de una lengua y se da respuesta a preguntas del tipo: ¿cómo se proporciona una definición exacta de una determinada palabra?, ¿cómo se formulan las reglas explicativas de una sucesión de símbolos fonéticos para éste o aquel significado? El aspecto fundamental del significado —el cognoscitivo— se expone dentro de una teoría semántica basada en los principios desarrollados por la lingüística moderna. Y, de este modo, se investiga finalmente todo el proceso de la comunicación humana.

Ramón Trujillo, en su obra, atiende a las investigaciones que han logrado un consenso científico común, fuera o dentro del estructuralismo. Se trata, pues, de un planteamiento riguroso de la semántica como ciencia operativa. No extraña, en consecuencia, el relieve que cobran ciertos aspectos de procedimiento, tales como los de segmentación. En este sentido, son de importancia los capítulos dedicados a la delimitación de las unidades semánticas, sintácticas y semántico-sintácticas.

Dentro de esta línea lingüística de la semántica, dada la relación que la gramática generativa mantiene con la filosofía, conviene la lectura de algunos autores defensores de la posturas chomskianas. A título de ejemplo, proponemos a Janet D. Fodor, *Semántica: teorías del significado en la gramática generativa* (Madrid, Cátedra, 1985) y a Jerrold J. Katz, *Teoría semántica* (Madrid, Aguilar, 1979). Junto a la lectura de estas obras, se ampliaría bastante la panorámica lingüística si se ilustra con los escritos de Kut Baldinger, *Teoría semántica. Hacia una semántica moderna* (Ma-

drid, Alcalá, 1977). Visión global de todo el camino recorrido por el estructuralismo y la gramática generativa nos la ofrece Gerd Wotjak, *Investigaciones sobre la estructura del significado* (Madrid, Gredos, 1979). En su obra, Wotjak pasa revista no sólo a Fodor y Katz, sino también a autores como M. Joos, U. Weinreich, E.A. Nida, B. Pottier, G.F. Meier con su noemática o A.J. Greimas. El hecho de que las personas se entiendan dentro de una comunidad idiomática es posible porque en el significado de las palabras hay un núcleo invariante, supraindividual, que garantiza la comunicación. Este núcleo es el semema, integrado en cada caso por un haz de rasgos distintivos, los semas. De un número limitado de semas y de sus variadas capacidades de combinación resultan ilimitados sememas. Éstos, a su vez, pueden también asociarse entre sí para formar series de sectores y de campos léxicos. Wotjak, mediante análisis de constituyentes semánticos, intenta descubrir y caracterizar estas unidades de contenido.

Para la iniciación de la ruta filosófica del significado con los problemas que plantea y sus posibles soluciones, será de mucho fruto la utilización de la obra de James R. Hurford y Brendan Heasley, *Curso de semántica* (Madrid, Visor, 1988). Compuesta de 26 unidades didácticas, éstas se distribuyen, después de tratar conceptos e ideas básicas de la semántica, en tres secciones que se refieren al ámbito lógico, al ámbito significativo de las palabras y al ámbito de la comunicación interpersonal. Lo interesante de este libro es que no presupone conocimiento alguno previo de lingüística, lógica o semántica. Por ello, va paso a paso planteando cuestiones, dando explicaciones y soluciones y proponiendo ejercicios al lector. Quien siga con detención el itinerario que los autores marcan en su obra, no cabe duda, terminará por adueñarse de una visión bastante completa y, en general, ortodoxa de la semántica.

Desde una postura crítica marxista, Adam Schaff ha publicado *Introducción a la semántica* (cuya versión castellana ha realizado F.M. Tomer en México, Fondo de Cultura Económica, 1966). Adam Schaff divide su investigación en dos grandes partes. La primera, de índole introductoria,

después de tratar de la lingüística en general y de la lógica, propone el objeto de su investigación: «la filosofía semántica». La segunda parte versa sobre problemas escogidos de semántica como son el proceso de comunicación, el signo y su tipología, las dimensiones del significado y las funciones comunicativas del lenguaje. Mediante su obra, aunque desde su posición de marxista convencido, se describen con rigor y exactitud las teorías filosóficas del significado, especialmente las que podríamos calificar como de carácter transcendental. Quizás sea esto, en orden a nuestro propósito expositivo, lo más relevante y mejor conseguido de esta *Introducción a la semántica* de Adam Schaff.

Por otra parte, conviene no olvidar la lectura de algunos libros antología de nuestros problemas. Así, el de Alejandro Rossi, *Lenguaje y significado* (Madrid, Siglo XXI, 1974), que reúne estudios sobre Husserl, L. Wittgenstein, Russell, Strawson y Quine. Expone teorías como la de la significación pictórica de Wittgenstein, el tema del lenguaje privado, de las descripciones definidas o el de los nombres propios. Thomas Moro Simpson, en su *Semántica filosófica: problemas y discusiones* (Madrid, Siglo XXI, 1973), recoge selectivamente escritos semánticos de los filósofos que más se han preocupado por esta rama del pensamiento. La primera parte versa sobre el significado, referencia y valores veritativos y exhibe estudios de G. Frege, B. Russell, J.R. Searle, P.F. Strawson y Yehoshua Bar-Hillel. La segunda parte toma como objeto de consideración problemas de cuantificación, identidad y sinonimia. Se nos presentan estudios acerca de las categorías de existencia y necesidad pertenecientes a Willard V.O. Quine y A. Church; sobre la sinonimia de Benson Mates, H. Putnam y de I. Scheffier, entre otros. Este libro se completa con reflexiones acerca del platonismo, nominalismo y conductismo en el análisis del lenguaje. A los nombres ya conocidos y citados anteriormente, cabe añadir los de N. Rescher y R.M. Chisholm, que abordan una investigación en torno a enunciados de creencia.

También de T. Moro Simpson, pero en esta ocasión con exposición temática y elaboración propia, será de gran uti-

lidad su libro *Formas lógicas, realidad y significado* (Buenos Aires, Eudeba, 1964). Prácticamente en él se encontrarán propuestos los problemas del significado que afectan a la lógica y a la metafísica.

Como ejemplo de estudio monográfico, puede citarse a Arthur Pap, *Semántica y verdad necesaria* (México, Fondo de Cultura Económica, 1970). El autor, en esta obra, después de presentar el concepto tradicional de verdad, aborda en la segunda parte el concepto de verdad analítica desde las posturas modernas de la filosofía del análisis.

Hemos dejado para el final la obra de Ogden y Richards que, por ser tan conocida, ha pasado ya a ser clásica en el tema, *El significado del significado* (traducción de E. Prieto, Buenos Aires, Paidós, 1954).

CAPÍTULO II

EL SIGNIFICADO: TEORÍAS REFERENCIALES

Desde que Platón en su *Cratilo* cuestionó el origen del significado, dos posturas semánticas se han enfrentado en el correr de los siglos: naturalismo y convencionalismo. El naturalismo defiende que la forma fónica de las palabras representa la esencia de las cosas. El fenómeno de la onomatopeya sería un caso particular —reducido en número— de dicha representación. El convencionalismo, por el contrario, sostiene que el lenguaje está en lugar de las cosas y dice *lo que son* en virtud de una convención humana. Si se observa con atención, detrás de las diferencias de estas dos posturas semánticas, por lo menos en su orientación clásica griega, subyace la convicción profunda de que entre lenguaje y realidad se da un paralelismo perfecto. El lenguaje es voz, sonido, pero en esa voz, en ese sonido, aparece *el qué metafísico* de la realidad. A todo ser corresponde un logos —concepto, palabra— y a todo logos un ser. El mundo sobreceleste platónico es consecuencia directa y rígida de estas premisas.

Dentro de este contexto, a muchos pensadores les ha parecido que la categoría gramatical del nombre propio posee una estructura semántica idealmente transparente. Aquí está, por ejemplo, la palabra «luna» o la palabra «sol» y aquí están el *planeta luna* y el *astro sol*. No hay nada escondido ni misterioso. El hecho de que la palabra «luna» y la palabra «sol» tengan significado está constituido por su función nominal. Es decir, porque, en cuanto nombres propios, nos remiten a las realidades físicas *luna* y *sol*. De esta intuición primigenia se parte para suponer, después, que se puede dar cuenta, de modo similar, de todas las demás expresiones lingüísticas con significado. Así, analizando una oración simple de estructura sujeto-predicado, la función de sujeto sería ejercida por nombres y el predicado designaría propiedades, relaciones y, en general, atributos. En la oración «el campo está verde», por ejemplo, el predicado «verde» está en lugar de una propiedad —color— que pertenece al «campo». Es un atributo del mismo. Y la oración, en cuanto tal, significaría *un hecho o estado de las cosas*: el de una porción de tierra con dicho color. Por otra parte, en el significado de una oración se ha de atender también al lugar que las palabras ocupan —aspecto sintáctico—. «Juan ama a María» no posee un significado idéntico a «María ama a Juan». En resumen, tenemos que el nombre significa o hace referencia a entidades, objetos; el predicado, a propiedades, a atributos; la oración, a hechos o estados de las cosas. Por ello, la lengua es un sistema de signos cuya estructura corresponde unívocamente a la del mundo ontológico. Lenguaje y metafísica poseen carácter isomórfico.

La doctrina referencial del significado es, sin duda alguna, la más acorde con la visión especular del lenguaje, en la que éste se concibe como «espejo» donde se refleja la realidad. Tal visión subyace en la elaboración de la gramática clásica greco-latina, en la gramática especulativa del Medievo y en la de Port-Royal. Como ejemplo de esta versión clásica sencilla de la doctrina referencial acerca del signifi-

cado, nuestra atención se va a centrar en un autor insigne de nuestro renacimiento: fray Luis de León.

Teoría semántica de fray Luis de León

La concepción del significado en fray Luis de León se mueve dentro de dos coordenadas: el isomorfismo ontológico-lingüístico de la *grammatica speculativa* medieval y la visión ejemplarista del mundo, de honda raigambre platónica, defendida por la escuela agustiniano-franciscana.

Para fray Luis de León, las cosas, además del ser real que tienen en sí, poseen otro ser del todo semejante al real, pero más delicado que él y que nace, en cierta manera, de él. La verdad reside en el ser real; *la imagen de la verdad*, en nuestra boca y en nuestro entendimiento, cuando corresponde al ser real. Para mejor comprensión, nuestro autor propone la comparación de los espejos: si se juntan muchos espejos y los ponemos delante de los ojos, la imagen del rostro, que es una, reluce una misma y en un mismo tiempo en cada uno de ellos. El ser real en sí —en este caso, el rostro— es «uno e idéntico», pero se multiplica como imagen en cada espejo. De igual manera acontece entre el ser real en sí y la mente de los hombres. En ésta, como en los espejos, se hacen «imagen» las cosas y, por ello, es «una» con dichas cosas, de modo que «la silla de la unidad venza y reine sobre todo». La realidad —el ser real en sí— configura su imagen en la mente humana, su «eidos», pero dicta, a la vez, su nombre a la boca. El nombre, entonces, contiene la imagen del ser real en sí. En consecuencia, fray Luis de León define al nombre como aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y entendimiento. El nombre, pues, es una palabra breve, que se sustituye por aquello de quien se dice y que se toma en lugar del ser-verdadero real al que remite o designa. Según esto, cabe distinguir en la doctrina luisiana dos tipos de nombre: los que son *imágenes por naturaleza* —que están en el alma— y los que fabricamos nosotros *por arte*. El nombre por natu-

raleza corresponde a la imagen y figura que en el alma sustituye al ser real en sí por la semejanza natural que con él tiene. En cambio, el nombre por arte es el que fabrica los hombres por medio de la palabra, al señalar para cada cosa la suya, sirviendo así de sustitutos de las mismas. Con todo, cuando se habla de nombres, se entiende ordinariamente que se trata de nombres «por naturaleza». Esta distinción es capital y clarificadora para la teoría semántica del maestro salmantino. Se trata en ella de lograr no confundir dos géneros de cosas bien diferentes: las imágenes espirituales, perfectamente adecuadas a sus objetos, por una parte y, por otra, las palabras, imágenes derivadas y adquiridas generalmente por la educación y el arte, construcciones de nuestra invención y más o menos fieles a las realidades que designan. Podemos, pues, decir que las imágenes *por naturaleza* son los mismos objetos, en cuanto *pensados*, las copias de lo real que los objetos dejan en el espuitu. Estas imágenes por naturaleza son los *verdaderos nombres* en sentido riguroso y exacto. Sin embargo, las voces, las palabras —imágenes *por arte*— son también calificadas y conocidas como «nombres». Pero su adecuación con lo real no está garantizada, pues es cosa puramente humana y, por tanto, sólo aproximativa; son obra del saber, la costumbre, educación y mil influencias artificiales y exteriores.

En el fondo de esta distinción subyace una aplicación del ejemplarismo platónico al lenguaje. Para que la imagen natural sea capaz de sustituir al ser real en sí, haciéndole presente al alma, es preciso que *lo refleje* en ésta mediante su notas esenciales. Es el verdadero nombre. En cambio, el nombre por arte tiene como función suscitar en la mente, por medio de su fonación, el verdadero nombre. Fray Luis acude al alba de la creación y señala que Adán, inspirado por Dios, puso el nombre más adecuado a cada cosa. Sobre esta teoría semántica, el gran maestro salmantino compuso su famoso libro *De los nombres de Cristo*, exponiéndola en sus primeras páginas.

Dificultades de la versión sencilla de la referencia

La sencillez y claridad de esta versión sencilla de la referencia comienza a oscurecerse ante ejemplos de los que no puede dar explicación satisfactoria. ¿Qué hacemos, por caso, con las palabras que carecen de referencia, como son las preposiciones? Porque no es lo mismo decir: «voy *por* el parque», «voy *hacia* el parque», «voy *cabe* el parque». *Por*, *hacia*, *cabe*, no tienen realidad alguna a la que remitan y, sin embargo, dan un significado a la oración en que van, diferenciándola de otras. Por otro lado, puede suceder que exista una idéntica referencia y un significado diverso. Piénsese en expresiones como: «la viuda de J.F. Kennedy» y «la viuda de Onassis»; el fregeano «lucero vespertino» y «lucero matutino»; «la capital de Alemania Federal» y «la ciudad natal de Beethoven». Al contrario, se puede dar también un mismo significado y distintos referentes. Así, en los pronombres que con igual significado cambian su referencia según sea el sujeto que pronuncie la fonación *yo*, *tu*, *él*.

Para eludir estas objeciones, algunos pensadores han retrotraído el problema. El significado de una expresión, entonces, en vez de ser la referencia entre palabra y cosa, quedaría definido por la *relación* entre dicha expresión y su referente. Así, Bertrand Russell afirma: «cuando preguntamos qué constituye el significado, preguntamos no por el objeto o individuo significado, sino *por la relación* en virtud de la cual una expresión es signo de una cosa» (*Analysis of Mind*, Londres, 1921, p. 191). La expresión, por ejemplo, «primer ministro», que varía de referente según la persona que ocupe el cargo, poseerá significado por la relación referencial que subsista entre dicha expresión y la persona que designa. De este modo, no puede sin más afirmarse que el significado sea el referente, pero sí se puede aseverar que no se conoce el significado del lenguaje hasta que no se conozcan en concreto las personas o realidades de las que se habla.

Ante estas dificultades, algunos pensadores de nuestro siglo sofisticaron, complicándola, esta versión sencilla del

significado. Especialmente, al servicio del lenguaje ideal perfecto postulado por el neopositivismo lógico y la filosofía del análisis inglesa de la época del *Tractatus*. Son estas versiones complejas de la referencia las que van a ocupar nuestra atención en las páginas siguientes.

Versión compleja del significado: teoría pictórica o figurista

El pensamiento de Wittgenstein en tomo al significado descansa previamente en el modo cómo concibe la posibilidad de representar el mundo por parte del lenguaje. Esta representación marca, en consecuencia, los límites de la expresión lingüística. La palabra más comúnmente utilizada para designar representación es *Bild*, que ha sido traducida al inglés por *picture* y al castellano por *pintura*, unas veces, y otras por *figuración*. De aquí, la denominación de la teoría wittgensteiniana como de «pictórica» o «figurista».

La representación —*Bild*— de un objeto puede realizarse de muy diversas maneras: mediante un retrato, un mapa, una partitura musical, un gráfico geométrico, una escultura. El pensador austriaco contaba a sus amigos que su teoría de la representación se le había ocurrido al leer en los periódicos cómo un tribunal de París reconstruyó mediante muñecos y gráficos un accidente automovilístico. En esta reconstrucción se daba una correspondencia de relaciones y estructuras, pero no de objetos. De igual modo, en toda representación se da un elemento común entre la figura y lo figurado, que es *la forma de la representación* (2.151). Un ejemplo que también propone Wittgenstein a este respecto es el modelo que un arquitecto tiene en su mente y que representa la disposición de un edificio. En el modelo arquitectónico aparecen tres elementos importantes. En primer lugar, se trata de una posibilidad de construcción entre otras muchas posibilidades. Por ello, para saber si se ha llevado a cabo, debe realizarse una comparación posterior con la realidad: debe verificarse —hacerse verdad— o falsificarse —hacerse falsa—. En segundo lugar,

puesto que el modelo es una estructura, supone una combinación determinada de objetos. Esto nos lleva a concluir, por último, a la afirmación de que toda figura o representación es también «un hecho». La combinación de los objetos de este hecho, según se ha indicado un poco más arriba, presenta la posibilidad de pertenecer al mundo real. Y, por este motivo, es independiente en sí misma, tiene un valor propio representativo. A esto es a lo que Wittgenstein llama «sentido» de una figura y que es anterior a toda verificación o falsificación. Estas ideas acerca de la representación o *Bild* aparecen en los números del *Tractatus* 2.202, 2.21, 2.141, 2.221, 2.21, entre otros.

Tomando como punto de partida esta concepción general de la representación, se trata, en un segundo momento, de su aplicación al caso concreto del lenguaje y del mundo. Con este fin, el *Tractatus* establece un isomorfismo entre mundo, figura lógica y signo proposicional. Realidad y lenguaje poseen en común, para que la representación sea posible, la forma o figura lógica. «La figura puede figurar toda realidad de la cual tiene la forma» (2.171) y «lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poder figurar por completo —justa o falsamente— es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad» (2.18). Ahora bien, para que la relación figurativa actúe, los nombres de las proposiciones han de gozar de la misma multiplicidad y el mismo orden que los objetos del mundo. Todo lenguaje significativo es analizable hasta llegar a «proposiciones elementales» que se definen como una «concatenación de nombres». Y por nombres se entienden los nombres propios *lógicos*. Un nombre, así, es un signo que designa aquello de lo que es nombre, se refiere a un objeto del hecho atómico y no a otro. Se da, pues, entre hecho atómico y proposición simple el mismo tipo estructural. Por ello, la proposición simple *figura, pinta o refleja* el hecho atómico. En este punto, no puede pasarse por alto el contraste entre nombre y proposición, de modo particular si se tiene en cuenta la doctrina de G. Frege con la que el pensamiento de Wittgenstein guarda cierta conexión. Para G. Frege, tanto los nombres como las proposiciones tienen

sentido y referencia. Pero en Wittgenstein, aunque admite esto, realiza un cambio. La referencia de los nombres, elementos simples de sus proposiciones, son los objetos de su ontología. Y la referencia de las proposiciones son los hechos atómicos, los estados de las cosas. Por ello, los nombres no tienen sentido propiamente, a no ser en tanto en cuanto están dentro de una estructura o combinación. Lo mismo sucede con los objetos de un hecho atómico. El sentido de una proposición es, así, su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia o no existencia del hecho atómico (4.2). En conformidad con esta visión del lenguaje y del mundo, Wittgenstein distingue con nitidez entre *decir* y *mostrar*. El lenguaje dice por medio de su función declarativa o descriptiva, pero ostende o muestra lo que no puede ser dicho, sino solamente reflejado, por no existir correlación entre expresión lingüística y contenidos exteriores al mismo lenguaje. Por este motivo, la estructura lógica de una proposición, esencial para que pueda ejercer su función figurativa, es una propiedad interna que únicamente puede ser *mostrada*. Y se refleja en la misma proposición que la ostende y que la posee (4.121-4.123). La forma lógica, la posibilidad de estructura, entonces, en cuanto homologación posible entre hechos y proposiciones nunca puede ser dicha, sino solamente ser mostrada. La proposición, en el *Tractatus*, es una imagen de la realidad y, para serlo, no puede ser el nombre de un objeto, según pensaba G. Frege, sino la representación de las relaciones entre objetos. Entre realidad y proposición se da un isomorfismo estructural en virtud de la forma lógica.

Para finalizar, conviene subrayar que la naturaleza de la correlación representativa entre proposición y hecho debe ser interpretada en el ámbito del modelo matemático. La influencia de Hertz y Boltzmann, ambos muy estudiados y apreciados por Wittgenstein, así parece confirmarlo. Por ello, mejor que «pictórica», la teoría de Wittgenstein, con mayor rigor y exactitud, debería ser calificada de «figurista».

La crítica del modelo semántico de Wittgenstein podría orientarse en tres direcciones. En primer lugar, no se encuentra en el *Tractatus* distinción alguna entre significado y

referencia. Según nuestro pensador, los nombres propios significan objetos, predicados, clases. Quizás la razón de este modo de ver las cosas resida en que el *Tractatus* parece aspirar a la construcción de un lenguaje ideal perfecto, puramente extensional, según los lenguajes artificiales de la lógica simbólica moderna. En segundo lugar, la concepción figurista del significado descansa en el isomorfismo entre metafísica, lógica y gramática. Abandonada la metafísica del atomismo, no se ve cómo puede mantenerse después la semántica wittgensteiniana. Y por último, reducir el lenguaje a pura función declarativa o enunciativa es empobrecer todo el ámbito de la comunicación lingüística.

Versión referencial del significado: teoría verificacionista

La teoría referencial del significado a que aludimos fue formulada gráficamente por M. Schlick del siguiente modo: «el significado de una proposición consiste en el método de su verificación» (cf. *The Philosophical Review*, 45 [1936], 339-369). Aunque este criterio pertenece al campo de la metodología de las ciencias empíricas, ha ejercido, sin embargo, influencia importante en las discusiones filosóficas acerca del lenguaje. De aquí que nos veamos obligados a exponer esta doctrina. Con este fin, escogemos a dos autores significativos: A.J. Ayer y R. Carnap.

El verificacionismo en A.J. Ayer

A.J. Ayer representa, en el pensamiento actual, el enlace más importante entre el Círculo de Viena y la filosofía analítica inglesa. Su primera obra, *Lenguaje, verdad y lógica*, constituyó un verdadero *best-seller* dentro de las publicaciones filosóficas y en ella defendió básicamente las tesis del empirismo lógico; de manera particular el criterio de verificación y la concepción de enunciados analíticos. La andadura filosófica de Ayer ha variado en el transcurso de los

años. A nosotros, sin embargo, nos interesa únicamente el período en que se constituyó defensor del significado en su versión verificacionista. Y vamos a tratar de presentar el contexto en que aparece Ayer, su formulación de la verificación y conclusiones para la filosofía.

a) *Contexto filosófico de A.J. Ayer*

Nuestro pensador inglés recibe, por un lado, la influencia del análisis elaborado por G. Moore, L. Wittgenstein y B. Russell y, por otro, entra en contacto con el Círculo de Viena. Quien le facilita este ámbito filosófico en que durante cierto tiempo va Ayer a moverse es principalmente su tutor, G. Ryle. Durante los años 1929 a 1932, a pesar del ambiente hostil que en Oxford existía contra Cambridge y más particularmente contra la obra de B. Russell, merced a la mediación de G. Ryle, Ayer conoce a L. Wittgenstein y su *Tractatus*. No debe olvidarse que esta obra estaba ya traducida al inglés desde 1922. De esta relación con el filósofo austríaco surge una primera preocupación por la visión atomista lógica del mundo. De hecho, será Ayer el primero que en Oxford lleve a debate público el pensamiento de Wittgenstein. De esta época datan también sus mejores amigos que conoce por medio de la Jowett Society, entre los que destacan Isaías Berlin, Maurice Bowra, Martin Cooper.

Recién casado con Grace Isabel Renée Lees, una caita de presentación del mismo G. Ryle le sirve para visitar a Moritz Schlick, que le facilitará no sólo su ingreso en la Universidad de Viena sino que le invitará, además, a participar en el ya conocido como Círculo de Viena. De vuelta a Oxford, es nombrado lector de filosofía en Christ Church, en donde explica a Russell, Wittgenstein y Camap. Su maduración filosófica se perfila lentamente asociada, en sus inicios, a las sesiones de Mind y la Sociedad Aristotélica que le permitían intercambiar opiniones con G. Moore y a la fundación de la revista *Analysis*, junto a otros compañeros afines al programa analítico. La semilla neopositivista vienesa comienza a dar fruto. Y es en las Navidades de

1933, animado por su amigo Isaías Berlin, cuando se decide a escribir un libro en que exponga con método analítico las tesis más importantes del Círculo de Viena. El título de este libro de éxito inusitado fue, plagiando a Waismann, el de *Lenguaje, verdad y lógica* y tuvo como editor a Victor Gollancz. Es en esta obra donde Ayer formula el principio de verificabilidad, aplicándolo, después, a las grandes áreas del conocimiento: científico, matemático, ético, religioso. A esta obra nos atenemos en la exposición de dicho principio.

b) *El principio de verificación*

La formulación clásica del principio de verificación, hecha por Moritz Schlick, la explicaba Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica* de esta manera: «un enunciado es literalmente significativo si, y sólo si, es analítico o empíricamente verificable» (p. 9). Por literalmente significativo, Ayer entendía «susceptible de ser mostrado verdadero o falso». Tenemos, pues, que las proposiciones de la ciencia son de dos tipos: analíticas y empíricamente verificables. Al fondo de esta división aparecen las dos grandes concepciones del conocimiento: el racionalismo y el empirismo. El *a priori* y la experiencia. De este modo, la ciencia se constituye o bien en matemática y lógica formal, o en dato factual verificable.

Según esta clasificación del conocimiento científico, nuestro interés se orienta, en primer lugar, a determinar la naturaleza de las proposiciones de índole analítico. ¿Cómo una proposición carente de contenido empírico puede ser verdadera, útil e, incluso, sorprendente? Ayer, ante esta pregunta, se niega a buscar refugio en el racionalismo y mantener la tesis de éste en su aseveración de que la razón sea fuente de conocimiento, independiente de la experiencia y más válida, incluso, que ella. Por tal causa, intentará demostrar que las proposiciones analíticas o bien no son acerca del mundo, o bien no son verdades necesarias, ya que para él no se dan «verdades de razón». Con anterioridad, Stuart Mili, en su lógica, había defendido que las verdades de ésta y de la matemática eran proposiciones inductivas, altamente probables, pero con posibilidad de ser refu-

tadas. Ayer no acepta esta visión del problema. Los enunciados analíticos, según él, se verifican o falsan simplemente apelando a las definiciones de los signos usados en ellos. Si resultan ser tautologías, son verdaderos; si resultan contradictorios, son falsos. Se trata del mismo planteamiento kantiano. Las proposiciones analíticas no nos dicen nada sobre la realidad, ya que son independientes de ésta. ¿Por qué, entonces, estas proposiciones analíticas no resultan absurdas como las de la metafísica? ¿Cuál es su valor? Según Ayer, estas proposiciones poseen cierta capacidad de sorpresa y nos son valiosas en tanto en cuanto nos hacen caer en la cuenta sobre el uso de ciertos símbolos que antes no apreciábamos con claridad. No aumentan nuestro conocimiento, pero hacen más fácil el camino de la invención.

En segundo lugar, nos encontramos con que todos los demás enunciados significativos pueden ser verificados o falsados mediante la observación empírica. Las proposiciones empíricas —nos dirá Ayer— «son todas y cada una, hipótesis que pueden ser confirmadas o desautorizadas por la experiencia sensorial real [...] no hay proposiciones finales» (*Lenguaje, verdad y lógica*, p. 109). Debe observarse que lo que la experiencia debe confirmar o refutar no es una mera hipótesis, sino todo *un sistema* de hipótesis que, por tanto, siempre se encuentra sometido a cambios posibles según las corroboraciones empíricas que se lleven a cabo. La función de tal sistema de hipótesis es la de predecir anticipadamente experiencias, sensaciones futuras. En caso de que nuestras expectativas respecto a dichas hipótesis se cumplan, se habrán verificado. Es decir, hecho verdad. En caso contrario, resultarán falsas. De este modo, nuestras verdades empíricas nunca serán absolutamente válidas. Siempre existirá la posibilidad de hallar una experiencia que les contradiga. Al menos, en teoría. Por ello, la observación aumenta el grado de confianza con el que es razonable mantener una hipótesis. Y, en consecuencia, «la racionalidad de una creencia se define no en relación a una norma absoluta, sino en relación a una parte de nuestra propia práctica real» (p. 117). Nada que no sea verificable puede caer en el ámbito de la verdad. Pero, ¿qué es verifi-

ble? Ayer subraya, en este período de su pensamiento, que lo verificable es aquello que entra dentro de los contenidos sensoriales. Entonces, los objetos materiales aparecen como construcciones lógicas a partir de lo sensorial. Si decimos «hay un perro en el jardín», estamos prediciendo que cualquier persona normal que vaya al jardín «verá un perro». Esto, en apariencia tan sencillo, entraña graves dificultades. Ayer, con su método de verificación, se ve empujado, en epistemología, a defender el fenomenalismo. En efecto, según él, todas las proposiciones tanto pertenecientes al sujeto como al objeto físico deben ser verificables. Y, en consecuencia, serán construcciones de experiencias sensoriales. Decir algo del sujeto es siempre decir algo acerca de las experiencias aprehendidas por sus sentidos. Lo mismo acontecerá con los objetos materiales. Así, el fenomenalismo es fruto y resultado ineludible, en Ayer, de sus posiciones ante el método de verificación, necesitando posteriormente justificar que el solipsismo no se infiere de su teoría.

c) *Consecuencias del criterio de verificación*

La aplicación de este criterio verificacionista del significado a las diversas áreas del conocimiento ha producido por un lado enfoques nuevos de problemas antiguos, pero por otro ha condenado a saberes tan multiseculares como la metafísica al infierno del «sinsentido», al mundo caótico de lo «carente de significado». Los capítulos primero y sexto de *Lenguaje, verdad y lógica* están dedicados a la exposición de lo que acontece con la metafísica, la ética y la teología cuando son sometidas a la verificabilidad. Dado que R. Camap publicó un estudio, a este respecto, teniendo como objeto de su análisis la metafísica, nuestra atención se va a centrar en los temas de la teología y la ética tal como Ayer los concibe. El estudio de R. Camap tendremos ocasión de examinarlo en el apartado siguiente.

Si uno se atiene al principio de verificación, las proposiciones teológicas no alcanzan ni la categoría de probables. Para que, por ejemplo, la existencia de Dios fuese verdade-

ra, debería ser una hipótesis empírica. En ese caso, su unión con otras hipótesis debería inferir proposiciones experimentales no deducibles solamente de estas últimas. Pero tal cosa no sucede nunca. Pongamos que de la existencia de cierta regularidad en los fenómenos naturales quisiéramos inferir la afirmación «Dios existe». Si el enunciado «Dios existe» no implica más que la sucesión regular de fenómenos naturales, a lo que lógicamente debe llevar es a afirmar la existencia de tal regularidad. Entonces «Dios existe» tendría como contenido significativo esta otra proposición equivalente: «en la naturaleza se da una regularidad en la sucesión de los fenómenos». Pero ningún creyente admitirá que al hablar él de Dios y de sus atributos pretenda significar tal contenido. Para él, ciertamente, el término «Dios» es metafísico y no podría ser definido en signos puramente empíricos. Pero si el término «Dios» goza de carácter significativo metafísico, entonces padecerá el mal congénito del lenguaje filosófico: carecer de sentido. Emerge, así, en el panorama de la teología un ateísmo sin precedentes: el ateísmo semántico. En él, como rasgo más peculiar, nos encontramos con que se descalifica tanto el decir ateo como el teísta, por ser ambos de índole metafísica.

De manera análoga, la ética clásica se saca de su ámbito metafísico, merced a la aplicación del criterio de verificabilidad, y se la hace derivar hacia ámbitos retóricos y emotivos. No es esto extraño; el mundo de los valores nunca podrá ser aprehendido por el número ni la medida. Y es, precisamente, el valor el que confiere a mía proposición concreta su carácter moral. Así, por ejemplo, si alguien ha robado un banco y se lo confiesa a un amigo sincero, ciertamente recibirá la reconvención de éste: «Has hecho *muy mal* en robar un banco». ¿Qué es lo que convierte a esta proposición en una proposición ética? No el hecho en sí de haber robado un banco; hecho que es lo verificable y lo que confiere verdad al enunciado, sino los adverbios «muy mal». Pero tales palabras sólo indican la valoración que merece a una persona el hecho. Y esto es algo subjetivo que pertenece al campo de las actitudes del hombre frente

la vida en su conjunto global. Algo retórico y sobreañadido al mero hecho, que ubica a éste en dimensiones subjetivo-emotivas. Charles L. Stevenson, en su *Ética y lenguaje* (Buenos Aires, Paidós, 1971), da cuenta de esta nueva orientación ética, producto del análisis verificacionista del lenguaje científico.

A.J. Ayer, en un momento preciso, abrió a la filosofía clásica caminos y rutas nuevas con el enfoque neopositivista y analítico que realizó. Pero su pensamiento no permaneció estático. Su evolución desde las tesis del Círculo de Viena hacia ámbitos más moderados la describe él mismo en su obra *Parte de mi vida* (tr. de A. Delgado Gial, Madrid, Alianza, 1982). Pero este tema, aunque muy interesante, cae ya fuera de nuestros propósitos expositivos del significado. Junto a A.J. Ayer, sin embargo, conviene recordar a Rudolf R. Carnap y su formulación del criterio de verificabilidad.

Verificación y semántica en R. Carnap

Rudolf Carnap nació en Wuppertal en 1891, se nacionalizó en 1941 en los Estados Unidos de América y murió en 1970 en Santa Mónica (California). Perteneció al Círculo de Viena, siendo uno de los mejores expositores de las tesis del mismo. Sin embargo, las vicisitudes políticas de aquellos años, con el peligro nazi en su centro, le decidieron a exiliarse a Estados Unidos. Atrás quedó el entorno de amigos y de personas que configuraron el ámbito cultural en el que se había movido: Reichenbach, G. Frege, B. Russell; los polacos A. Tarski, cuyas doctrinas impugnaría posteriormente, Lesniewski y Kortabinski. Junto a estos autores conviene no olvidar a todos los componentes del Círculo de Viena ni a C.K. Ogden, J.H. Woodger, A.J. Ayer, R.B. Braithwaite y M. Black, con quienes tuvo frecuente trato. A algunos de ellos volvería a verlos también exiliados o nacionalizados en Estados Unidos. Aquí, R. Carnap fue profesor en diversas Universidades: Chicago, Harvard, California. Al mismo tiempo, estableció nue-

vas relaciones de amistad; particularmente con Ch.W. Morris y W.V.O. Quine.

Rudolf Carnap, en sus inicios filosóficos, fue quizás el más radical y brillante expositor de las ideas programáticas neopositivistas vienesas. Más tarde, al contacto con el panorama científico y filosófico de América, irá moderando y volviendo más ecuanimes sus tesis. De su pensamiento nos interesa destacar ahora su versión del principio de verificabilidad y su enfoque de la semántica como lógica del signo.

a) *Rudolf Carnap y el principio de verificabilidad*

Como preámbulo clarificador, conviene subrayar la distinción entre sentido sintáctico y semántico. Para obtener el primero, se han de cumplir las reglas sintácticas del lenguaje. Cuando se trata de éste, en su versión ideal lógica perfecta, la precisión es de rigor máximo. Fruto del ejercicio sintáctico ha sido el gran desarrollo del que se ha lucrado la lógica simbólica contemporánea. Para que, en cambio, una proposición posea sentido semántico debe reunir algunas condiciones extralingüísticas. Es decir, ha de ser verificada. Es a esta dimensión a la que afecta el principio de verificabilidad.

La formulación de este principio dada por Moritz Schlick, «el significado de una expresión consiste en su método de verificación», se mantuvo prácticamente hasta el año 1936. Pero en este año, R. Carnap escribe un ensayo acerca de la probabilidad y el significado. Tal ensayo marca el declive de la versión neoempirista del criterio de significación establecido por M. Schlick, para cobrar auge la visión camapiana del mismo y sus consecuencias ineludibles.

Según R. Carnap, se deben distinguir dos órdenes de verificación: directa e indirecta. Si un enunciado, por ejemplo, afirma algo respecto a una percepción actual, pongamos por caso «en estos momentos yo veo un cuadro rojo sobre un fondo azul», entonces el enunciado puede probarse *directamente* acudiendo a mi percepción actual. Si en estos momentos *yo veo efectivamente* un cuadro rojo sobre un fondo azul, el enunciado *se verifica directamente* a través

de esta visión. Si yo no lo veo, no está verificado, no está comprobado. La verificación de tipo indirecto es más importante. En este segundo caso, se trata de proposiciones que no son verificables en sí mismas, pero que sí lo son mediante verificación directa de otras proposiciones ya verificadas con anterioridad. Para clarificar estas ideas, Carnap propone como ejemplo el siguiente enunciado Ej: «Esta llave está hecha de hierro». Entre los diversos modos de verificar E_i se encuentra el de índole magnética. Por experiencias anteriores está comprobado que un imán atrae a los objetos de hierro. Entonces puede inferirse que «esta llave es de hierro» siguiendo este modelo de razonamiento:

- E_i *Esta llave está hecha de hierro.* (Proposición, cuyo contenido quiere ser verificado.)
- E₂ *Si un objeto de hierro es colocado cerca de un imán es atraído por éste.* (Dato físico perteneciente ya a experiencias comprobadas, verificadas.)
- E₃ *Este objeto —una barra— es un imán.* (Dato igualmente comprobado y verificado por experiencias previas.)
- E₄ *La llave es colocada cerca de la baña o imán.* (Dato que nosotros constatamos mediante observación directa.)
- E₅ *La llave es ahora atraída por el imán o barra.* (Conclusión que se verifica igualmente de modo directo.)

Si se analiza este proceso, en seguida salta a la vista que no sale nunca de la dimensión experimental y que consta de dos clases de proposiciones: las ya verificadas y certificadas por experiencias previas de la ciencia (E₂, E_j) y las verificadas inmediatamente por nosotros (E₄, E₅). La proposición E_i no era directamente verificable. ¿No se construyen llaves también de oro, bronce o plata? ¿Cómo hacer verdadera —verificar— nuestra proposición E_i? Los enunciados E₂ y E₃, pertenecientes de antemano a lo ya comprobado científicamente, posibilitan una constatación empírica que se expresa en E₄ de la que se infiere que la llave está

hecha de hierro. Caso contrario, el científico o habría de negar que el hierro fuera elemento constitutivo de la llave, o buscar alguna explicación plausible del dato negativo experimental. A este razonamiento se pueden añadir experiencias de otro tipo: eléctricas, mecánicas, ópticas. Si aquí el resultado es igualmente positivo, como ocurrió en el ejemplo, el grado de certeza aumenta. Y cuantas más sean las experiencias positivas tanto más se acercará el científico a una certeza «casi absoluta». Y esto porque nunca se elimina la posibilidad de encontrar un caso negativo en experiencia futuras.

De esta manera, toda aseveración científica debe afirmar algo acerca de percepciones actuales o acerca de otra clase de observaciones y, entonces, es verificable por ellas; o bien afirmar enunciados acerca de futuras experiencias que se infieren de la unión de datos científicos u otros que se someten a constatación empírica. Todo aquello que caiga fuera de esta dimensión, no pertenece a la ciencia. Su lenguaje *no es significativo*, científicamente hablando. La ciencia, pues, es un sistema de hipótesis verificables que, en última instancia, tocan la realidad. Y todas las proposiciones de su lenguaje expresivo son reducibles a «enunciados atómicos», «juicios de percepción», «proposiciones protocolarias» que son propiamente las empíricas en sentido estricto.

La conclusión de este análisis añadía a la división clásica de proposiciones analíticas y sintéticas otro tipo de proposiciones, propias en particular, de la metafísica: las carentes de significación que, como tales, eran meramente expresivas de pseudoproblemas. El lenguaje filosófico es de esta naturaleza vacío de significado e indecible según los cánones de la ciencia. ¿Cómo fue posible este grave equívoco multiseccular de la cultura? El mismo Camap da explicación de este fenómeno, sometiendo un enunciado filosófico de M. Heidegger al principio de verificabilidad. Su interpretación concluye que, tomando como punto de partida unas estructuras lógicas y gramaticales correctas, puede llegarse a proposiciones sin sentido en virtud de que su contenido es inverificable. Del pasaje heideggeriano se subraya la si-

guiente estructura: «¿Cuál es la situación en tomo a la nada? [...] *La nada nada*». Camap propone en dos columnas los posibles tipos de respuesta:

¿*Qué hay fuera?*

- | T | II |
|---|---|
| 1. Afuera hay lluvia.
2. La lluvia llueve. | 1. Afuera <i>nada hay</i> .
2. La nada nada. |

De estas dos columnas, sólo la I se atiene a la corrección tanto gramatical como lógica. Pero ello da pie a la formación de otras proposiciones en II, carentes de sentido y que, en consecuencia, ni siquiera son expresables en un lenguaje lógico. La sintaxis gramatical de «afuera hay lluvia» es plenamente correcta, pero hace posible la construcción sintáctica «afuera nada hay», que carece de significado. Y esto porque «nada» no es término que pueda derivarse o retrotraerse a expresión alguna ligada con la experiencia. O lo que es lo mismo, «nada» no puede ser controlado ni verificado. Y, al no poder serlo, pierde cualquier interés científico. Por igual motivo, la proposición «la nada nada», aunque construida en conformidad con la estructura sintáctica de la «lluvia llueve» —expresión analítica o tautológica—, resulta también sin significado científico. Es pura poesía. Pero a la poesía no se le pregunta si es o no *verdadera*. Sencillamente, decimos que nos *agrada* o nos *desagrada*. Los problemas metafísicos y filosóficos son, para la doctrina camapiana, todos de índole retórica y poética. Los filósofos, del mismo modo que los poetas, sistematizan elucubraciones que obedecen a estados emocionales frente a la vida. Según esta visión de las cosas, como ya se indicó al exponer la concepción del lenguaje ideal perfecto, la filosofía debe ser sustituida por la lógica de la ciencia. Es decir, por el análisis lógico de los conceptos y enunciaciones de las ciencias que, fundamentalmente, consiste en *la sintaxis formal* de su lenguaje.

Sin embargo, más tarde, hacia 1942, se observa en Rudolf Camap un cambio. Del enfoque hasta ahora defendido

eminentemente sintáctico pasa a otro de naturaleza semántica, del que da testimonio en su obra *Introduction to Semantics*. Es este, para nuestro propósito, el punto siguiente que debemos tratar.

b) *Rudolf Carnap y el enfoque semántico*

La dimensión semántica comenzó a interesarle a R. Carnap con ocasión de un congreso, celebrado en París en 1935, en donde escuchó una conferencia de Alfred Tarski que resumía su pensamiento acerca del concepto de verdad en los lenguajes formalizados. Poco a poco, Carnap acabó convirtiéndose en otro teórico de la semántica.

Camap distingue entre *semántica descriptiva* y *semántica pura*. La primera versa sobre los lenguajes naturales e históricos. Puede referirse a una lengua concreta, a un grupo de ellas o a todas las que existen en general. Siempre se trata, aquí, de la descripción de datos empíricos. Por este motivo, es una ciencia de enunciados sintéticos. Y su campo de estudio compete a la lingüística. La *semántica pura*, en cambio, es de índole analítica y tiene como objeto la interpretación del significado de sistemas lógicos formalizados. Por tanto, su acción recae sobre lenguajes idealmente perfectos. La tarea del filósofo semantista consistirá, pues, en buscar definiciones exactas y adecuadas de los conceptos semánticos ordinarios y de otros nuevos a fin de elaborar una teoría basada en dichas definiciones.

Por influjo de la Escuela de Chicago, Carnap realiza un análisis tridimensional de la semiótica dividiendo a ésta en sintaxis, semántica y pragmática. La sintaxis se preocuparía de las relaciones de los signos entre sí, haciendo abstracción de los objetos o de los usuarios de las diferentes formas simbólicas. El ámbito semántico estudiaría, entonces, las relaciones de los signos con sus *designata*. De manera análoga a como sucede en la sintaxis, la semántica contiene reglas que nos señalan las condiciones en virtud de las cuales un signo es aplicable a un objeto o a una situación. Según estas reglas, un signo denota todo lo que se ajusta a dichas condiciones, determinando en concreto

^{su} *designatum*. Camap, a pesar de admitir la división tripartita de la semiótica, no trató de modo específico y extenso la pragmática que se referiría al uso que los intérpretes pueden hacer con los signos en su dimensión sintáctica y semántica.

En la construcción de la semántica camapiana se parte de la conocida distinción entre metalenguaje y lenguaje-objeto. Aquí, los lenguajes-objeto son siempre sistemas formalizados. Para elaborar un sistema semántico *S* de primer orden con un número finito de constantes de individuo son necesarias, según Camap, tres cosas: en primer lugar, se precisa una *clasificación de los signos de S*. Se trata de algunas nociones sintácticas que se presuponen, como las de constantes de individuos y predicados, variables igualmente de individuos y de predicados, signos lógicos y signos auxiliares. En segundo lugar, debe definirse qué es lo que se entiende por «término en *S*», «fórmula en *S*» y «sentencia en *S*», señalando el modo de combinación de los signos para la construcción de expresiones correctamente formadas, sean atómicas o moleculares. Y, por último, en tercer lugar, se ha de llevar a cabo también la definición de «designación de individuos en *S*», y «designación de atributos primitivos de grado *n* en *S*».

Por otra parte, en conexión con el concepto de «designación» se dilucida la «determinación en *S*», mediante la cual se indica qué entidades se especifican en las proposiciones funcionales y qué atributos se precisan en las funciones proposicionales. De aquí deriva lo que Camap denomina «condición satisfactoria». Por ejemplo, se dice que un objeto *x* *satisface* una sentencia o función sentencial de una variable dada, si y solamente si * posee la propiedad que esta sentencia o función sentencial determina. A todo esto, deben añadirse las «reglas de valores» y la definición de «verdadero en *S*». Las reglas de valores indican el ámbito de las variables o su universo de discurso. La definición de «verdadero en *S*», en cambio, nos enumera las condiciones necesarias y suficientes para que se pueda aplicar a una sentencia el predicado metalógico de «verdadero».

Camap tiene, ante los ojos, el cálculo proposicional de

dos valores o bivalente: toda sentencia necesariamente ha de ser verdadera o falsa, y examina si dicho cálculo puede ser una formalización completa de la lógica. Con este fin, lo interpreta desde la semántica comprobando, así, que contiene en su sistema todas las proposiciones lógicas que intenta representar. Basta, para conseguir esto, aplicar las reglas de designación semántica que indican las entidades a las que se refiere el cálculo, y las reglas correspondientes de verdad.

Como puede observarse, el significado, en esta versión referencial camapiana, queda reducido a su pura dimensión lógica. Y remite a un mundo construido por medio de la lógica, método de la ciencia y de la filosofía científica. La lógica, además, es instrumento de unificación de las diversas ciencias. Al fondo, se vislumbra la teoría fisicalista y la concepción del universo como atomismo lógico.

Conviene, ahora, una vez expuesta la doctrina referencial del significado en algunas de sus versiones más importantes —lingüísticas y filosóficas—, insistir en su insuficiencia explicativa de ciertos datos. Las paradojas de la denotación y de la predicación, la no existencia, a veces, de entidades a las que puedan referirse ciertas expresiones que, sin embargo, todos comprendemos, configuran de manera global el muro ante el que la referencia se ve obligada a buscar ayudas elucidadoras en otras áreas del conocimiento humano.

Cuaderno de bitácora

Toda palabra segunda remite necesariamente a la primera, con la que guarda relación sintáctica e icónica. La exposición de su ser refiere, toda ella, aunque de modo incompleto, lo que de la palabra primera acogió en su receptáculo de mudez y silencio. Por ello, el mundo y las cosas, el universo todo es como un libro que refiere, que relata, haciéndolo patente, el ser de la expresión original que lo sustenta. Carece de bordes semánticos embotados y su naturaleza es transparente al sentido y al significado. Orienta

hacia el interior último de su nihilidad y vacío para dejar aparecer allí su fundamento, y significarlo a la manera como una pintura revela en los colores el modelo que la sustancia en su ser de pintura. Icono en el que lo pasado, donde se inició el tiempo, se presenta y se transforma con lo porvenir en diálogo, conversación e historia.

Tratándose del mundo, del universo todo, su diálogo es pura actividad referencial de su fundamento expresivo y se resume en un relato de éste. Sin embargo, a pesar de su pobreza ontológica, exige para exponer su ser un espacio, un lugar en donde revelar su naturaleza icónica. Una suerte de museo en el que, de algún modo, queda apresada la palabra primera que dicta el ser, como expresión obligadamente limitada suya. El mundo y las cosas, el universo todo, muestra en el espacio temporal concreto, sujeto a las leyes físicas, aspectos diversos de dicha palabra. Ejerce respecto a ella la función pronominal *deictica* en el sentido demostrativo con que tradujeron los latinos el *deiktikós* de las gramáticas griegas, especialmente las de Dionisio de Tracia y Apolonio Discolo. En la filosofía moderna, Ch.S. Peirce acuñó para denominar esta función el término «indicativo».

Si la función pronominal, teniendo presentes los matices que de ella hacen los lingüistas, consiste en operar como sustituto de nombres, sería plausible afirmar que el mi i verso todo es la gran anáfora de la palabra primera a la que ostende, revelándola como *nombre*. Pero *nombre* que, al estar por debajo de todo discurso, fundamentándolo, es para nosotros de carácter «inefable» en su contenido. Es, en vocabulario neoplatónico, el «arretos» por excelencia.

En este estado de cosas, la función pronominal del universo es de naturaleza egocéntrica. Se asigna a sí misma el papel del «yo» y todo su discurso lo realiza con una única referencia: aquella a la que remite toda la exposición expresiva de su ser. Es decir, el Nombre, el Inefable, el Arretos. Todo lo que no es hombre convierte, así, el diálogo en «monólogo». Un «monólogo» que solamente es liberado de su soledad individual, cuando existen intérpretes que lo ha-

cen objeto de conversación, de tema común, en cuanto ellos participan también de idéntica función deíctica. Pero poseen, además, un logos con el que comprenderla y decir-la. Tales intérpretes son los hombres. Para la naturaleza personal de éstos, la hermenéutica que realizan cobra carácter de *drama* y de *conversación*. De drama: parece sugerirlo el significado latino de «persona». En efecto, *persona* fue la palabra empleada por los romanos para traducir la griega equivalente a «personaje» o «papel teatral que debe ser representado». De aquí también que el ámbito semántico de «persona» se amplíe hasta contener en sí el significado de *máscara*. El diálogo, dentro de esta panorámica, se convierte en drama cuando los hombres no logran captar el sentido y la referencia única del universo, de la que, según un poco más arriba se ha indicado, ellos mismos son copartícipes. Pierden, así, el rol hermenéutico para el que fueron convocados por la palabra. El drama cobra visos de tragedia si además los hombres quedan reducidos a la periferia de la mera carátula. Esto acontece en el momento en que su realidad genuina se les oculta, sin posibilidad de aprehensión, tras la «máscara», cuya misión consiste en esconder y velar los fundamentos ontológicos en virtud de los cuales se es hombre y no cosa arrojada en el mundo.

Lo normal, sin embargo, es que las personas, en su realización auténtica, transformen el diálogo en *conversación*. Entonces, el «ágora» coloquial no es el de una simple plaza pública, sino todo espacio, todo lugar propicio para la comunicación lingüística. Cada hablante ocupa en este «ágora» un determinado punto: es un «yo» o un «tú», según las vicisitudes por las que atraviese el tema común propuesto. Escucha o dice, ejerciendo en ambas funciones su vocación de intérprete del universo todo y, a la vez, de sí mismo.

Ante el cuadro descrito, surge inmediatamente una pregunta: ¿Cuál es el objeto sobre el que recae la hermenéutica de la conversación? ¿Qué interpretan los interlocutores desde la perspectiva que pretende captar las ultimidades del ser? Como respuesta, aparecen en seguida tres mundos: el físico, el de las entidades abstractas y el de los entes de ficción.

El mundo físico

Primeramente, nos encontramos con el mundo físico. Es el espacio donde transcurre nuestra existencia y que forma con ésta un elemento constitutivo ineludible. No hay *hombre y mundo*, sino solamente «mundo del hombre». La persona se construye con las realidades que le son vecinas. Unas ya domesticadas y puestas a su servicio; otras, enfrentadas a ella, pero a las que conseguirá dominar mediante la inteligencia y la voluntad. Un conjunto de rasgos, específicamente peculiares, caracteriza este mundo. Entre estos rasgos conviene destacar su ser corpóreo material y, en consecuencia, divisible en parles, sometido a la medida y a la distancia, verificado en el tiempo y sujeto de experiencias humanas sensoriales. Un análisis que opere sobre este paisaje desde una óptica filosófico-lingüística, descubrirá que el mundo del hombre tiene hondura propia —no está *desfondado*—, no marca fronteras entre sus realidades componentes —es *uno*— y transcurre en movimiento sucesivo —no es *atemporal*—.

Una situación en la que alguien no hace pie, está falta de «fondo», de «suelo» o de «base». Hombre y universo físico no sufren estas condiciones porque son exposición contracta de la palabra original. En ésta descansan y por ésta se mantienen y consisten. Su ser es ser expresión y nada inocular en su estructura verbal la enfermedad de la mudez o el silencio. Es *todo* expresión. Se encuentra dado fácticamente sin posibilidad de retomo a la nihilidad ontológica. Pero tener fondo no es poseerlo en propiedad, sino usufructuarlo en la andadura de su exposición expresiva como ser. El mundo del hombre no puede poseerse a sí mismo, porque es don gratuito de la llamada hecha en los orígenes. Sentirse, por ello, «desfondado» es perder el sentido de su genuina realidad y experiencia prostituida de lo dado fácticamente como gracia.

Por otra parte, el dualismo cartesiano *res cogitans*, y *res extensa*, que hace al hombre «fronterizo» con las cosas, no ofrece explicación adecuadamente satisfactoria del mundo físico humano. En epistemología, la doctrina de Descartes

creó el famoso problema «de ponte». Es decir, el problema de «acceso a la res extensa» desde la soledad subjetiva del «cogito». Y su solución de índole teológica no parece convencer a nadie. El dualismo cartesiano, a pesar de su posterior influjo en el racionalismo y en el empirismo, es pura ficción y sólo sirve como metodología de vivisección en el estudio de la unidad del mundo del hombre. El mundo del hombre es el hombre y su sistema de relaciones dialógicas. Entre sujeto y objeto no existe enfrentamiento alguno, sino amigable coloquio unificador. Ambos configuran la realidad que se construye desde su centro, ocupado por el hombre, a la manera como la araña urde su tela envolvente. El sistema de relaciones dialógicas es resultado del modo de preguntar humano a su entorno material. Según sea la pregunta —poética, científica, filosófica o religiosa—, será la respuesta de dicho entorno. Y, entonces, el ser del hombre crecerá en su entidad expresiva en virtud de la asimilación de los elementos de la respuesta con los que formará un sistema de discurso. No hay cabida, aquí, para fronteras que separen. Tan sólo constituyentes que dependen entre sí, haciendo funcionar el diálogo.

Es precisamente el carácter discursivo de la expresión el que sitúa la dialogicidad en el tiempo. Únicamente el silencio absoluto, la mudez sin término, son atemporales. No se da en ellos sucesión ni cadencia. Carecen de un antes y un después y, en consecuencia, no poseen tiempo. Por el contrario, todo discurso es *articulado*. Por ello, sus unidades integrantes han de ocupar en el diálogo un espacio propio y específico, rechazando cualquier tipo de confusión. Se suceden según un orden impuesto por la razón expresiva que expone el ser. Cuando esto no se verifica, la conversación se transforma en caos, según el primigenio sentido griego de desorden inaprehensible por el logos. El tiempo pertenece a la palabra. Y por este motivo, toda referencia, todo relato, caen dentro de la dimensión temporal. El mundo del hombre, así, goza de hondura —está fundado—; es uno y se encuentra inmerso en la temporalidad que posibilita su trayectoria histórica.

Espíritu encamado en expresión corporal, la realidad

humana accede a la materia mediante los sentidos. El físico, el fenomenalismo, las proposiciones fácticas o protocolarias son doctrinas que traducen de manera destacada este fenómeno. El dato empírico lo es en tanto en cuanto aquí y ahora es perceptible por nuestros órganos sensoriales. La misma palabra es materia fónica que se capta por medio del oído. El diálogo, el coloquio, para que se realicen en plenitud exigen también soporte físico.

El mundo de entidades abstractas

Pero el hombre, además, pequeño dios, tomando como punto de partida el mundo físico, crea otro de entidades abstractas y universales. La comunicación lingüística sería imposible sin la capacidad humana de aprehensión de esencias y su posterior función predicativa. Cualquiera que sea el tratamiento que se lleve a cabo sobre el problema de los universales —nominalista, realista, platónico o psicólogo—, lo que interesa subrayar, en este momento, es la *existencia* de estas entidades abstractas dentro de una estructura ontológica diversa y diferente de la que compete a las realidades físicas. En su constitución colaboran principalmente dos categorías expresivas del ser: la connotación y la denotación. La primera opera abstrayendo de un singular sus rasgos más peculiares y configura con ellos una suerte de ente de razón al que la segunda, percatándose de que tales rasgos se encuentran verificados también en otros singulares, le confiere una extensión universal. El nombre propio se convierte en nombre común que connota una esencia y denota el número de individuos a la que ésta es atribuible. De «esta silla», por ejemplo, se pasa a «la silla»; de «un hombre sabio» se pasa a «sabiduría». Por un lado, se nos descubre la sinonimia ontológica de los seres y, por otro, su identidad propiamente particular de realizarse.

Con frecuencia, a estas entidades abstractas las colocamos fuera de la mente humana, como algo autónomo e independiente de la actividad de ésta, y hablamos de un mundo «ideal». Si, entonces, se pretende situarlo en un es-

pació y lugar concreto, la problemática platónica tantas veces denostada y refutada parece hacer acto de presencia. A esta tentación de corte platonizante induce el carácter de necesidad con que estas entidades abstractas se presentan que parece convertirlas en algo «atemporal» y, en consecuencia, *eterno*. En efecto, un objeto, para que sea él y no otro, debe poseer de manera permanente las propiedades que lo definen. Por ejemplo, el hombre fue, es y será siempre explicado por la «animalidad» y la «racionalidad». Lo mismo acontece con todos los diversos entes que existen en el universo. Lo que son en su esencia, lo exhibe el concepto abstracto y universal que corresponde al nombre común. A esto se ha de añadir que la denotación y connotación de estos nombres disfrutaban del modo de ser propio del lenguaje. Y a todos nos es evidente la facilidad con que éste es *reificado*. Antes de que yo hablara este idioma determinado, lo hablaron otros hombres. Y después de mí, sucederá otro tanto. La competencia lingüística alude al hecho de la utilización del habla como «algo» que recibimos y que existía con anterioridad a nosotros y que dejaremos en herencia a nuestros sucesores idiomáticos. Y ese «algo» se nos antoja, entonces, existiendo en sí por encima de nosotros. «Algo» que cae más allá de lo contingente y efímero de la vida humana. «Algo» que escapa a nuestro tiempo y a nuestro espacio físico. «Algo», en definitiva, que es una *cosa* y, además, atemporal.

Dentro de este mundo de entidades abstractas y universales, nos encontramos con otras de naturaleza diferente. Son las que pertenecen a la esfera de la matemática y de la geometría. Sin duda alguna «hay números», o de manera más explícita «hay un n de tal índole que n es un número». Análogamente se puede aseverar lo mismo de las figuras geométricas. ¿En qué se diferencian estos dos tipos de entidades? ¿Qué es lo que caracteriza particular y específicamente a los números y a las figuras geométricas?

En primer lugar, observamos que la denotación y la connotación de los nombres comunes y su entidad paralela abstracta y universal son fruto de la acción aprehensora y unificadora de la mente. Tal entidad existe sólo en tanto en

cuanto es pensada. Es como una suerte de transposición

del mundo físico a otro ideal, fabricado y elaborado por la mente humana. En cambio, los números y las figuras geométricas son entidades no abstractas, no universales, que no dependen bajo ningún aspecto de la mente. Se trata de un mundo que a ésta se le da hecho y que se le impone organizado en sistema, cuyo funcionamiento el hombre aspira a descubrir. Los números y las figuras geométricas gozan de realidad propia, no subordinada al pensamiento humano. Igual que las cosas que vemos no existen a causa de nuestra mirada, números y figuras geométricas no son tales porque las convirtamos en objeto de nuestra razón. Aunque la humanidad desaparezca, ellos serán siempre, ya que necesidad y atemporalidad son notas intrínsecas y distintivas de su ser.

En segundo lugar, más importante que la necesidad y la atemporalidad es, sin embargo, la relación cognoscitiva que guardan con las realidades del mundo físico. Las leyes que rigen a éstas y que nos revelan su comportamiento son de índole matemática y geométrica. Por lo menos es así como responden a la pregunta cuántica científica. Ya en la Antigüedad griega, los pitagóricos pusieron en evidencia esta relación cuando calculaban la altura de los tonos por la longitud de las cuerdas y determinaban de forma matemática los movimientos de las estrellas en el cielo. Hasta tal punto estas consideraciones influyeron en su filosofía que llegaron a conceptuar a los números como elemento constituyente de la esencia de las cosas, el principio —*arjé*— de su naturaleza.

Tras diversas vicisitudes, esta elucidación clásica ha venido a ser fundamento de la ciencia natural exacta en la modernidad. Conviene, por ello, percatarse de algunos contenidos que entraña esta relación cognoscitiva entre mundo físico y mundo matemático-geométrico. Entre estos contenidos conviene destacar los que pueden ser calificados como de índole legislativa del ser físico. Así, por ejemplo, es un dato empírico el que las leyes matemáticas que rigen nuestro cálculo están impresas en la interioridad de los objetos materiales. No las pone en ellos nuestra razón, sino

que las describe en su misma naturaleza al analizar su comportamiento. De otro modo no sería posible el control que la ciencia ejerce sobre la realidad física en beneficio del hombre. Esta legislación matemática, sin embargo, no se presenta como único modelo ejemplar necesario de todo lo corpóreo. No repugna a la razón el que puedan existir otros mundos no sujetos a su imperio. El número y la figura geométrica, pues, *son en sí*, independientemente de su relación actual con los entes materiales del mundo nuestro. Si el científico se esfuerza no en «inventar» sino en «descubrir» el cosmos matemático-geométrico es, precisamente, porque reconoce por medio de la experiencia múltiple que sus leyes son las que gobiernan, en concreto, nuestra realidad física. Por este motivo, conocer en plenitud estas leyes es *descubrir* el modo de comportarse de dicha realidad.

El mundo de los entes de ficción

Junto a los nombres comunes con función predicativa universal y junto a la dimensión cuántica de las cosas expresada en número y figura geométrica, otra clase de entidad configura el mundo del hombre: el arte. Escultura, música, pintura, literatura —todo lo que pueda calificarse de «artístico»— aunque sean diversas sus formas manifestativas, poseen un denominador común, el de la ficción. Toda obra de arte exige, para serlo, como condición *a priori sine qua non* tener naturaleza y realidad ficticia. Ser entidad de ficción. Como es obvio, el arte abarca un amplio campo de problemas, pero al tratarse en nuestro caso de «filosofía del lenguaje» interesa primariamente centrar nuestra atención en el discurso literario. Por ello, consideramos entes como «el Quijote», «el vellocino de oro», «el rey que nunca existió» y otros análogos. Entre los variados enfoques y contenidos que en tomo suyo pueden llevarse a cabo, limitamos nuestras preguntas a las de este tipo: ¿cuál es la génesis y el estatuto del ente de ficción?, ¿en qué espacio y tiempo se mueve?, ¿qué relaciones guarda con el universo material?

Un ejercicio fenomenológico nos obliga a distinguir en-

tre el objeto material corpóreo —por ejemplo, *este reloj*— y ese mismo objeto en cuanto *contenido* de la percepción. La realidad del primero es algo en sí que está fuera de la conciencia, algo que se puede tocar, ver, medir, analizar en sus constituyentes. La del segundo es algo también en sí, pero que existe sólo *como pensado*. La conciencia, por su propia y específica identidad, lo es siempre *de* o *en referencia a*. Su relación, así, con «este reloj» —en el ejemplo propuesto—, cuya realidad le es exterior, la define como actividad «espontánea» o «pre-refleja». Solamente se convierte en «refleja» cuando en el interior de sí misma percibe el objeto reloj en su realidad de *pensado*. Tal realidad se configura en forma de «imagen intencional» del reloj. Dejemos ahora de lado, en esta breve descripción fenomenológica, lo que tiene de fuerza argumentativa en orden a sostener la existencia de la cosa-en-sí, sometida a crisis por la filosofía kantiana. Nuestra atención, aquí, es reclamada únicamente por el hecho de que todo pensamiento, contrariamente a las tesis defendidas por el psicologismo, comporta una imagen de la realidad exterior. Pero resulta, además, que en la conciencia percipiente refleja se encuentran también imágenes a las que nada corresponde en el mundo material. Se trata de imágenes que son fruto de la *capacidad fabuladora* de dicha conciencia. Son imágenes de «entes de ficción». Por ello, ha de afirmarse de éstos su naturaleza «imaginaria» o «fantástica». *Su estatuto ontológico, pues, deriva de ser pura realidad de conciencia*. Esto, sin embargo, no quiere decir que en su constitución los entes de ficción no mantengan relaciones con el universo físico, con su espacio y su tiempo. Al ser producto de la capacidad fabuladora de la conciencia del hombre, entran a formar parte del mundo humano. ¿En qué consiste su ficcionalidad?

La misma raíz latina del término ficción emparenta a sus entes con la obra artística. No olvidemos que de la raíz «fig» deriva directamente la palabra «figulus» con el significado de «alfarero», que designaba a los orfebres dedicados a componer artísticamente objetos de arcilla o de cera. La labor de estos orfebres, con su artesanía, lograba ocultar detrás de una forma bella el uso vulgar y corriente para el

que dichos objetos servían. Disimulaban su auténtico ser de *instrumentos*. *Fingían* aparentemente ser una cosa, pero eran otra en su intimidad esencial. Cuando el arte dejó de ser pura «mimesis», asumió el carácter creativo de formas, considerando la belleza de éstas sin relación alguna al mundo material. De la mera imitación se pasó, en el arte, a la construcción de entes, cuya característica más acusada era, entonces, su «inexistencia» como realidad perteneciente al universo físico.

Si desde este pequeño inciso ñlológico se reconduce nuestra consideración hacia el discurso literario, se patentiza la estructura ontológica de éste. En ella se observan tres niveles: la del objeto imaginario, la del ente de ficción y la del relato. Como objeto imaginario se entiende *la imagen del ente de ficción* que se presenta a la conciencia refleja percipiente. El ente de ficción, en consecuencia, será *lo que* el objeto imaginario figura y que se caracteriza por su «inexistencia» dentro del mundo material. Y el relato o narración literaria se constituye en tal por la fabulación creadora del autor y por la del habla que utilizan los «entes de ficción». Se trata de un discurso apofántico que versa sobre lo irreal, imaginado como real, dentro de cuyo marco cobran sentido de verdad o falsedad las proposiciones del diálogo de los protagonistas o personajes inventados, los «entes de ficción». El tiempo y el espacio en donde se desarrolla la narración no corresponden a los del mundo real pero contienen esencialmente sus elementos: lugar en donde ubicar los eventos del relato y un antes y un después según los que se suceden. Sin embargo, aquí, en la literatura, el tiempo, respetando su movimiento progresivo, puede sufrir intercambios y mezclas entre el «antes» y el «después» que repercutirán en la visión del espacio. Mediante la actividad de la conciencia imaginante, por su capacidad fabuladora, se *inventan mundos*. La palabra literaria —poética en el sentido griego generativo de «poiesis»—, en la medida en la que habla, crea mundos en donde las expresiones poseen significado interno. Gozan de la función signitiva inherente a todo lenguaje. Denotan y connotan entes ficticios con el decir de éstos, coherente o incoherente según las reglas de

la invención impuestas por su autor. No es, pues, que el discurso literario no tenga referencia. La tiene, pero de índole imaginaria. Reconocer estos mundos e interpretarlos adecuadamente es tarea del lector.

Realidad física, entidades abstractas —universales, número y figura geométrica— y entes de ficción configuran de este modo la conversación humana y la hacen posible. El desarrollo del diálogo, además, se mueve en vaivén articulado que revela su historicidad. Los hablantes entran en el juego del coloquio armónicamente y siguiendo un orden lingüístico. Si así no fuera, la comunicación humana se degradaría convirtiéndose en algazara ininteligible, pura algarabía de voces sin sentido. Entre el antes expresivo del ser del hombre y el después expositivo, transcurre su realización ontológica en su doble dimensión metafísica (ontos) y lógica (logos). Esta realización se fundamenta en la temporalidad del paso del silencio y mudez a la palabra. *Antes* hubo vacío, nihilidad. *Después* aconteció la expresión expositiva del ser. En la del hombre, para que sea genuina y auténtica, se exige la libertad. Toda conversación cae en el ámbito de la voluntad que opta entre los diversos sentidos. Unos son significados y otros quedan al margen de la construcción de la persona. Ésta es propietaria anticipada de su destino y del modo de llevarlo a cabo. Desconocer tal situación y pretender mediante la dominación y el poder —del tipo que sean— hacer callar la palabra expositiva del ser del hombre que se construye en diálogo, es pecar contra la historia. Es destruir o, cuando menos, retrasar el progreso en la realización del mundo del hombre al devolver a éste a la cárcel del silencio de la mudez ontológica.

Según las reflexiones propuestas, la filosofía del lenguaje pone de relieve una doble referencia. La de la palabra segunda, que no es hombre y que simplemente refiere, relata y remite a la palabra primera. Y la de la palabra segunda, que es hombre, y que, configurada en estructura conversacional o dialógica, denota y connota esencias y entes físicos. Y esto porque la función hermenéutica humana es la de aprender el sentido del universo todo y decirlo con «logos». El mundo del hombre, así, abarca referencialmen-

te, connotándolos, el mundo físico, el de las entidades abstractas y el de los entes de ficción.

Fray Luis de León es el primer autor, en la doctrina referencial del significado, que merece una ampliación en su lectura semántica. Para ello, se aconsejan sus *Obras completas castellanas*, editadas por la BAC ya en 1944, de modo particular su libro *De los nombres de Cristo*, que está concebido desde las ideas de significado como referencia. El pensamiento de fray Luis de León lo ha investigado y expuesto con seriedad y rigor el filósofo hispanista A. Guy en su estudio *El pensamiento filosófico de fray Luis de León*, que fue publicado por Rialp en 1960, siendo la traducción de R. Ibáñez Martín.

Al ofrecer la concepción del lenguaje en su versión especular o reflejo (V. Muñiz Rodríguez, *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos*, Barcelona, Anthropos, 1989, 132-143), fueron recomendadas distintas obras de L. Wittgenstein, A. J. Ayer y B. Russell con comentarios a las mismas. De igual modo se citaron los capítulos dedicados al tema en las introducciones a la filosofía del lenguaje, escritas por J.S. Hierro-Pescador y F. von Kutschera. En todas ellas se encontrará, también, un capítulo sobre la teoría «figurista o pictórica». No obstante, aconsejamos para mayor facilidad de comprensión la lectura del material elaborado por Oswald Hanfling, *Filosofía del lenguaje. Significado y uso en los «Cuadernos azul y marrón»* (Valencia, ICE, Universidad de Valencia, 1982). En él se expone parte del período de tránsito entre el *Tractatus* y *Las investigaciones*, centradas en los *Cuadernos azul y marrón*. Pero el capítulo primero, bajo el epígrafe de «Palabras y pinturas», da una visión global de la doctrina wittgensteiniana. También, en un intento de ampliación en la consideración de toda la filosofía analítica, es interesante el libro de Wenceslao J. González, *La teoría de la referencia, Strawson y la filosofía analítica*, editado en colaboración por las Universidades de Salamanca y Murcia en 1986. El capítulo primero, páginas 53-56, resume el pensamiento de L. Wittgenstein a este respecto. Para la teoría verificacionista de A.J. Ayer y una panorámica del pensamiento de éste, además de los capítulos

j 6 y 7 de *Lenguaje, verdad y lógica* (trad. de M. Suárez, Barcelona, Martínez Roca, 1981), son de lectura útil también sus libros *Ensayos filosóficos* (Barcelona, Ariel, 1979); *El problema del conocimiento* (Buenos Aires, Eudeba, 1962); *Los problemas centrales de la filosofía* (Madrid, Alianza, 1979); *La filosofía y los problemas actuales* (Madrid, Fundamentos, 1981); *La filosofía del siglo XX*, (Barcelona, Crítica, 1983); y, por último, en su dimensión biográfica: *Parte de mi vida* (Madrid, Alianza, 1982).

Acerca de R. Carnap, por desgracia, es muy corto el número de sus escritos traducidos al castellano. Por suerte, la formulación verificacionista la expone en *Filosofía y sintaxis lógica* (trad. de César N. Molina, México, UNAM, 1963), en su primer capítulo. Entre las pocas versiones al castellano de R. Carnap podemos señalar: *Fundamentación de la física* (Buenos Aires, Sudamericana, 1969) y los ensayos «Verificabilidad y Significado» (*Philosophy of Science*, 3 [1936], 419-471, y 4 [1937], 1-40). Conviene también indicar algunos ensayos que en tomo a R. Carnap han aparecido en revistas españolas. Así, M. V. Camps, «Aproximación a Carnap: la fonnalización de la semántica» (*Convivium*, 21 [1966], 79-88); J. Bouveresse, «El lenguaje y la filosofía en Carnap» (*Ideas y Valores* [Bogotá], 40-41 [1972], 103-146) y M. Beuchot, «R. Carnap y la metafísica» (*Rev. Filos. Méx.*, 8 [1975], 351-388). No conviene olvidar el artículo de R. Carnap sobre el sinsentido de la metafísica, que Ayer recoge en su antología *El positivismo lógico* (México, Fondo de Cultura Económica, 1965). Dejo, para finalizar, por su seriedad y rigor, a V. Muñoz Delgado, «El neopositivismo lógico en su fase europea» (*Estudios*, 23 [1967], 337-368), y su continuación en el número 28 (1972), 109-128. En esta misma revista *Estudios*, V. Muñoz Delgado ha publicado también «El reconstruccionismo lingüístico en la obra de Carnap» (25 [1969], 303-339).

CAPÍTULO III

EL SIGNIFICADO: TEORÍAS IDEACIONALES

En la teoría referencial del significado, se destaca la dimensión del signo aplicado al lenguaje. La función del signo consiste, aquí, en apuntar, designar o denotar una realidad distinta y diversa de la del mismo signo. De este modo, la materia fónica se presenta como capaz de sustituir por ella la cosa significada. El signo está, se pone «en lugar de otra entidad». La mente, entonces, no fija su atención en la realidad signo. Ésta desaparece en sí para dar cabida a la otra realidad que designa o denota. La escolástica calificó de *formal* esta peculiaridad del signo lingüístico: no ser conocido en sí mismo y, sin embargo, dar a conocer en él y por medio de él, haciéndola presente, la cosa significada. Así santo Tomás, en su tratado *De Veritate* (q. 9, a. 4 ad 4), refleja esta situación formal del signo: «Communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscitur, et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur».

Dentro de este marco especulativo, se suscita en seguida la pregunta sobre la realidad significada, la realidad que el signo permite conocer. La teoría referencial afirmaba que era el mundo de las realidades físicas, nuestro mundo cir-

cúndante. Con las teorías ideacionales, la capacidad signifi-
ca del significado se verá reducida en su «estar por otra
cosa» a remitir nuestra atención únicamente a *las ideas de
nuestra mente*. J. Locke expi'esó con toda nitidez esta doc-
trina: «las ideas que se significan con las palabras, son su
propia e inmediata significación» (*Ensayo sobre el entendi-
miento humano*, trad. de E. O'Gorman, México, FCE, 1986,
Lib. III, cap. II, p. 394). El paso de la referencia realista a la
ideacional adopta en su formulación primera tintes de am-
bigüedad, ya que pretende que la relación entre signo lin-
güístico y objeto o hecho denotado designe, al mismo tiem-
po, una idea; una realidad mental. Esto conduce, en un mo-
mento siguiente, a concebir las ideas como teniendo exis-
tencia y función independiente del lenguaje y del mundo
físico. Configurarían una dimensión nueva de realidades
subsistentes en sí de manera autónoma. Solamente cuando
el hombre advierte la necesidad de comunicar a sus seme-
jantes esas realidades subsistentes en sí —pensamientos o
ideas—, comienza a emplear el lenguaje como «signo» de
las mismas.

Las dificultades de esta concepción semántica saltan en
seguida a la vista. Así, por ejemplo, si el significado es un
término ambiguo y en tanto significa en cuanto dice rela-
ción simultánea a un objeto y a su idea correspondiente,
puede suceder que se dé la relación entre palabra y pensa-
miento y no se verifique la de palabra y objeto por carecer
este último de existencia. Es el caso del término «centau-
ro». Habría de afirmarse, entonces, que tales términos o
bien carecen de significado o bien son siempre falsos. De
aquí que se radicalice el proceso, para obviar la citada difi-
cultad, y se asevere que tales términos tendrían significado
y serían verdaderos si guardasen relación *únicamente* con
una «realidad mental», común a varias personas. Se caería
de este modo en otro tipo de inconvenientes. En primer
lugar, cuando se emplee una expresión lingüística, debería
de existir una idea tal que correspondiera a cada uno de los
sentidos diversos que dicha expresión lingüística posea.
Esta idea —realidad mental— habría de estar presente en
la mente del hablante en el momento en que la expresión

lingüística la sustituyese. Por último, el hablante, en la me-
dida en que la comunicación tenga éxito, deberá de produ-
cir, con su expresión, en la mente del que escucha una idea
igual a la suya.

Por otra parte, en esta visión semántica permanece
siempre la dificultad de las categorías gramaticales —pre-
posiciones y conjunciones— a las que no corresponde idea
alguna y que, sin embargo, no son ajenas a la significación.

Este proceso de corrimiento de la referencia desde el obje-
to a la idea puede ser analizado en autores como Th. Hob-
bes, J. Locke o G. Frege, para llegar finalmente a E. Hus-
serl y a su concepción radical del significado «como reali-
dad mental».

Filosofía del lenguaje en Th. Hobbes

La figura de Th. Hobbes (1588-1679), en la historia del
pensamiento, se asocia siempre a la importancia de su *Le-
viatán*, uno de los tratados más célebres de la literatura
política europea. Sin embargo, como acontece con frecuen-
cia, el edificio que se ve y que se admira —incluido el de
un sistema filosófico— es posible porque se sustenta sobre
bases sólidas y firmes. La concepción sociopolítica del *Le-
viatán* tiene también su fundamentación, que la mayoría de
las veces permanece en penumbra al no dársele la relevan-
cia que le compete. Esta fundamentación es la doctrina que
acerca del lenguaje sostiene el *Leviatán*. El mismo Th. Hob-
bes lo reconoce cuando afirma que sin palabra no habría
existido entre los hombres ni comunidad, ni sociedad, ni
paz, ni concordia, como no la hay entre los leones, osos y
lobos.

Nuestro propósito, como es natural, no es exponer aquí
el pensamiento político de este conocido autor inglés, sino
su visión del lenguaje que cobrará en J. Locke una expre-
sión más evolucionada y corrida hacia la idea, en cuanto
significado inmediato y propio de la palabra. Para cumplir
este propósito con la mayor claridad posible, nuestra aten-
ción se va a centrar en los siguientes puntos: origen del

lenguaje, funciones del lenguaje, el nombre en cuanto paradigma del significado.

Origen del lenguaje

Idea bastante común por aquella época fue la de que Dios inició al primer hombre, Adán, en el conocimiento y práctica del lenguaje. Éste aparece, así, como un don divino. Th. Hobbes recoge esta idea, pero restándole importancia, ya que la acción de Dios, a este respecto, fue muy limitada: rudimental enseñanza mediante la que el primer hombre aprendió a inventar nuevos nombres y a asignarlos a las cosas de las que adquiriría experiencia nueva. Con esta capacidad de invención, el lenguaje adamítico se fue enriqueciendo y ampliando. Pero su utilización no logró éxitos duraderos al perderse con ocasión de la Torre de Babel. El olvido de este primitivo lenguaje obligó a los hombres a manifestarse en diversidad de lenguas según las necesidades, tiempos, regiones y experiencias. Y esto lo hicieron partiendo de materiales prelingüísticos. Th. Hobbes comienza, entonces, a describir cómo puede un individuo inventar los rudimentos de un lenguaje privado para sí mismo. Y, dado que el *nombre* es en dicho lenguaje la unidad fundamental, el hombre empezó por inventarlo. ¿Qué proceso siguió?

El hombre tiene de común con los demás animales la capacidad de asociar ciertas experiencias de las cosas en cuanto se producen sucesivamente. A la nube sigue la lluvia; al fuego, las cenizas. Esta asociación le llevó a considerar una cosa *como signo de otra*. La nube le hace pensar en la lluvia; el fuego, en las cenizas. Se trata de signos naturales que se imponen por sí mismos. El hombre supera esta capacidad que le es común con los demás animales porque tiene poder de «inventar marcas o signos» que, luego, asocia voluntariamente con las cosas. Del concepto de «marca» pasa Hobbes al del signo artificial que es el nombre. ¿Cómo se realiza tal proceso?

Una cosa física, tangible, escogida a capricho por una

persona, puede servir a ésta para hacerle recordar otra realidad. Esta cosa física, tangible, que se utiliza de manera individual y privada para recordar otra realidad es una «marca», un «signo artificial». Se trata, pues, de una actividad mnemotécnica. Una «marca», un «signo artificial» se convierte en *nombre* cuando cumple tres condiciones: ser de naturaleza fónica, suscitar en la mente pensamientos habidos anteriormente y ser admitida pública y socialmente como tal «marca» o «signo artificial» de dichos pensamientos. De este modo, el paralelismo ontológico-lingüístico de la gramática tradicional se restringe al ámbito sólo de la mente humana, al ámbito de las ideas. En este punto de nuestra exposición cabe preguntarnos ya por las funciones propias del lenguaje.

Funciones del lenguaje en la filosofía de Th. Hobbes

Hablar de «funciones» del lenguaje equivale a hablar de sus usos, del fin para el que se utiliza. A este respecto, Th. Hobbes propone dos funciones generales y cuatro de índole más especial. Las dos primeras podrían ser asimiladas a las que la lingüística actual califica de «expresivas» y «comunicativas». En efecto, el lenguaje, en primer lugar, traspone nuestros discursos mentales en verbales. Cada serie sucesiva de pensamientos se transforma en serie de palabras, de modo tal que cuando pronunciamos éstas nuestra mente presencializa los pensamientos correspondientes. El nombre sirve, pues, como «marca» o «signo artificial» del recuerdo. Ahora bien, dado que la «marca» para convertirse en «nombre» exige, entre otras condiciones, la de ser admitida como tal por los usuarios, se ha de admitir la posibilidad de comunicación entre los hombres. Iguales nombres suscitan idénticos pensamientos entre los que hablan y, por ello, por medio del lenguaje fónico cada uno puede captar lo que otro concibe o piensa de una materia determinada; lo que desea, teme o suscita pasiones en él. Destaca, en estas funciones, de manera peculiar, el carácter signitivo de las palabras. De tal carácter —segunda función,

la comunicativa— se derivan cuatro usos especiales del lenguaje. Éste sirve para registrar lo que por meditación hallamos ser causa de todas las cosas, presentes o pasadas. Y, también, lo que a juicio nuestro las cosas presentes o pasadas pueden producir o efectuar, dando origen así a las artes. Además, merced al lenguaje, se posibilita el mostrar a otras personas los conocimientos que hemos adquirido, lo cual significa aconsejar y enseñar en actividad recíproca. Por último, el lenguaje es utilizado para manifestar nuestras voluntades y propósitos con objeto de prestamos ayuda mutua o con objeto de solazamos mediante los sentimientos que determinadas expresiones producen en nosotros.

A estas funciones especiales del lenguaje, como contrapartida, se oponen cuatro abusos o vicios: el del error, al que se llega por la aprehensión equivocada de la significación de las palabras; el del uso metafórico del lenguaje, en el que los nombres son empleados en otro sentido de aquel para el que fueron establecidos, posibilitando, entonces, el engaño en el que escucha; el de la falacia, mediante la cual el que habla oculta sus intenciones, manifestando otras y, por último, el de valerse del lenguaje como amia agresiva contra los demás.

El fundamento de todas estas funciones reside en el nombre y en su aplicación. De aquí la necesidad de un análisis más detallado de esta categoría lingüística.

Nombre y significación

Debido a su materialismo, Th. Hobbes no puede admitir la significación como entidad abstracta inherente, aunque no identificable, a la expresión fónica. De aquí que, para él, nombre y expresión fónica sean lo mismo. El nombre es la palabra misma, que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento similar a algún otro que hayamos tenido con anterioridad, y que, al ser dispuesta en una frase y pronunciada a los demás, puede constituir para éstos *un signo del pensamiento*. (Cf. *Elementorum Philosophiae*, Sectio Prima. De Corpore. Caput II. De Vocabulis, 4.) Según esto, nuestro

autor destaca en el nombre su dimensión de signo-concepto. Ahora bien, la referencia a la que remite el concepto es tk> múltiple: la de un objeto concreto material determinado, la 53 de una pura imagen sin existencia alguna fuera de la mente, como sería el caso de «centauro» o «Don Quijote», o la de la versión pluralizada con la que el nombre universal designa multitud de cosas. Mediante esta referencia del concepto, de forma indirecta, se entiende que Th. Hobbes, casi de pasada, señale que los nombres son «nombres de las cosas». Su materialismo y su psicología sensualista le impiden formular una relación directa causal entre el nombre y las cosas que el nombre designa.

Él nombre se divide principalmente en nombre propio y nombre común. Con el propio se designa únicamente una cosa, una entidad concreta. Con el común, en cambio, muchos objetos. No se trata, aquí, de una idea universal, como si pudiera existir en la mente la imagen de un hombre que no fuera la imagen de «Pablo», «Juan», etc. Toda idea es única y de una sola cosa, según exige el materialismo nominalista de Th. Hobbes. No se da en el mundo nada universal. Las únicas cosas individuales que podrían denominarse con todo rigor «universales» son los *proprios nombres*, llamados *comunes*. Por otra parte, al constatar en su análisis del lenguaje que un nombre simple podía constar de varias palabras, nuestro pensador inglés considera que todo tipo de palabras son nombres o partes de nombres. Se exceptúa únicamente el elemento copulativo «es», «son», etc., mediante el cual se construyen las proposiciones. Esto es así hasta el punto de que a veces se forma un nombre con dos nombres contradictorios o inconsistentes: sustancia incorpórea, cuerpo incorporeal, por ejemplo.

A pesar de su nominalismo, Th. Hobbes admite en su ontología que un nombre común sea utilizado para designar algo que no es individual y singular, que denominó *accidente*. Se trata de una propiedad que puede encontrarse o corresponder simultáneamente a muchas cosas individuales, y que existe de modo singular en cada una de esas cosas. Estas propiedades o accidentes competen sólo al mundo físico y, de ninguna manera, al moral. Esto lleva a



concluir que la verdad de los nombres o de las proposiciones fácticas depende de la definición que, de antemano, haya sido fijada convencionalmente. No sucede así en el discurso moral, donde palabras como «bueno», «malo», «felicidad», «desgracia», se supeditan a la voluntad humana y a lo que ésta prescriba al respecto, según la actitud que cada persona y cada sociedad adopten frente a la vida.

Como ya se ha indicado, la formulación semántica de Th. Hobbes destaca la relación del nombre, en cuanto signo con un concepto de forma directa y, de forma indirecta, en cuanto signo con las cosas. De este modo, J. Locke encuentra el camino expedito para enunciar con mayor radicalidad esta visión del significado.

Filosofía del lenguaje en J. Locke

El pensamiento de J. Locke (1632-1704) fue, desde su aparición, objeto de interesantes polémicas. Esto dio lugar a que su interpretación no se realizara siempre con unívoco aprecio. Así, V. Cousin, primer autor de una obra histórica acerca de J. Locke (*La philosophie de Locke*, París, 1819), califica a éste de sensista, cargado de empirismo materialista. Un siglo más tarde, en un polo opuesto, E. Cassirer reivindica para el filósofo inglés un puesto dentro de la problemática del valor y límites de la razón en línea con E. Kant (*El problema del conocimiento*, vol. 2, México / Buenos Aires, 1956). La confrontación de estas dos hermenéuticas ha planteado modernamente la necesidad de investigar con mayor detención el contexto histórico dentro del que se origina y desenvuelve la obra lockeana. Como es obvio, no es propósito nuestro dilucidar lo que de verdad tienen estas interpretaciones opuestas. Nuestro interés es meramente introductorio y recae sobre la concepción que del lenguaje y del significado defiende J. Locke. Para ello, nuestra atención se centra en su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que es donde propiamente expone esta temática. Para su lectura, en versión castellana, aconsejamos la traducción llevada a cabo por E. O'Gorman y

publicada por' el Fondo de Cultura Económica, México / Buenos Aires. Nosotros utilizamos no la primera edición que data de 1956, sino su segunda reimpresión de 1986. puede también servir para este fin la edición preparada por S. Rabade y M.^a Esmeralda García y que la Editora Nacional, Madrid, 1980, puso en circulación en dos volúmenes.

El *Ensayo sobre el entendimiento humano* de J. Locke está dividido en cuatro libros dedicados, respectivamente, a las nociones innatas, a las ideas, a las palabras y al conocimiento. Parece ser que no estuvo en la primera intención del filósofo inglés tratar la cuestión del lenguaje, pero llegado un momento en el desarrollo de su obra, se ve en la necesidad de estudiarlo. A ello le obliga el hecho de que las palabras se interponen de tal modo entre el entendimiento y la verdad, que resultaría vana su especulación sobre dicho problema si no analiza previamente la naturaleza del lenguaje. El núcleo de su filosofía acerca del lenguaje se encuentra propiamente en el libro tercero, pero éste no puede ser comprendido en su totalidad si, de antemano, no se consideran sus presupuestos gnoseológicos.

Presupuestos gnoseológicos de la obra lockeana

La teoría del conocimiento de J. Locke toma, como punto de partida, la negación de ideas innatas en el hombre. Éste es considerado, según expresión clásica, *tanquam tabula rasa*. No existen ni ideas ni principios innatos. Si así fuera, los niños pequeños, los rudos y los ignorantes las poseerían y la experiencia demuestra todo lo contrario. Algunos autores han pensado que el innatismo lockeano iba dirigido contra el de Descartes, pero cualquiera que lea y capte en su tendencia y significación puramente lógicas la doctrina cartesiana, se dará cuenta de la distancia existente entre ambos pensadores a este respecto. Para J. Locke, el innatismo, tal como él lo expone, marcaría un límite arbitrario al conocimiento científico, al fijar evidencias y autoridades de principios últimos que escapan a toda confirmación por la experiencia directa o por la observación.

Una vez rechazadas ideas y principios innatos, nuestro pensador está en condiciones de proponer con toda claridad el objeto de su *Ensayo*: solventar el problema crítico en torno al Veilor, capacidades y límites del entendimiento humano. Para ello, atenderá únicamente a la observación y análisis de los fenómenos psíquicos, prescindiendo de las causas físicas y metafísicas primeras de las que comúnmente se hacían provenir. La «experiencia» se constituye, así, en la categoría fundamental de la gnoseología lockeana. La experiencia, en cuanto a la formación de las ideas se refiere, es doble: la experiencia del sentido externo y la del sentido interno. A la primera, que pasa al entendimiento humano por medio de los órganos sensibles del cuerpo, la denomina *sensación*. A la segunda, en cambio, que es auto-percepción interna, le reserva el nombre de *reflexión*. Ésta presupone aquélla, con lo que se refuerza el principio general de que todo cuanto hay en la mente procede del sentido.

Según esto. J. Locke entiende por «idea» todo aquello que se percibe en la conciencia como fantasma, noción, especie, o cualquier otra cosa en que pueda emplearse la mente al pensar. No se trata, pues, de la idea en sentido platónico. Y, por otra parte, además, la idea lockeana se contradistingue, como contenido de conciencia, del objeto o de las cualidades del objeto que suscitan en nosotros dicho contenido. Se observa, así, una duplicación, tanto lo que se refiere a la sensación como a la reflexión. En efecto, las ideas de la sensación son *imágenes de las cosas* y las de la reflexión *reproducen* en la mente todo proceso psíquico interior. El entendimiento humano, en consecuencia, es concebido como una suerte de «cámara oscura» —según expresión cassireana— en la que gracias a la percepción de los sentidos y a la percepción de nosotros mismos captamos las imágenes de las cosas, pero sin añadir, suprimir o recortar algo de su forma o esencia.

El filósofo inglés hace un análisis de las ideas, dándonos de las mismas una relación detallada en la que se configura una especie de anatomía y fisiología de la mente humana. Mediante este análisis, se descubre la existencia de dos ti-

pos fundamentales de ideas: las simples y las complejas. Las ideas simples se dividen, a su vez, en cuatro grandes grupos: *a)* ideas que advienen a la conciencia, procedentes de un único sentido (sensibles propios): color, sonido, tacto, gusto, olfato. J. Locke añade, además, el calor, el frío y, especialmente, la resistencia, como algo imprescindible para la captación de un cuerpo; *b)* ideas que advienen a la conciencia por la actividad de varios sentidos (sensibles comunes): la extensión, la figura, el movimiento y el reposo; *c)* ideas procedentes de introspección, tales como querer, pensar*, recordar, distinguir, deducir, juzgar, saber y creer; *d)* ideas que están constituidas a base de percepciones sensibles y, simultáneamente, de introspección interna o reflexión. Así, las ideas de alegría o placer, dolor o disgusto, fuerza, existencia, unidad y sucesión temporal.

Todo el material de nuestro saber queda reducido a únicamente estas ideas simples. La mente humana, a este respecto, carece de capacidad creativa. Le es imposible «inventar una sola idea». Lógicamente, entonces, las ideas complejas no serán más que resultado de la combinación, comparación o separación de las simples. En este proceso, desempeñan papel importante el recuerdo, la memoria y la atención. J. Locke distingue tres clases de ideas complejas: ideas de sustancia, de modos y de relaciones.

Este análisis genético de las ideas radicaliza la afirmación del principio «todo conocimiento procede de los sentidos» y coloca en su contexto la cuestión de las ideas abstractas y la de la actividad mental que las origina. Nuestro pensador propone, para explicar el proceso de la abstracción, la idea general de blancura. Si uno observa, en un momento determinado, el mismo color en el yeso que en la nieve y, en otro momento, que dicho color coincide con el de la leche, puede considerar que aquella apariencia sola sirve para *representar* a todos los objetos que la posean. A esta apariencia, el hombre la designa con el término *blancura*, y con dicho término significará la misma cualidad dondequiera que se pueda encontrar o imaginar. De este modo, se generan o, más exactamente, se forman las ideas y los términos universales. Se trata, por tanto, en la abs-

tracción lockeana de una mera simplificación y no, como acontece en la aristotélico-escolástica, de una captación de esencias. J. Locke contrae la actividad abstractiva a los límites de la pura apariencia y la simplificación —que en ella se hace de imágenes y nombres— no sobrepasa nunca el ámbito psicológico. Renuncia, de este modo, a toda metafísica ulterior de índole clásica.

Estos presupuestos gnoseológicos lockeanos, tan sucintamente expuestos, configuran el contenido de los dos primeros libros del *Ensayo*. Su relación fue necesaria, según ya se indicó anteriormente, porque para el filósofo inglés el lenguaje se concibe como el instrumento más adecuado para la comunicación del mundo experiencial de las ideas. Ahora se está ya en condiciones de abordar el libro tercero del *Ensayo*, en donde se nos ofrece en sus líneas maestras su filosofía del lenguaje. Ésta centrará nuestras próximas consideraciones, estructuradas en los siguientes apartados: origen y funciones del lenguaje; significación y niveles del lenguaje y, por último, imperfección y abusos a los que el lenguaje está sujeto.

Origen y funciones del lenguaje

Según J. Locke, sociedad y lenguaje están, en su génesis, estrechamente vinculados. Para que exista sociedad, en efecto, es preciso el trato y la comunicación entre los hombres, el intercambio de sus conocimientos y de sus experiencias. Para conseguir esto, Dios proveyó a la naturaleza humana de órganos idóneos para emitir sonidos articulados, que llamamos *palabras*. La proveyó también de capacidad para hacer de dichos sonidos signos de las ideas. De este modo, la naturaleza social del hombre se promueve y desarrolla mediante la palabra y su ejercicio, mediante *el lenguaje*. La signitividad de éste es de carácter convencional. Es decir, no se da conexión natural alguna entre sonidos particulares —palabras— e ideas, ya que entonces existiría únicamente una lengua, un idioma en el mundo. Al contrario, es por una voluntaria imposición por la que un

nombre dado se convierte arbitrariamente en señal de una idea determinada.

Hablar de las funciones del lenguaje equivale a hablar de su utilidad, de los fines para los que sirve su uso. A este respecto, tomando como punto de partida su origen, el lenguaje cumple, según el filósofo inglés, dos funciones fundamentales: la de contribuir al desarrollo del conocimiento y la de actuar, como el medio por excelencia que posee el hombre, para comunicar a sus semejantes sus propias experiencias, internas o externas.

La primera función es posible en la medida en que las palabras favorecen la formación y organización de las ideas de extensión universal. Si así no fuera, la mente se disgregaría en la múltiple confusión de las existencias particulares y del vocabulario correspondiente, que habría de abarcar infinito número de términos. Para remediar semejante inconveniente, el lenguaje perfeccionó el uso de las palabras, ampliando el ámbito de su signitividad. De ser signo de ideas particulares, las palabras pasaron a ser también signo de ideas generales, propiciando de este modo su formación, nexo y comparación. Por otra parte, existen en el lenguaje vocablos que los hombres usan, no para significar idea alguna, sino para significar la carencia o ausencia de las mismas. Igualmente, se dan palabras que designan acciones y nociones muy lejanas de lo sensible que, aunque tienen origen en los sentidos, son de índole muy abstrusa, por ser resultado de la abstracción sobre otras abstracciones. Así, por ejemplo, términos como «tranquilidad», abstracción del término «tranquilo», o términos del tipo «imaginar», «comprender», «adherir», «concebir» o «inculcar».

En su segunda función fundamental, el habla da a conocer a quien escucha las ideas de su interlocutor. Esto es posible sólo si hablante y oyente designan iguales o parecidas percepciones sensibles o sus abstracciones derivadas con idénticas palabras, aceptadas de antemano por libre convención. Normalmente, los hombres quedan satisfechos con pensar que utilizan las palabras en su acepción común, suponiendo que son signo de unas mismas ideas, tal como lo hacen los demás hombres de la comunidad idiomática.

A esta situación se llega porque, al principio, los hombres han debido referirse a experiencias aproximadamente comunes, al menos en la adquisición de sus ideas simples, a las que han atribuido palabras que las significasen —que fueran su signo— y, con el uso continuado de las mismas, se ha garantizado cierta estabilidad lingüística. Se permitía, así, reemplazar las experiencias por el recuerdo y el recuerdo, a su vez, por los signos, por las palabras.

Significación y niveles del lenguaje

El signo, por naturaleza propia, según se indicó ya al inicio del capítulo, se constituye en tal por su «estar en su lugar de otra cosa». Por medio de su referencia, el signo acaba por contener en sí esa otra cosa a la que remite y que configura su significado. Si esta visión se aplica al pensamiento de J. Locke, se ha de concluir que aquello en lugar de lo cual se utilizan las palabras son nuestras ideas o percepciones, simples o complejas, particulares o generales. Resulta, pues, que el uso de las palabras consiste en que sean señales (signos) sensibles de las ideas; «y las ideas que se significan con las palabras, son su propia e inmediata significación» (*Ensayo...*, lib. III, cap. 2, n. 1, p. 394).

Las palabras significan las ideas de quien las usa, y por medio de aquéllas se pretende expresar éstas. Se da, por tanto, en la significación una referencia de los términos respecto a las ideas o percepciones de cada individuo concreto y particular que los emplea. J. Locke ilustra esta doctrina con los ejemplos siguientes: un niño que tan sólo ha advertido el color amarillo brillante y luminoso en el metal que oye nombrar «oro», aplicará la palabra oro sólo a sus ideas acerca de ese color y a nada más; y, por lo tanto, llamará *oro* a ese color en la cola de un pavo real. Un segundo, que ha observado con más cuidado, le añade al amarillo brillante la idea de gran peso, y entonces, cuando usa la palabra *oro* significa la idea compleja de una sustancia que es amarilla, brillante y de gran peso. Otra persona le añade a esas cualidades la de la fusibilidad y entonces la

palabra *oro* significará un cueipo brillante, amarillo, fusible y muy pesado. Vendrá otro que incorpore a las otras la cualidad de maleable. Cada una de estas personas emplea la misma palabra *oro* cuando tiene ocasión de expresar la idea a la cual la ha aplicado. Pero es evidente que cada una sólo puede aplicarla a su propia idea, y que no puede convertirla en signo de la idea que no tenga en la mente (cf. *Ensayo*, p. 395). No obstante lo dicho, aunque las palabras, según las usan los hombres, solamente significan propia e inmediatamente las ideas que están en la mente de quien habla, sin embargo hacen en su pensamiento una secreta referencia a otras dos cosas. En primer lugar, remiten a las ideas de los otros hombres con quienes sostienen comunicación y que se suponen son iguales o parecidas a las del que habla. Si no sucediera de este modo, no habría comunicación ni entendimiento alguno entre los hablantes. Las palabras, en segundo lugar, remiten también a la realidad de las cosas. Observa J. Locke, con sutil ironía, que a nadie le gusta ser juzgado como hombre que habla de puras imaginaciones y no de las cosas tal como son. Por ello, el lenguaje tiene que ver con la realidad de las cosas. De aquí la relación que debe establecerse entre palabras, sustancias y modos.

Es verdad, según se ha indicado ya anteriormente, que las palabras, en virtud de un uso prolongado y familiar, llegan a provocar en los hombres ciertas ideas de manera pronta y constante. Este fenómeno inclina fácilmente a pensar que entre palabra e idea existe un nexo natural. Nada más erróneo, ya que la significación de la palabras es perfectamente arbitraria. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que las palabras, con mucha frecuencia, dejan de suscitar en otros las mismas ideas de las que suponemos son signos. Además, todo hombre posee una tan inviolable libertad de hacer que las palabras signifiquen las ideas que mejor le parezcan, que nadie tiene el poder de lograr que otros tengan en su mente las mismas ideas que él tiene cuando usan las mismas palabras que él usa. Es cierto, sin embargo, que el uso común, por un consenso tácito, apropia ciertos sonidos a ciertas ideas en todos los lenguajes.

En la comunicación lingüística, en cuanto es vehículo de conocimiento, aparecen dos niveles: el de la denominación de las ideas y el de la formación de los juicios. Ambos niveles guardan relación entre sus contenidos significativos y su verdad.

A la hora de expresar una idea —primer nivel— nos encontramos con que las simples son indefinibles, cosa que no sucede con las complejas. J. Locke razona este hecho del modo siguiente: las ideas simples únicamente se adquieren por aquellas impresiones que los objetos mismos hacen sobre la mente. Ahora bien, como las palabras son sonidos, no pueden producir en nosotros ninguna otra idea simple que no sea, precisamente, la contenida en esos sonidos. Por ejemplo, la impresión del sabor de una piña no se conoce porque se la defina, sino porque una palabra suscita en nosotros dicho sabor. Y éste no se define en su impresión particular; sencillamente, se percibe, se capta. Lo contrario acontece con las ideas complejas. En éstas importa, sobre todo, conseguir una buena definición. Para ello se precisa enumerar los elementos simples —indefinibles en sí— que están ligados inmediatamente a la experiencia. Con ellos se configura la esencia del nombre general o común de las cosas, *su esencia nominal*. Ésta, por tanto, queda constituida en su contenido significativo a partir de la experiencia procedente del sentido interno o externo, sometida al proceso de abstracción.

Así, la esencia nominal debe distinguirse de la esencia real de los singulares y de la objetividad de los mismos. El problema afecta principalmente a las ideas complejas de sustancia, a los modos y a las relaciones. El pensador inglés habla todavía de sustancia, pero de ella afirma no tener idea *de lo que es en sí misma*, pero sí una idea confusa, oscura, *de lo que hace*. En la idea compleja de sustancia no se da más —objetivamente— que una coexistencia de ideas simples, que nosotros nos hemos acostumbrado a percibir juntas en una determinada unión que llamamos *cosa*. Esta unión de ideas simples se presume que ha de tener un soporte sobre el que «sustentarse», la *sustancia*. Se trata de una *presunción* acerca de la existencia de la

sustancia y, en consecuencia, su esencia real nos es desconocida en su *qué*.

De manera similar sucede con los modos. Éstos designan estados, propiedades o afecciones de las cosas. Vienen a ser una suerte de accidentes aristotélico-escolásticos. Cuando estos modos son mixtos, sus nombres significan ideas abstractas y, por tanto, son obra del entendimiento humano, que los elabora arbitrariamente y sin necesidad de modelo paradigmático alguno. Sólo los modos simples, ideas o nociones también simples, gozan del valor gnoseológico derivado de su percepción directa, pero cayendo, entonces, en la pura dimensión psicológica del sujeto que los capta.

Respecto a la categoría de relación, ésta no se halla comprendida entre los existentes singulares reales. Es fruto de la actividad de la mente en cuanto opera combinando y cotejando ideas, careciendo siempre de correlato objetivo extralingüístico.

El segundo nivel, en el que se desarrolla la comunicación lingüística, se construye con el material de las ideas, según conexión o desacuerdo entre las mismas, y genera el ámbito de los juicios o proposiciones, que cobra plenitud en el raciocinio. El acuerdo o desacuerdo de las ideas se realiza, según J. Locke, en conformidad a cuatro tipos de relación: identidad, diversidad, coexistencia o conexión necesaria y, finalmente, existencia real.

Atendiendo, pues, a estos cuatro tipos de relación, el conocimiento puede ser actual y habitual. El primero alude a la *percepción presente* del acuerdo o desacuerdo entre las ideas, aprehendidas por el entendimiento. El segundo se obtiene por una *posterior reflexión* sobre el primero, retenido en la memoria. El conocimiento habitual actúa según dos grados: el intuitivo y el recordativo. En el intuitivo, la memoria percibe de manera directa y efectiva la relación existente entre las ideas. En el recordativo, en cambio, la memoria evoca la verdad de una relación entre ideas, sin recordar las puebas en que dicha relación se fundamenta. J. Locke propone, en este caso, como ejemplo, el conocimiento que un hombre puede haber tenido de la demostración acerca de que los tres ángulos de un triángulo son

siempre iguales a dos rectos. Desde ese momento, no dudará nunca de dicha verdad, aunque olvide el proceso de la demostración que le llevó a aprehenderla. Recuerda, es decir, sabe que una vez tuvo la certidumbre de dicha verdad geométrica. La inmutabilidad de las mismas relaciones entre las mismas cosas inmutables será lo que le muestre que si en una ocasión los tres ángulos de un triángulo eran iguales a dos rectos, siempre serán iguales a dos rectos. Aunque posteriormente olvide el proceso demostrativo.

Sobre esta base de conocimiento se configuran las proposiciones y los racionios, cuya doctrina desarrolla el libro IV del *Ensayo*. A este nivel, la arbitrariedad del lenguaje y la objetividad del conocimiento se hacen más problemáticos, en la medida que se alejan de las ideas que corresponden a la experiencia particular. En líneas generales, todo el andamiaje preposicional y racionativo no sobrepasa, en su valor epistemológico, el ámbito de la abstracción en que se mueve. En efecto, desde la esencia que constituye la cosa singular y que la mente no aprehende en sí, por abstracción se obtiene la idea general, cuyo correlato lingüístico es la esencia nominal. Toda la tarea intelectual se desarrolla sobre este soporte epistemológico. No es de extrañar que J. Locke intente apuntalar tan frágil objetividad de la abstracción con un análisis minucioso de los abusos del lenguaje. Al menos, que la abstracción no cambie sus contenidos semánticos y sumerja al hombre en la dimensión caótica del error o de la incomprensión comunicativa.

Imperfección y abusos del lenguaje

La perfección del lenguaje, en la filosofía del *Ensayo*, va unida al solipsismo lingüístico, ya que sólo aquí se encuentra la posibilidad de adecuación perfecta entre palabra y pensamiento. Cada hombre, en el caso de que se ejercite en el puro monólogo, se verá obligado a utilizar siempre las mismas palabras para significar las mismas ideas, so pena de caer en ineludible y propia confusión.

La imperfección del lenguaje, en cambio, es algo inherente a su dimensión comunicativa. Es decir, a aquella dimensión en virtud de la cual el hombre pretende con su discurso reproducir en la mente de sus semejantes las ideas que dicho discurso suscita en él. Tal imperfección le adviene al lenguaje tanto en su uso civil como en su uso filosófico. Por vez primera aparece en J. Locke la terminología, tan frecuente hoy, de los «usos del lenguaje» con una descripción de los que considera más importantes. Por *uso civil* entiende nuestro autor la comunicación de pensamientos e ideas por medio de palabras «en cuanto sirven al sostenimiento de la conversación y del comercio comunes acerca de los asuntos y negocios ordinarios de la vida civil, en las sociedades de los hombres» (*Ensayo*, lib. III, cap. IX, p. 470). Por *uso filosófico* entiende aquel que sirve «para comunicar la noción precisa de las cosas y para expresar en proposiciones generales las verdades ciertas e indubitables en que pueda descansar la mente» (*ibid.*). En ambos usos se patentiza la imperfección del lenguaje, aunque en el civil no se requiera tanta exactitud y precisión como se requiere en el filosófico.

La doctrina gnoseológica lockeana, expuesta con anterioridad, nos ofrece las causas y motivos que originan esta imperfección del lenguaje. En primer lugar, es un hecho que las palabras carecen de nexo natural con las ideas que significan, son simplemente signo arbitrario y convencional de las mismas. Además, cuando se trata de ideas complejas, éstas no son aprehendidas en toda su riqueza de contenido igualmente por todos. Cada hombre las capta según comprensión y extensión diversa. Por ello, difícilmente idénticas palabras pueden suscitar en la mente ideas idénticas.

En segundo lugar, no existe modelo o ejemplar alguno —*dado que las realidades son singulares y concretas*— con el que sea posible cotejar y rectificar la malformación de las ideas abstractas y universales. En esta misma línea, debe ser recordado que la esencia nominal y la esencia real de las cosas no coinciden entre sí.

Además, J. Locke establece, en la comunicación lingüís-

tica, grados de imperfección que hace depender de la objetividad del conocimiento humano. Así, los nombres de las ideas simples son los menos dudosos, ya que se refieren de manera inmediata a la percepción única que significan y que la memoria retiene con gran facilidad. Les siguen en imperfección los nombres que designan ideas complejas, entre los que se encuentran menos expuestos a la duda los de las *figuras* y los *números*. Por último, los nombres más dudosos son los relativos a los modos mixtos muy compuestos y a las sustancias. De estas últimas, como ya se indicó con anterioridad, el hombre conoce que *son*, pero ignora *lo que* son o, al menos, lo aprehende de manera muy confusa. En general, pues, debe afirmarse que las ideas menos compuestas en cada especie son las que tienen nombres menos dudosos.

A la imperfección que comporta el lenguaje se ha de añadir el abuso con que se utiliza en la comunicación humana, debido o bien a faltas intencionales o bien a negligencias voluntarias. Nuestro filósofo inglés elenca hasta siete de tilles abusos, cuya sucinta relación basta para una intelección adecuada de la doctrina lockeana lingüística. He aquí dicha relación:

— Existen palabras a las que no corresponde idea alguna o que hacen referencia a ideas claras y distintas. En su mayoría estos términos han sido introducidos por «las diversas sectas de la filosofía y de la religión».

— Inestable aplicación de las palabras en su empleo significativo, dado que una misma voz puede recibir acepciones muy diferentes.

— Afectada oscuridad de los términos con la que muchos filósofos pretenden impedir que se descubra la debilidad de sus argumentos.

— Tomar las palabras por las cosas. De manera particular, este abuso afecta a los nombres de sustancias a las que dan existencia real cuando son un mero *flatus vocis*. A este respecto, piénsese en «el alma del mundo» de la filosofía platónica.

— Conceder a las palabras una significación que no pueden tener. Así, cuando predicamos algo de una esencia

nominal y pretendemos que tal predicación sea atribuida a la esencia real de la cosa.

— Suponer que las palabras gozan de una significación inequívoca y evidente. Acostumbrados por un uso prolongado y familiar a unir las palabras con ciertas ideas, nos imaginamos que existe una conexión tan estrecha y necesaria entre ambas que nos lleva a suponer su mutua identidad.

— Las expresiones metafóricas sirven de fundamento, por último, a la inexactitud y al poco rigor de la comunicación científica y filosófica.

Una vez vista, en su conjunto más importante, la doctrina que J. Locke mantiene acerca del lenguaje, resta tan sólo hacer algunas observaciones. En primer lugar, queda patente que la reflexión lingüística a la que el *Ensayo* dedica todo el libro tercero surge como una necesidad insoslayable, una suerte de apriori, sin el que no es posible la elaboración de una teoría del conocimiento. El proceso genético y evolutivo de éste queda sólo al descubierto por medio del análisis lógico y detallado de las palabras. En efecto, es en las palabras donde aparece *lo que* comprende y *lo que* abarca la mente en su actividad. La doctrina semántica revela los límites y alcances objetivos de la gnoseología. Por ello, con toda coherencia J. Locke va a defender que las ideas son directa e inmediatamente el significado de las palabras y no la esencia real de las cosas a las que remiten las ideas. A este respecto, son concluyentes las afirmaciones de J. Locke en el siguiente texto: «permítaseme decir aquí que es un pervertir el empleo de las palabras, y acarrear inevitable oscuridad y confusión en su significado, siempre que las hacemos que signifiquen cualquier cosa que no sean las ideas que tenemos en nuestra mente» (*Ensayo*, lib. III, cap. 2, p. 396). Tales ideas, en su función más importante proposicional y racionativa, son universales y abstractas. Cuanto existe, en cambio, es singular y concreto. De aquí que en el pensamiento lockeano tengan cabida el empirismo y el idealismo con sus hermenéuticas particulares.

Por otra parte, el análisis de nuestro filósofo inglés en tomo a las ideas y a las palabras se adelanta varios siglos al

llevado a cabo en la modernidad por la filosofía lingüística y por todos aquellos pensadores que intentan desde el lenguaje alcanzar una nueva comprensión de las posibilidades de nuestro conocimiento. La doctrina semántica de J. Locke coloca la referencia del signo lingüístico orientada hacia el mundo ideacional de manera directa e inmediata. Y, así, nos revela el contenido objetivo de las palabras. Pero de manera indirecta y, según expresión lockeana, «secretamente», porque a nadie le gusta que los demás juzguen que uno habla de cosas «inventadas» o «imaginadas»; las palabras remiten a los entes que nos circundan, cuya esencia real escapa a nuestra comprensión. El moderno triángulo de Ogden-Richards queda plasmado con nitidez en la doctrina sobre el significado de J. Locke, aunque las perspectivas y fundamentos gnoseológicos sean diversos.

Dentro de la concepción del significado como «realidad mental» cobra importancia, por su aportación al desarrollo de la lógica simbólica moderna y por su intento de fundamentar la aritmética sobre bases más sólidas que las tradicionalmente aceptadas, Gottlob Frege. Aunque de este autor nos interesa, de modo particular, el período en que se dedicó a la investigación semántica, conviene encuadrarlo dentro de su trayectoria filosófica más general y amplia.

Significado y lenguaje en la obra de G. Frege

Gottlob Frege (1848-1925) es el caso típico del investigador cuya obra es reconocida después de su muerte. En vida ni siquiera le fue concedida la distinción ordinaria que solía otorgarse en la Universidad de Jena, en la que ejerció su magisterio, a todos los profesores cuando cumplían los 60 años. Incluso, en expresión del secretario de la citada Universidad, la actividad docente de G. Frege carecía de interés para el alumnado. En este sentido, R. Camap, que asistió a sus clases en el curso del año 1913, señala que tenía, como discípulos, contándole a él, solamente tres. Uno de ellos, además, era un militar retirado que acudía por su afición a

las matemáticas. Tampoco llegó nunca a ser nombrado catedrático, quedando relegado siempre al grado simple de profesor. Con todo, estuvo, sin embargo, relacionado con los filósofos y matemáticos más importantes coetáneos suyos: Hilbert, Russell, Wittgenstein, por indicar sólo algunos. Después de su muerte, la investigación fregeana ha ido poco a poco cobrando importancia. Hasta el punto de considerarse a G. Frege como uno de los iniciadores insustituibles de la lógica y matemática contemporáneas. Es dentro de este ámbito donde elaboró su doctrina del significado. Como ya se ha indicado con anterioridad, vamos a exponer, en un primer momento, las líneas directrices del pensamiento de G. Frege para, en un segundo momento, detenemos con mayor atención en su doctrina semántica, que es, en definitiva, lo que a nosotros nos interesa.

Trayectoria filosófica de G. Frege

La gran preocupación de G. Frege fue la de dotar a la lógica y a la matemática de fundamentos más sólidos que los aceptados tradicionalmente. En esta pretensión, su tarea investigadora se desarrolló, según sus intérpretes, en cuatro períodos, aunque M. Dummett, en *Frege, Philosophy of Language* (Duckworth, 1973), con mayor precisión y detalle propone cinco.

El primer período abarca todos sus escritos en tomo a la *Conceptografía* (*Begriffsschrift*). En esta obra G. Frege logra construir por vez primera un lenguaje formal que responde a las exigencias esbozadas por Leibniz y que permite formalizar sin equívocos todas las formas lógicas básicas de las proposiciones. Para esto se sirve de un reducido número de elementos primitivos: la negación (que no es un acto sino parte del contenido de lo expresado por una oración), la implicación, la identidad y el cuantificador universal. Este último es la aportación más decisiva para la constitución de la lógica contemporánea y se le designa con un símbolo que permite presentar por separado la validez universal de una oración. La oración «todos los hombres son

mortales», por ejemplo, se leerá: «para todo objeto x vale que si x es un hombre, entonces x es mortal».

La simbología de G. Frege opera con múltiples trazos verticales y horizontales utilizando distintas líneas de la hoja impresa para designar la implicación. La lógica, en los años siguientes, ha sustituido este sistema gráfico por otros más simples. De todas formas, en la conceptografía —primera formalización de la lógica proposicional—, aunque no completo, se presenta un cálculo deductivo correcto y toda una teoría en tomo a la naturaleza de la lógica.

Una vez desarrollada la conceptografía con el éxito consabido, G. Frege va a intentar la reducción de la aritmética a la lógica. Con este propósito escribe su *Die Grundlagen der Arithmetik (Fundamentos de la aritmética)*, con el que comienza su segundo período investigador que abarca los años 1884-1890. En esta obra, renuncia a utilizar la conceptografía probablemente en atención a que la cuestión de los números es no sólo de índole matemática, sino también filosófica. Y conocida es la aversión de los filósofos al empleo del simbolismo en sus exposiciones ontológicas. En su *Die Grundlagen* subyace la demostración de la tesis logicista que nuestro pensador había defendido en años anteriores y que podría ser expresada del siguiente modo: «una fundamentación más rigurosa de las leyes de la Aritmética conduce a leyes puramente lógicas y sólo a leyes de este tipo». Para conseguir esto, G. Frege se vio obligado a elucidar las nociones básicas de proposición aritmética y de número. La primera mitad del libro está dedicada a criticar las opiniones, entre otros, de Leibniz, Kant, Milí y de algunos de sus contemporáneos (M. Cantor, Schröder). En la segunda mitad expone su propio pensamiento acerca del número como objeto independiente. Para nosotros, lo que más interesa aquí es señalar los tres principios básicos sobre los que fundamenta G. Frege su doctrina: «se debe separar taxativamente lo puramente psicológico o subjetivo de lo objetivo», «las palabras significan en el contexto de una oración y no aisladamente», «se debe tener siempre presente la diferencia entre concepto y objeto».

El primer principio le sirve a nuestro autor para desa-

creditar la corriente psicologista tan en boga en el siglo XIX que pretendía fundar las leyes lógicas en procesos psíquicos dado que, según ella, los pensamientos y los números no son sino representaciones de la mente. Dieciséis años antes que E. Husserl, a quien se atribuye la superación del psicologismo, ya G. Frege había denunciado los absurdos que se siguen de la concepción psicologista. Hoy se sabe que E. Husserl poseyó un ejemplar de los *Grundlagen* y que lo estudió minuciosamente, aunque nunca reconoció públicamente su deuda fregeana (cf. G. Patzig, *Sprache und Logik*, Gottinga, 1970, p. 8, n. 3).

Con el segundo principio, nuestro filósofo se separa de la teoría tradicional del significado, que atribuye a los términos independientemente de la oración de la que forman parte una significación propia e inmutable. Y sostiene que, en el tema semántico, como ya percibió Platón (*Sofista*, 262a 7d), únicamente se logra decir algo mediante oraciones y no mediante vocablos aislados. No se trata, sin embargo, de que éstos carezcan por sí de significado, sino de que el significado sólo lo podemos conocer en el uso actual de la palabra. La consecuencia más directa de este modo de concebir la significación es la de permitir determinar con exactitud el rasgo fundamental de un predicado gramatical y de aquello que éste representa en el contexto de la oración.

Para dejar constancia de la diferencia existente entre concepto y objeto —tercer principio en que basa sus *Grundlagen*—, G. Frege parte del análisis de una oración asertiva o apofántica. Es decir, de aquella de la que puede decirse que su contenido es verdadero o falso. Distingue en este tipo de oraciones la parte que generalmente desempeña la función de sujeto gramatical y la del predicado. Mientras que el sujeto recibe la denominación de «nombre propio» (*Eigenname*) y mediante él se define —como veremos más adelante— el objeto (*Gegestand*), el predicado corresponde en la rigurosa terminología fregeana al concepto o *Begriff*.

Continuando su línea de investigación, G. Frege, en una tercera etapa que va desde 1884 a 1903, con el propósito de

subsanan las deficiencias de sus *Grundlagen* elabora su doctrina semántica, quizás la aportación más conocida y más importante en el ámbito puramente filosófico. La obra caracterizadora de esta etapa es *Die Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet* (*Leyes fundamentales de la aritmética deducidas conceptualmente*), 2 vols., Jena, 1893 y 1903, respectivamente. La filosofía del lenguaje se ve enriquecida durante estos años con tres escritos, sin duda los de mayor originalidad en el aspecto semántico: *Function und Begriff* (*Función y concepto*), conferencia pronunciada en la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Jena el 9 de enero de 1891; «Ueber Sinn und Bedeutung» («Sobre sentido y referencia»), estudio que apareció en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (*Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*, nueva serie), 100 (1892), 25-50, y «Ueber Begriff und Gegenstand» («Concepto y objeto»), *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie* (*Revista Trimestral de Filosofía Científica*), 16 (1892), 192-205. La obra *Die Grundgesetze...* tiene de particular el uso de un sistema muy parecido al utilizado en el *Begriffsschrift*, aunque con un número menor de axiomas y más reglas de inferencia, junto a la introducción de clases. Por otra parte, presenta también en esta obra el famoso axioma V que tantos quebraderos de cabeza habría de darle. Los *Grundgesetze...* en su primera concepción se habría de componer de tres volúmenes. El tercero nos ofrecería la definición de número real. Sin embargo, este volumen nunca vio la luz pública, ya que al encontrarse en prensa el segundo, G. Frege recibió una carta de B. Russell comunicándole una contradicción que afecta al axioma V. G. Frege, entonces, dando muestras de un insobornable amor a la verdad, reconoció su error y agregó un epílogo, intentando modificar el citado axioma para evitar toda paradoja. Su estado de ánimo queda reflejado en el epílogo al señalar cómo nada hay más triste que ver, al terminar una investigación, que una de las bases en que su edificación se fundamenta no sirve para tal fin.

Como fue indicado anteriormente, M. Dummet propone un cuarto período en la producción fregeana, que abarca

los años 1903-1904, y que estaría marcado por el desaliento y depresión a que le condujo la carta de B. Russell. Desde 1904 hasta su muerte, en 1925, nuestro autor escribe primero algunos artículos en los que polemiza con Hilbert en torno a la fundamentación de la geometría, repitiendo sus propias posiciones. En los últimos años de su vida, sin embargo, G. Frege intenta de nuevo construir una lógica filosófica de la que formarían parte los escritos: «Der Gedanke. Eine logische Untersuchung» («El pensamiento: una investigación lógica»), en *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus* (*Contribución a la Filosofía del Idealismo Alemán*), 1 (1918-1919), 58-77; «Die Verneinung. Eine Logische Untersuchung» («La negación: una investigación lógica»), *ibíd.*, 143-157 y, por último, «Logische Untersuchungen. Dritter Teil: Gedankenfüge» («Investigaciones lógicas. Tercera parte: composición de pensamientos»), *ibíd.*, 3 (1923), 36-51.

Este breve recorrido bio-bibliográfico por la tarea investigadora de G. Frege nos sitúa en condiciones aceptables para introducimos en su doctrina semántica.

Teoría del significado en G. Frege

Dentro de este contexto, la visión semántica de G. Frege no se mantuvo siempre idéntica, sino que fue sufriendo en el transcurso de los años una paulatina evolución. Así, hasta 1890 no introduce en la estructura del significado la distinción entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (referencia), en la acepción más restringida del término. Esta distinción cobrará posteriormente suma relevancia en los análisis del lenguaje natural, llevados a cabo por la filosofía oxoniense y neopositivista.

Por otra parte, la teoría fregeana del significado guarda relación muy estrecha con el modo que tiene de concebir la ontología. No extraña, por ello, que los estudios sobre G. Frege hayan profundizado en la década de los cincuenta en esta temática. Así, a título meramente ilustrativo, pueden recordarse los de R.S. Wells, «Frege's Ontology» («La

ontología de Frege»), en *The Review of Metaphysics (Revista de Metafísica)*, 4 (1951), 537-573, y los de J. Myhill, «Two Ways of Ontology in Modern Logic» («Dos visiones de la ontología en la lógica moderna»), *ibid.*, 5 (1952), 639-655. Por este motivo, antes de entrar de lleno en la exposición de la semántica de G. Frege, conviene señalar, aunque no sea más que sucintamente, su soporte ontológico.

a) *Categorías fundamentales de la ontología de G. Frege*

Siguiendo una larga tradición matemática que G. Frege traslada a la ontología, se toma como punto de partida el hecho de que las nociones últimas no pueden ser definidas. Ahora bien, las categorías fundamentales —nociones últimas— de la ontología son *objeto* y *función*. Respecto a ambas, la mente debe contentarse sólo con sugerir, con apuntar o proponer ejemplos en los que se pueda discernir las diferencias que entre ellas existen junto a sus rasgos caracterizadores.

Todo lo que hay, en cuanto contenido de la ontología, o es objeto o es función. Lo que no es objeto, necesariamente debe ser función. Y lo que no es función, debe necesariamente ser objeto.

Para captar lo que es un objeto, se considera el papel que desempeña el sujeto en una oración. Este sujeto gramatical lo designa G. Frege con el término *Eigenname* o, lo que es lo mismo, «nombre propio». *Objeto es todo lo susceptible de ser designado por un nombre propio*. Se trata, pues, de una noción sumamente amplia, pues incluye no sólo cosas concretas, sino también toda suerte de entidades abstractas como números, direcciones de líneas o formas geométricas. Además, G. Frege, al discutir con Benno Keny la utilización que realiza de los términos concepto y objeto, propone ejemplos de *objeto* tales como: las personas, los vegetales, los planetas. También considera *objeto* los puntos espaciotemporales y los valores veritativos, es decir, lo verdadero y lo falso. En este mismo ensayo advierte que el artículo determinado siempre indica un objeto, mientras que el indeterminado acompaña a un término

conceptual. Todo objeto carece de menesterosidad alguna y, por lo mismo, puede servir precisamente para «saturar» un concepto. Así, la expresión «vuela» puede ser saturada por «la golondrina» o por «Teeteto». En el primer caso, tendremos una oración verdadera y, en el segundo, una oración falsa. Pero en ambas se nos descubre que tanto el pájaro como el joven geómetra de los diálogos platónicos son entidades sin vacíos, son *objetos*.

En contraposición al *objeto*, el *concepto* es la *referencia de un predicado*. El predicado es aquella parte de la oración que lleva consigo una carencia, un vacío que debe ser llenado o debe «saturarse». Pongamos el predicado ya citado anteriormente: «vuela». Pero «vitela» ¿quién?, ¿cómo?, ¿cuándo? Sólo tendremos la oración completa cuando el predicado se sature con su «sujeto» correspondiente: «la golondrina vuela». Sobre esta base, G. Frege analiza el predicado *existe*. Muestra que la *existencia*, al igual que el número, es un *predicado de conceptos y no de objetos*. De este modo, según él, se solventa el tipo de oraciones: «los caballos existen» y «los centauros no existen». Si decimos «los caballos existen», mediante el sujeto gramatical, se hace referencia a «objetos», cuya existencia aseveramos. En cambio, cuando decimos «los centauros no existen», se afirma que «para todo x vale que x no es un centauro». Equivale esto a mostrar que la clase de los centauros es una clase vacía, una clase que no es «objeto». Con ello, G. Frege pretende probar que la «existencia», igual que los números, son predicados de conceptos y no de objetos.

En el modo de hablar fregeano, expresiones como «el concepto F » no designan conceptos, sino objetos. Así, por ejemplo, en el enunciado «hay por lo menos una raíz cuadrada de 4» no se afirma nada del número 2, ni del -2 , sino de un concepto, a saber, *raíz cuadrada de 4*, y se dice entonces que este concepto no es vacío. Si este concepto se expresa de otra manera: «el concepto raíz cuadrada de 4 está saturado», las primeras seis palabras constituyen el nombre propio de un «objeto», del cual se afirma algo. Pero notando que lo que se dice de él no es lo mismo que lo que se dice del concepto. Y esto es así porque un con-

cepto puede ser descompuesto de múltiples maneras y, por ello, unas veces aparecerá como sujeto gramatical y otras, como predicado. No debe, pues, sorprender que el mismo enunciado pueda ser considerado como una aserción sobre un concepto o también como una aserción sobre un objeto, siempre que nos demos cuenta de que estas aserciones son distintas. Según esto, el «objeto», en cuanto expresión nominal llena o saturada, puede ser designado mediante expresiones nominales diversas.

G. Frege elucida la categoría ontológica *función* en el escrito que sirvió de base a su conferencia dada en la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Jena, a la que ya se ha hecho alusión anteriormente. El término *función* es empleado en sentido psicológico, lógico o con mezcla de ambos. Nuestro pensador asume en la utilización del término únicamente el sentido lógico, prescindiendo de cualquier otra consideración. Parte, para ello, del origen matemático del vocablo, que ocurre por vez primera con el descubrimiento del análisis superior. La definición dada, entonces, podría ser expresada del modo siguiente: «por función de x se entiende una expresión de cálculo que contenga x ». Es decir, una fórmula que incluya la letra x y que se simboliza ' $f(x)$ '. Así, por ejemplo, en álgebra la ecuación $y = 2x$. Si suponemos que $x = 1$, tendremos entonces que $y = 2$. Si, en cambio, el valor que se asigna a x es 3, tendremos que y será igual a 6. Y así sucesivamente. Este modo inicial de ver las cosas no le satisface a G. Frege. La razón reside en el hecho de que en este análisis no se diferencian forma y contenido, el signo y lo designado. Esto puede ilustrarse también de manera paradigmática con otro ejemplo: $7 = 2 + 5$ y $7 = 3 + 4$. Seda ciertamente una igualdad respecto de los signos, pero no del contenido. Lo mismo que ocurriría, si se quisieran ver como distintas la «violeta común» y la «viola odorata», en virtud de que sus nombres suenan fonéticamente de forma diferente.

G. Frege encuentra, sin embargo, en esta situación insatisfactoria de la definición de función motivo suficiente para descubrir el camino explicativo correcto de la misma. Y lo pone de manifiesto, precisamente, en la distinción

que comporta el signo en relación con lo designado, la forma en relación con el contenido. Cosa que, después, trasladará con éxito al ámbito de la lógica. Según él, todas las expresiones lógicas compuestas a base de conectores —enunciados moleculares— son *funciones de verdad*. Afirma, pues, que una expresión proposicional tiene una significación variable o indeterminada, de acuerdo con la significación que se atribuya a las variables que menciona. Así, a título meramente ilustrativo, el valor de la expresión lógica proposicional $p \vee q$ estará «en función» del valor de los argumentos, del valor de verdad o de falsedad que a tales argumentos se les atribuya. De aquí que *toda función* sea una expresión no saturada, contrariamente a como sucedía con los objetos. Como ejemplo de funciones, G. Frege enumera la adición, la multiplicación, etc., de números naturales. Se trata de funciones cuyos argumentos son números naturales y cuyos valores son también números naturales. Considera también funciones a los conceptos y a las relaciones. Los primeros lo son de un argumento, cuyos valores son siempre veritativos. Las relaciones, por ejemplo, diádicas, lo son de dos argumentos con valor también siempre veritativo.

En resumen, un nombre (*Name*) o expresión nominal designa un objeto y puede designarlo de diversas maneras. Una expresión luncorial, en cambio, es una expresión lingüística que designa alguna función determinada.

Con este preámbulo ontológico, estamos ya en condiciones de abordar el tema semántico en lo que podría denominarse muy bien «filosofía del lenguaje» de G. Frege.

b) *Concepción del significado en G. Frege*

Según ya se indicó con anterioridad, hasta 1890 nuestro autor se había limitado a establecer la diferencia existente entre signo (*Zeichen*) y contenido significativo (*beurteilbarer Inhalt*). Pero en 1891 pasa a configurar el contenido significativo con una nueva estructura en la que distingue la *referencia* (*Bedeutung*) de una expresión de la del *sentido* (*Sinn*) que ésta posee.

La distinción fregeana brota de la necesidad de reconocer la radical diversidad que se da entre el modo cómo algo es presentado en el lenguaje y aquello que es presentado. En el caso de los nombres propios —según la concepción de G. Frege— estamos habituados a tal distinción. Ejemplos clarificadores, a este respecto, serían los de «lucero matutino» y «lucero vespertino», «la ciudad natal de Beethoven» y «la capital de Alemania Federal». Tenemos dos maneras diferentes de presentar el mismo objeto: el sol y la ciudad de Bonn. Se da una sola referencia (*Bedeutung*) y, sin embargo, dos sentidos (*Sinn*). Más difícil de comprender es la aplicación de estas ideas a las oraciones asertivas, ya que, entonces, nuestro pensador exige la aceptación de algunas tesis un tanto insólitas. Podemos principalmente considerar dos. La primera atiende al objeto de una proposición; la segunda subraya en qué consiste la verdad. Veamos.

El análisis espontáneo de una proposición nos conduciría a considerar que su sentido sería lo por ella significado o expresado. Y para su denotación buscaríamos algo que fuera su correlato objetivo en las cosas. Es decir, una suerte de «estado de las cosas» o *Sachlage*, en terminología wittgensteiniana. G. Frege, sin embargo, mantiene que el sentido de un enunciado asertivo es el *pensamiento* o en el término original *Cedan Ice*. Y, para averiguar la denotación de dicho enunciado, propone sustituir los términos que lo componen por otros que hagan referencia al mismo objeto. Así, «la ciudad natal de Beethoven» sería reemplazada por «la capital de Alemania Federal». Lo que permanece invariable siempre es la denotación. De este modo, se llega a un resultado sorprendente: la denotación de un enunciado asertivo será su valor de verdad (*Wahreitswert*). El hecho de que sea verdadera o falsa y lo que varía, será el sentido. Según esto, todas las oraciones verdaderas tienen la misma denotación. Igual sucederá con las falsas. Y esta denotación será «lo verdadero» o «lo falso». No es, pues, de extrañar que «lo verdadero» y «lo falso» sean, para nuestro autor, *objetos*.

En segundo lugar, la verdad no descansa en la adecua-

ción o conformidad de la afirmación con la realidad. La verdad consiste en «lo verdadero». Y «lo verdadero» no es ni una representación subjetiva, ni el sentido de una oración, sino *la denotación de un sentido, un pensamiento*. La verdad es denotada por el sentido sin que forme parte de él. Por ello, la verdad no puede ser captada, ni interpretada, ni explicada. Todo esto compete al sentido del enunciado. Es tal sentido el que se capta, interpreta o explica. La verdad sólo se afirma o se niega, ya que está constituida por *lui pensamiento*.

La postura semántica fregeana queda suficientemente elucidada en el ejemplo que nuestro autor propone en torno a la luna, un telescopio y un observador. He aquí el ejemplo tal como lo describe G. Frege: «Alguien observa la luna a través de un telescopio. Comparo la luna con la referencia; es el objeto de observación, que es proporcionado por la imagen real que queda dibujada sobre el cristal del objetivo del interior del telescopio, y por la imagen en la retina del observador. La primera imagen la comparo con el sentido; la segunda, con la representación o intuición. La imagen formada dentro del telescopio es, ciertamente, sólo parcial; depende del lugar de observación; pero con todo es objetiva, en la medida en que puede servir a varios observadores. Podría incluso disponerse de modo que pudieran utilizarla varios simultáneamente. Pero, de las imágenes de la retina, cada uno tendría la suya propia. Apenas podría lograrse una congruencia geométrica, debido a la diferente constitución de los ojos, y una coincidencia real estaría excluida. Podría quizás seguir desarrollándose esta analogía, admitiendo que la imagen de la retina A podría hacerse visible a B; o también que el propio A podría ver la propia imagen de su retina en un espejo. Con esto se mostraría quizás que una representación puede ser tomada ciertamente como objeto, pero que en sí misma no es nunca para el observador lo que es para el que la tiene» («Sobre sentido y referencia», en *Estudios sobre semántica*, Barcelona, 1971, pp. 55-56).

La concepción semántica de G. Frege conduce a la admisión de un tercer mundo de realidades: el de los *pensa-*

mientos. Con ello aparece una versión nueva ontológica platonizante. El tercer mundo o reino fregeano se diferencia radicalmente, no obstante, del de Platón. Para éste, las Ideas son concebidas como correlatos de términos lingüísticos aislados, por ejemplo de «lo bueno», «lo bello» o «el círculo». G. Frege las concibe, en cambio, como interconexiones que se expresan mediante oraciones asertivas.

La actualidad de las doctrinas fregeanas se debe no sólo a la importancia que han cobrado en los estudios modernos particularmente anglosajones con las que se da una suerte de «renacimiento» de la obra de nuestro autor, sino también al conjunto de cuestiones que trata y cuya discusión no está todavía definitivamente cerrada. Así, vemos cómo B. Russell critica la visión fregeana en tomo al sentido y a la referencia y la contracrítica de E. Jones con las recientes tomas de postura de M. Bierich. De cualquier modo, G. Frege se presenta como trans fondo y punto de partida que siempre se ha de tener en cuenta a la hora de llevar a cabo análisis del lenguaje natural.

Otro pensador de gran influencia, que destaca en la línea semántica en la que el significado cae dentro de una concepción ideacional, es E. Husserl. A él vamos a dedicar las páginas siguientes.

El significado en las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl

Según el objeto sobre el que recaiga el método fenomenológico y su modo de ejercitarlo, se dan en la filosofía moderna diversas corrientes de pensamiento. Así, se elabora una ontología de la negatividad con N. Hartmann o J.-P. Sartre; una visión ética fundamentada en los valores con M. Scheler; un humanismo existencial de signo variado con M. Heidegger, K. Jaspers o G. Marcel. Dentro de este marco amplio de la fenomenología, se trata, aquí, de describir cómo E. Husserl (1859-1938), utilizando también el método por él creado, alcanza la contemplación eidética

del significado y de los contenidos que éste comporta. Es obvio, por tanto, que no cae en nuestro propósito ofrecer en su totalidad el sistema filosófico husserliano, sino sólo lo referente a la significación. Nuestra tarea expositiva, por otra parte, presupone todo cuanto fue reseñado en el primer volumen de esta *Introducción a la filosofía del lenguaje, problemas ontológicos* (pp. 39-45), ya que las páginas presentes desarrollarán con mayor detalle y precisión lo allí propuesto únicamente a modo de ejemplo. Siguiendo, pues, el hilo conductor de entonces, nuestra atención se centra ahora en los tres pasos de la *epoché* fenomenológica que conducen al *eidós* que nos preocupa: *teoría del signo*, *teoría de la expresión* y, por último, *teoría de la significación*.

Teoría del signo

Toda explicación del signo y de sus funciones descansa de antemano sobre una concepción de la tipología del mismo. El motivo de tal situación procede de la ambigüedad con que en el lenguaje ordinario se utiliza el término «signo» y de los múltiples intentos por parte de la ciencia de darle precisión y exactitud. ¿En qué se distinguen vocablos como «signo», «señal», «índice», «síntoma», «símbolo»?

Tradicionalmente se indica que «signo» es todo aquello que nos remite a otra realidad diferente de la del signo. El humo —ejemplo clásico— nos trae a la mente la realidad *fuego*; las arrugas de un rostro nos señalan *envejecimiento*, pero también, aunque con otro matiz, la bandera simboliza a la patria y los signos fónicos están en lugar de las ideas. De esta variedad de casos en los que el denominador común es que «algo» se pone en lugar «de otra cosa que no es ese algo», se deduce la posibilidad de establecer cierta jerarquía en los signos en razón de su extensión y contenido, de su realidad y funciones. Y la primera distinción que salta a la vista es la de la existencia de signos «naturales» y de signos «artificiales». Es decir, hay realidades que, por naturaleza propia, nos reenvían a otras realidades. Pero también se dan casos en los que la actividad social y cons-

ciente del hombre establece relaciones de signo entre objetos que no las tienen por naturaleza. Así, el crespón negro significa en los países latinos luto y dolor; las palabras significan pensamientos.

Dentro de esta panorámica, E. Husserl, en sus *Logische Untersuchungen*, efectuó una división esencial de los signos en *Anzeichen* (indicaciones) y *Ausdrücke* (expresiones). (Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1913. Siguiendo el criterio adoptado, haremos las citas husserlianas de ahora en adelante en versión castellana tomada de la traducción de la obra de E. Husserl llevada a cabo por J. Gaos y M. García Morente con el título de *Investigaciones lógicas*, publicada en cuatro volúmenes por la Revista de Occidente en 1929. Al final, pues, de cada cita, la paginación que se dé entre paréntesis corresponderá a esta traducción castellana.)

Con su división, nuestro pensador realiza su primera *epojé* al hacer «precisión» de los signos cuya función es la de señalar, ser «señal» o «indicación» de otra realidad, diversa de la del signo. Su especulación, de este modo, se libera de todo aquello que no cae dentro de la esfera del significado que, así, queda constituido sólo por el ámbito de la *expresión*. Ésta sería, en sentido estricto, el único signo representativo del pensamiento. Esta tipología del signo husserliana parece seguir la pauta clásica de distinción entre *signum naturale* y *signum ad placitum*. Al primero pertenecerían sus *Anzeichen* y al segundo, sus *Ausdrücke*.

En efecto, E. Husserl reúne sus indicaciones confundiendo las posibles diferencias entre ellas existentes y les niega la función de expresar algo. Por ejemplo, en esta categoría, a pesar de su heterogeneidad, incluye entre otros a símbolos, señales, iconos, síntomas. En honor a la verdad, sin embargo, es preciso subrayar que tiene en cuenta de manera muy particular el carácter específico de las «indicaciones» que son signos naturales.

Todas las «indicaciones», pues, carecen de intencionalidad. Es decir, no pertenecen a la dimensión de los actos intencionales, dentro de la cual se ubican las *expresiones* y, por tanto, el lenguaje en cuanto signo verbal. Aquí, el pen-

sador germano realiza de nuevo otra reducción fenomenológica ya que, al hablar de *expresiones*, excluye los gestos y ademanes sean o no concomitantes de un discurso comunicativo. Es este último el que constituye propiamente las «expresiones». A este respecto afirma: «Para entendemos, por de pronto, establecemos que todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión» (vol. n, p. 38). Colocados ya en este estrato de la *epojé*, estamos en condiciones de descubrir y contemplar el *eidós* de la expresión.

Teoría de la expresión

En toda expresión suelen distinguirse dos cosas: el elemento físico o signo sensible (el complejo articulado fónico o, en su lugar, su representación escrita) y el conjunto de vivencias psíquicas que van asociadas a la expresión y la convierten en *expresión de algo*. Ambos elementos configuran lo que podría ser denominado la *función notificativa* de la expresión. El campo donde tiene lugar es el de la comunicación. La expresión verbal se constituye en discurso merced a que el que habla la produce con el propósito de «manifestarse acerca de algo». Es decir, merced a que el que habla presta a la expresión verbal en ciertos actos psíquicos un sentido que, intencionalmente, quiere comunicar al que escucha (cf. vol. II, pp. 40-42; en ellas E. Husserl desarrolla estas ideas). En consecuencia, lo que primero aparece en el proceso dialógico es que éste opera como «señal» de las vivencias psíquicas del que habla. Éstas son el *contenido* de la *función notificativa* de dicha «señal». Así, por ejemplo, el tono con que se pronuncia el signo oral, la manera de hacer su fonación, puede señalar y, por tanto, notificar el estado emotivo del hablante.

Por otra parte, la comprensión de la notificación consiste en *percibir intuitivamente al que habla como una persona que expresa esto o aquello*. La expresión, entonces, se nos muestra en el mismo plano o nivel de la persona que habla y nos descubre sus vivencias psíquicas. El mismo lenguaje

ordinario describe esta situación gráficamente: en la notificación «vemos la cólera», «el dolor» o cualquier otra de las situaciones anímicas por las que pasa el hablante. Se trata siempre, pues, de una percepción «extema» que se realiza en el mutuo intercambio comunicativo. De manera similar, aunque de forma solitaria, el alma puede también aprehender la expresión con sus significaciones correspondientes. En esta ocasión, la palabra carece de existencia fónica; es pura representación en el alma. La no existencia de la palabra, en este análisis fenomenológico, ni nos perturba ni nos interesa porque en tales eventos no se da propiamente acto comunicativo. Uno a sí mismo no tiene nada que notificarse, ya que lo que se representa en el alma es vivido en ese mismo momento por ella.

Hasta aquí, E. Husserl ha ido desbrozando el camino, ha ido prácticamente descartando, prescindiendo o poniendo entre paréntesis los elementos no esenciales del significado. Su ascensión reductiva, con todo, no ha finalizado. Comienza ahora la consideración del fenómeno físico de la expresión y los actos de conciencia que le dan significación y, eventualmente, plenitud intuitiva. La voz, el sonido articulado, deja de ser mera fonación en virtud de su referencia a «algo objetivo». Este «algo objetivo», a veces, no pasa de ser una simple intención significativa por faltarle la intuición del objeto. Cuando éste no existe, no puede ser intuido y la referencia de la expresión al objeto queda, entonces, irrealizada; se halla «vacía» de referencia. En cambio, «este algo objetivo» puede estar presente actualmente en la conciencia mediante intuiciones concomitantes o, al menos, aparecer representado, por ejemplo, en productos de la fantasía. En estos casos, la referencia a la objetividad «se realiza» o «se cumple».

Según esta descripción fenomenológica, los elementos esenciales de la expresión son los constituidos por *los actos de dar sentido*. Por ello, expresión propiamente dicha es aquella que está *animada de sentido*. En efecto, el diálogo es tal en virtud de que las intenciones significativas del hablante son captadas por el que escucha. Sin embargo, se dan también en la expresión otros elementos —por supues-

to no esenciales— que tienen, como fin, robustecer, corroborar o ilustrar los actos de dar sentido. Se trata de aquellos otros actos que mantienen con la expresión la relación lógica fundamental de *cumplir su intención significativa*. Y, por tanto, de actualizar su referencia al objeto.

La expresión, en su desnudez fenomenológica, estaría integrada por sonido verbal + intención significativa + cumplimiento o no cumplimiento de tal intención. Todos estos elementos pueden quedar implicados en la notificación cuando se trata del discurso comunicativo. Por otro lado, dichos elementos no se conjuntan o «asocian» en la conciencia, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad «íntimamente fundida y de carácter peculiar» (vol. EL pp. 46-48). En ella, se vive tanto la representación verbal como el acto de dar sentido. La función de la representación verbal intuitiva consiste en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado «en» la intención de éste (que acaso eventualmente se cumple). Y todo ello forma una unidad fenomenológica en nuestra conciencia.

Teoría de la significación

E. Husserl, después de estas consideraciones en torno a la expresión llena de sentido como vivencia concreta, centra ahora su análisis sobre lo que está dado en ellos: el contenido de la expresión, su sentido y objetividad. Del ámbito subjetivo pasa al «objetivo».

Con este fin, establece la diferencia esencial existente entre los actos de vivencia por los que conferimos sentido a una expresión y la significación de ésta. Nuestro pensador clarifica esta diferencia esencial con un ejemplo. Una persona enuncia; *Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*. Esta afirmación se basa en que la persona que la expresa juzga que es así. Y el que la escucha percibe que tal es el modo de juzgar' que tiene la persona que se la propuso o se la *notificó*. Aprehender tal *notificación*, ¿es lo mismo que aprehender lo que el enunciado dice y expresa?,

¿notificación y significación son una y la misma cosa? Sin duda alguna, la respuesta es negativa. «Lo que el enunciado enuncia es siempre *lo mismo*, sea quien sea el que lo formule y sean cuales sean las circunstancias y tiempos en que lo haga» (vol. II, p. 50).

Claramente aparecen en el ejemplo dos niveles diferenciados. El primero pertenece a las vivencias psicológicas. Es un hecho psicológico que *notifica* el estado de certeza en que se encuentra el que afirma el enunciado. El segundo corresponde propiamente a la *significación*. Ésta no tiene nada de subjetivo: «las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto» es una unidad intencional que vale idealmente en sí, independientemente del sujeto que la pronuncie. Mientras «el acto de juzgar» o «la vivencia psicológica» es efímera, nace y muere, no lo es su contenido o su significación. Éste es eterno y necesario, siempre idéntico a sí mismo. «Tantas veces como yo —u otro cualquiera— exteriorice con igual sentido ese mismo enunciado, otras tantas se producirá un nuevo juicio. Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes. Pero *lo que juzgan, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo...* Es una y la misma verdad geométrica» (vol. II, p. 51).

La serie de reducciones fenomenológicas por las que nos ha conducido E. Husserl acaba en la significación, como objeto ideal. Las *epojés* llevadas a cabo muestran ahora que la significación es un término descriptivamente último, que puede sernos dado tan inmediatamente como lo sea un color o un sonido. Considerada en sí, la significación es un *ente ideal*. En la metafísica husserliana se distingue, así, el ser real de la realidad, del ser de lo ideal y del ser de lo ficticio o contrasentido. El ser, de este modo, abarca las dos dimensiones clásicas, establecidas ya por Parménides, aunque en otro contexto, y que serán estructura básica posterior de todos los sistemas neoplatónicos. Tales dimensiones son la sensible y la inteligible. En la primera se encuentra lo que E. Husserl denomina *el ser real de la realidad*. Es el mundo formado por los entes singulares, concretos, determinados, sujetos a cantidad, espacio y tiempo, que gozan de composición física y existen «fuera

de nuestra conciencia». En la segunda dimensión —la de lo inteligible— se sitúa *el ser de lo ideal*. Entes de esta dimensión son los números, las figuras geométricas, el principio de contradicción. Sin duda alguna, a estos entes habrá de concedérseles el título de «objetos que *verdaderamente son*». A este tipo de objetos pertenece también la significación. El sabor platónico que puede adquirir esta visión de las cosas la rechaza E. Husserl con estas palabras: «las significaciones constituyen una clase de conceptos en el sentido de objetos universales. No por eso son objetos que existan ni en alguna parte del mundo, ni en un *topos ouránios* o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica es absurda» (vol. II, p. 105).

Las significaciones, con respecto a los objetos a los que se refieren, se dividen en *individuales* y *específicas*. Así, por ejemplo, las representaciones individuales, en cuanto unidades significativas, son generales («hombre», «manzana»); en cambio, sus objetos son individuales.

Hablar de «unidades ideales», de «objetos ideales» —*ser de lo ideal*— conduce a hablar de la dimensión intencional del significado. A este respecto, las tesis defendidas por E. Husserl proceden de F. Brentano. Y su formulación podría sintetizarse en la afirmación siguiente: «toda experiencia, en la que se dé una referencia a un objeto intencional de la conciencia, es un acto intencional». En el análisis fenomenológico husserliano, por ello, el contenido de la conciencia y el objeto intencional son una y la misma cosa. E. Husserl ilustra esta situación acudiendo al ejemplo de la imagen de Júpiter en la mente. Júpiter es un objeto intencional de lo que yo imagino. Sin embargo, al analizar la experiencia, no encuentro ese objeto ni en la conciencia ni fuera de ella. Simplemente, no está en ninguna parte, a pesar de que su representación intencional sea una verdadera experiencia. Por tanto, los actos intencionales son, por así decirlo, especificaciones del significado ideal. Y sus objetos intencionales coinciden con el correlato fenomenológico del significado ideal. Es decir, con «lo que aparece dado en la conciencia del sujeto». De este modo, resulta que el ser de lo real queda puesto entre paréntesis y su *eidós* o *esencia* se convierten en un «objeto inten-

cional» solamente, en un contenido de conciencia. Es precisamente sobre él sobre el que recaerá la intuición eidética.

Como puede observarse, nuestro pensador llega a la afirmación de que el significado es un «ente ideal» mediante un proceso reductivo, un conjunto de *epojés*. Paite de la consideración del término «signo» aplicado al lenguaje en cuanto ejerce la doble función de «señal» y de «expresión». Dado que como «señal» tan sólo *notifica* al interlocutor el estado anímico del hablante, prescinde de este ámbito y pasa a considerar el del «signo» en cuanto *expresión de algo*. Ésta lo es en virtud de la significación. Pero también aquí, en este ascenso fenomenológico, cabe distinguir entre los actos o vivencias que conlleva la expresión y lo que ésta propiamente significa. Aquéllas son subjetivas, efímeras, mientras que el 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 la personas que lo piensen o de sus estados anímicos. Por ello, de nuevo se prescinde de los elementos constituyentes de las vivencias merced a las cuales se da sentido a la expresión y se considera ya a ésta en sí misma. Y lo que entonces queda es el residuo último que aparece en la conciencia originaria: el significado. En él se muestra la *esencia o eidos* del significado como *ser ideal con un contenido diferente en la objetividad que expresa y en el objeto expresado*.

De todo esto se concluye que la teoría del significado de E. Husserl puede intitularse, según ya señala A. Schaff (*Semántica*, p. 241): «el significado como objeto ideal o como propiedad inherente al pensamiento». El motivo de tal titulación radica en que el significado, concebido como entidad ideal, resulta ser, en última instancia, una propiedad absolutizada e inherente del pensamiento que, además, conecta con ciertas experiencias de comprensión de las expresiones.

Cuaderno de bitácora

Un repaso sucinto de las diversas doctrinas, que definen las tesis ideacionales del significado, produce la impre-

sión —en un primer momento— de haberse extrapolado en ellas el mundo físico, con su verdad óptica, al mundo de la mente y de la verdad lógica. Las ideas, en esta extrapolación, sustituyen a las cosas, a los objetos. Y las palabras se ponen en lugar de las ideas. Por ello, propiamente, ideas y palabras poseen significado. Son significado. Ellas no son las cosas, los objetos, pero sí son el lugar natural donde éstos «aparecen» al hombre, donde le «desvelan» su realidad fáctica. De esta manera, todo significado queda constituido por un contenido muy particular: el qué y el cómo de las cosas, de los objetos, pero no en sí mismos, sino en su *re-presentación mental*. Las ideas nos dan lo definible de los entes, su esencia. Y las palabras se hacen portadoras de la misma. Por tanto, la verdad del significado —de su contenido— es la del ser de las cosas u objetos en él re-presentados. No extraña, pues, que ya Aristóteles, en el libro 0 de su *Metafísica*, capítulo 10 (1.051 b 6-9), señale que lo blanco es blanco no porque lo afirme la mente, sino que la mente lo afirma porque reconoce lo que es blanco en cuanto tal. Da así, por supuesto, la capacidad de la mente, en su función de *nous*, para aprehender *lo que* son los entes. Por otra parte, Aristóteles en este texto se reconcilia con sus afirmaciones sobre la verdad lógica, como coherencia de las leyes de la razón, a las que confiere soporte ontológico, y que encontramos en el libro E, también de su *Metafísica*, a partir del capítulo 2.

Pero esto, que sirve para los seres individuales que configuran el universo, no es suficiente para describir su cosmos, el estado relacional de las cosas. De aquí que la mente realice, en el juicio, una especie de doblaje intelectual en el que reproduce tal estado por vía de afirmación o de negación, conjugando sus elementos y conformándose a los mismos. Todo este proceso es posible merced a la abstracción. Es en virtud de ésta que las cosas, los objetos, se transforman en re-presentación conceptual. Y, de este modo, el logos de la mente recoge en sí la dimensión óptica abarcando y uniendo definitivamente dentro de su extensión la metafísica, la lógica y la gramática. En efecto, el *logos* en su acepción primaria es verbo de la mente y palabra que expresa dicho verbo.

Pero, en cuanto verbo de la mente, es causa, motivo de las cosas, da explicación de ellas. Por ello, las cosas son el *logos* que cada una lleva impreso y, en cuya consonancia, recibe su nombre correspondiente.

Al abstraer de las cosas su *logos*, la mente se adueña de la esencia de las cosas mismas, pero realizando, para ello, una función interpretativa. Así, a título de ejemplo, el concepto «hombre», abstraído de la simple aprehensión de los singulares «Pedro», «Juan», etc., interpreta a éstos como verificando cada uno las notas de «animal» y «racional», posibilitando de este modo su definición. Por este motivo, toda abstracción es definición y toda definición, en última instancia, es hermenéutica. No por azar el *logos* griego, entre sus diversas acepciones, posee la de ser discurso «interpretador de los oráculos divinos». Por otra parte, además, la abstracción propicia la capacidad *fabuladora* de la mente. Todo esto aparece con mayor claridad si nuestra consideración se ejercita sobre la lengua latina en el verbo irregular *for, fari, fatus* —«decir», «hablar», «predecir»— en usos similares a *logos* y a su verbo correspondiente *lego*. También el decir latino (*fari*) comporta, en su dimensión significativa, la interpretación de las cosas, llevada a cabo por la inteligencia, y la interpretación de los oráculos divinos. Fenómeno este que permite la acción profética y que recoge *fari* igualmente como una acepción más. No conviene olvidar que *fatum* (Hado o Destino inapelable) deriva de nuestro verbo. En su *Diccionario latino-español etimológico* (tercera edición aumentada y corregida, Madrid, 1871), D. Raimundo de Miguel, en el vocablo *for*, señala que el poeta M. Pacuvio —hacia el año 154 a.C.— utilizaba dicho vocablo en el sentido de «interpretar los oráculos divinos». A este respecto, constata también que otro poeta, Quinto Enio, por aquella misma época, afirma que Anquises fue dotado por Venus —cuyo tálamo compartió dándole por hijo al héroe troyano Eneas— del don de profecía: «Anchises quem Venus *fari* donavit». Y el mismo Virgilio, con posterioridad, hará uso de este verbo con idéntico significado en su celebrada *Eneida* (*Lib. II*, 687-692; *Lib. III*, 612, por citar algún pasaje del poema).

Tomando como punto de partida de nuestra reflexión los datos lingüísticos anteriormente aducidos, se infieren dos conclusiones importantes, ambas dignas de comentario. La primera es que el significado, en cuanto ente ideal, configura su modo de ser como interpretación. La segunda alude a la capacidad *fabuladora* de la mente para crear universos nuevos de sentido. Examinemos cada una de estas afirmaciones.

Parece que la abstracción no hace más que trasladar el ámbito óntico al ámbito de las ideas, construyendo en cierta medida un mundo nuevo de índole platónica, constituido por las realidades que son los significados. Éstos, como más arriba se ha indicado, no son los seres singulares existentes en el universo físico, pero sí sus correlatos correspondientes, una vez interpretados y definidos por la abstracción. Esta interdependencia esencial e indisoluble del universo físico con el de los entes-significado, según la doctrina de la verdad como adecuación, da una primacía a la legalidad óntica sobre la puramente lógica. La verdad-adequación denuncia que todo cuanto acontece siguiendo el orden de las cosas, acontece igualmente en sus entes-significado. Y, cuando esto no ocurre así, decimos que el hombre se encuentra en situación de falsedad. Con todo, si se examina el modo de ser físico y se le compara con el modo de ser del ente-significado, se hallan profundas diferencias. El primero está, en su realidad existente concreta e individual, sometido al espacio y al tiempo. En consecuencia, es efímero, contingente y finito. El segundo, en cambio, es atemporal, absoluto, necesario y eterno. No extraña, por tanto, que Platón cambiase de signo la doctrina de la verdad-adequación a favor de la dimensión lógica. Ya antes, Anaxágoras había dado un primer paso en este sentido al proclamar al *Nous* como *logos* transcendente a las cosas individuales. Con Platón, un segundo y definitivo paso introdujo en la consideración filosófica las categorías de óp-9ótt|<; y de ó.uot'oxnq. En efecto, cada cosa es ella y no otra en virtud de su forma. Es decir, en virtud de la correcta constitución (op0ÓTr|<;) de su entidad. Pero esta correcta constitución sólo podía llevarse a cabo en relación a un

modelo con el que debía configurarse. ¿Cuál era este modelo? La idea, el ente-significado. La verdad de las cosas de nuestro mundo circundante, entonces para Platón ya no será formalmente una ἀλήθεια, sino una ὁπότε; de ésta, consistente en su ὁμοίωσις; con la correspondiente idea del cosmos inteligible. Sigue habiendo una verdad óptica de las cosas, pero no se tratará de una verdad que posean por sí mismas, de una verdad que se defina como «desvelación» o «patencia», sino de una verdad que estriba en «conformarse» a algo que las trasciende y que en cierto modo les es ajeno: es la adecuación con algo de lo que las separa un auténtico abismo ontológico, un ἄπειρος.

En la actualidad, aunque por diversos caminos, muchos autores han superado la doctrina de la verdad como adecuación con primacía de lo óptico e inclinan la balanza hacia el orden de la legalidad lógica. Verdad será hermenéutica o interpretación de las cosas o, también, coherencia y recta inferencia lógica. A este respecto, recuérdese el propósito de independizar la lógica de la metafísica de E. Nagel en su obra *Lógica sin metafísica* (Madrid, Tecnos, 1962). El orden lógico sería necesario y, a la vez, intérprete y profeta del mundo físico. Cobraría, así, los caracteres inapelables del *fatum* latino y sus explicaciones lógicas, interpretadoras de la realidad, serían capaces de *predecir (fari)* los eventos del mundo empírico en las experiencias científicas.

Pero este «decir» y «predecir» —*fari*—, explicativo e interpretador de los seres singulares y concretos del universo físico, fruto de la abstracción, no consume en esta única tarea su capacidad. Con el material procedente del mundo de los entes-significado, la mente *re-crea* reinos nuevos de sentido. Para este fin abandona primero la correlación que se da entre la legalidad óptica y la legalidad lógica y atribuye, después, a los entes-significado referencias ficticias, producto meramente artificial de la invención humana. De manera coherente, así, del *fari* y del *fatum* latinos deriva *fábula* que, en su genuina acepción, es un relato en el que la mente humana encubre o disimula la verdad-adecuación y cuyos protagonistas están destituidos de existencia real y de dimensión histórica determinada, convirtiéndose en en-

tes de ficción. La ficción, por ello, se decanta como elemento último formal constitutivo de la obra literaria, igual que sucede en las demás artes.

La capacidad fabuladora de la mente utiliza, en el ejercicio de sus invenciones diversas, recursos muy variados, algunos de los cuales conviene destacar. Por ejemplo, el de forjar similitudes entre los acontecimientos narrados en el mundo de la fantasía y los que ocurren en el mundo real circundante. Estas similitudes se mueven dentro de una amplia graduación: desde la historia novelada, en la que se mezclan datos reales con datos inventados, hasta el cuento, en el que todo pertenece a espacios y tiempos puramente imaginarios. Denominador común de esta amplia graduación en las similitudes es su carácter de «futurible». Es decir, se trata de eventos que más o menos podrían «haber sucedido» o pueden «suceder» pero que, de hecho, ni sucedieron ni sucederán nunca, tal como son fabulados, en nuestra realidad existencial concreta. Por medio de personajes «parecidos» a los que configuran nuestro entorno, la narración interpreta sentimientos, ideas, el mundo todo, desde prismas utópicos. Contar las cosas, tal como son, es, en cambio, hacer historia.

En otras ocasiones, el instrumento, utilizado por la mente en sus tabulaciones, opera por contraposición a la legalidad óptica y a su correlato lógico. Se penetra, aquí, en un universo irreal de consistencia fantástica en el que lo maravilloso y lo mágico son categorías habituales. Las leyes que rigen este universo son totalmente convencionales: se puede uno extasiar ante el trino de un ave mil años o se pueden volver invisibles las personas. Lo imposible se toma natural y, por ello, la explicación racional resulta decepcionante y termina en un fracaso completo. Lo mágico va incluso más allá: quien posea su fuerza, producirá eventos *contra* el orden mismo de la naturaleza. Por este motivo, en la dimensión mágica «todo es posible»; la palabra mágica controla la vida, la muerte y las desconcertantes metamorfosis de los seres. La narración desarrolla su trama y vicisitudes *como por encanto*.

La capacidad fabuladora de la mente, con todo, no es

ilimitada. Posee líneas de demarcación infranqueables. Más allá de estas líneas, como ya señaló Parménides en su *Poema* (frag. 2, 5-9), toda vía racional es impracticable porque sus entes son No-Ente. Es decir, absurdos. El ámbito fabulador, pues, abarca un espacio, en cierta medida esférico, que va desde el punto central del universo fáctico de lo concreto y singular hasta el círculo cerrado que configura lo absurdo. Dentro de este ámbito actúa la re-creación fabuladora. Por ello, lo No-Ente o Absurdo sólo es posible captarlo en sus términos inteligibles en sí, para después, en un segundo momento, percibir la incompatibilidad y contradicción existentes entre ellos a la hora de recrear un nuevo ser. Así, entidades como «el cuadrado redondo» o «el sombrero que no es sombrero» son aprehendidos por la mente en sus elementos simples —«cuadrado», «redondo»; «sombrero» y «no sombrero»— y, al percibir su contradicción e incompatibilidad respectiva, se siente imposibilitada para cualquier operación lógica posterior. Dentro de la esfera, cuyo círculo se cierra con lo absurdo, la fantasía juega con estos Entes - No-Entes, *como si existieran*, sin lograr jamás penetrar en la inteligibilidad de su esencia en sí, ya que ésta no es.

A la luz de estas consideraciones, puede concluirse que la doctrina ideacional del significado descubre datos importantes para la comprensión de éste. En primer lugar, pone de relieve que «significar» es, ante todo, *interpretar*. No se trata, por tanto, de transponer simplemente el universo físico y sus referencias al universo de las ideas y de sus leyes. Se trata, más bien, de percibir a los seres singulares y concretos de nuestro mundo circundante y a éste mismo «mediante una hermenéutica que sobre ellos realiza el *logos* —*fari, fatum* latinos— de la mente». Desde esta hermenéutica, en segundo lugar, se re-crea otro cosmos de «fábula», limitado únicamente por los absurdos que aparentan ser entes-significado; y que tienen referencias fantásticas. La mente se muestra así capacitada para llevar a cabo interpretaciones de su interpretación original. En definitiva, revela su aptitud para la creación de las obras del arte.

Para que nuestra singladura por el mar de la filosofía

del lenguaje quede perfectamente descrita en nuestro cuaderno de bitácora, conviene apuntar en él las vicisitudes y circunstancias de la navegación. En nuestro caso, las lecturas que han ayudado a arribar a buen puerto en la exposición de los autores que han elaborado de manera importante la teoría ideacional del significado. Siguiendo el criterio adoptado, una vez más se indican sólo las obras escritas en castellano o al castellano traducidas.

Nuestro primer autor estudiado en Th. Hobbes. Sus ideas acerca del lenguaje aparecen en *Los elementos de la ley* y en el *Leviatán* como uno de los preliminares indispensables de su filosofía civil. La literatura castellana sobre Th. Hobbes, en relación al tema que nos ocupa, es más bien escasa; no obstante, suficiente para nuestro propósito. Traducidos por E.T. y M. Sánchez Sarto, respectivamente, se encuentran *Rudimentos filosóficos sobre el gobierno y la sociedad y Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (México, Fondo de Cultura Económica, 1940). Precisamente, sobre el texto de estas traducciones E. Tierno Galván ha publicado en la Editorial Tecnos, Madrid, 1965, una selección de los pasajes más importantes de índole política con el título: *Antología del ciudadano. Leviatán*. Por otra parte, la excelente obra de F. Tonnies, *Thomas Hobbes Leben und Lehre* (Stuttgart, 1986), que ha tenido varias ediciones —la última en 1925—, ha sido vertida al castellano por E. Imaz y publicada en Madrid por la Revista de Occidente en 1932. Y, ya más en concreto, como lectura ampliadora del pensamiento de nuestro autor, no debería ser olvidado el estudio de J.W.N. Watkins, *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes* (Madrid, Doncel, 1972; el traductor es Antonio Gallifa y el problema del lenguaje es tratado en pp. 167-196).

Respecto a J. Locke, además de las obras de este autor en versión castellana indicadas al exponer su pensamiento, conviene citar la traducción que Cirilo Flórez hace de *La racionalidad del cristianismo* (Madrid, Paulinas, 1977) por su breve, pero muy buena introducción, al pensamiento lockeano. De modo más directo interesa la lectura de Tomás Melendo, *J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento hu-*

mano (Madrid, EMESA, 1978). El autor va exponiendo libro por libro la obra de J. Locke. El tema del lenguaje lo ofrece en el capítulo quinto, siempre en relación con la moral y la conducta humana.

Un pensador que poco a poco ha ido cobrando auge en los ámbitos universitarios españoles y, con ello, en la lectura de sus obras, es G. Frege. Indicamos, seguidamente, las versiones castellanas que de dichas obras han sido llevadas a cabo por orden cronológico. En primer lugar, en 1971, en la Editorial Ariel, Barcelona, con traducción de Ulises Moulines y una amplia introducción de Jesús Mosterín, aparece el libro: *Estudios sobre semántica*. En él, se recogen los estudios de G. Frege: *Función y concepto* (pp. 17-49), *Sobre sentido y referencia* (pp. 49-85), *Consideraciones sobre sentido y referencia* (pp. 85-99), *Sobre concepto y objeto* (pp. 99-121), *Prólogo a las leyes fundamentales de la aritmética* (pp. 121-157), *¿Qué es una función?* (pp. 157-176), donde las consideraciones que G. Frege realiza se limitan al caso de funciones de un solo argumento. El libro finaliza mostrando un elenco de todas las obras de nuestro autor. En segundo lugar, al año siguiente, 1972, ve la luz pública *Lógica y semántica*, introducción, traducción y selección bibliográfica de Alfonso Gómez-Lobo. Pertenece a Ediciones Universitarias de Valparaíso (Santiago de Chile). Después de una larga y clara exposición introductoria del pensamiento de G. Frege, en general, presenta los siguientes estudios: *Función y concepto* (pp. 21-47); *Sobre sentido y denotación* (pp. 47-77); *Sentido y denotación de las palabras de «concepto»* (pp. 77-87); *Sobre concepto y objeto* (pp. 87-105); también nos ofrece, en tomo a la investigación lógica fregeana: *El pensamiento* (pp. 105-135); *La negación* (pp. 135-157); *Pensamientos compuestos* (pp. 157-181). La obra finaliza con datos bibliográficos en los que se incluyen: todos los escritos de G. Frege —incluso los inéditos—; la traducción de los mismos en francés e inglés, además de libros y artículos de revistas especializadas, expositores del pensamiento de nuestro filósofo del lenguaje. Entre los libros que aduce, merece destacar el de Christian Thiel, *Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges*, que ha sido traducido al caste-

llano por J. Sanmartín Esplugues y editado por Tecnos con el título *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege*, Madrid, 1972.

En tercer lugar, en 1974, en versión castellana de Carlos R. Luis y Carlos Pereda, también la Editorial Tecnos ha puesto en circulación la obra: Gottlob Frege, *Escritos lógico-semánticos*, en donde, después de señalar una breve terminología fregeana con su correspondiente traducción, recoge: *Función y concepto* (pp. 11-31); *Sobre sentido y significado* (pp. 31-53); *Aclaraciones sobre sentido y significado* (pp. 53-60); *Sobre concepto y objeto* (pp. 60-73); *¿Qué es una función?* (pp. 73-81); *La lógica en la matemática* (pp. 81-136); *El pensamiento. Una investigación lógica* (pp. 136-158); *La negación. Una investigación lógica* (pp. 158-175); *Investigaciones lógicas. Tercera Parte: Articulación de pensamientos* (pp. 175-195); *Cuarta investigación lógica. Generalidad lógica* (pp. 195-199). Por último, en la colección Cuadernos de Filosofía y Ensayo, igualmente de la Editora Tecnos, con una presentación amplia, clara y bastante detallada de Luis M. Valdés Villanueva, aparece: Gottlob Frege, *Investigaciones lógicas*, Madrid, 1984. Vuelve de nuevo a recogerse aquí: *El pensamiento: una investigación lógica* (pp. 49-86); *La negación: una investigación lógica* (pp. 86-114); *Investigaciones lógicas. Tercera Parte: Composición de pensamientos* (pp. 114-145). El libro acaba con un glosario, relativamente extenso, de la terminología fregeana y de su correspondiente homologación al castellano.

Para E. Husserl, además de la traducción de las *Investigaciones lógicas*, llevada a cabo por J. Gaos y M. García Morente y de la que ya dimos cuenta al principio del apartado dedicado a este pensador, conviene hacer lectura de las siguientes obras: R. Schérer, *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl* (Madrid, Gredos, 1969), especialmente el capítulo tercero de la segunda parte, en el que se expone la concepción que E. Husserl defiende en torno a la idealidad del lenguaje; en el capítulo sexto de esta misma segunda parte presenta también las leyes *a priori* de los significados y la estructura del discurso; E. Forment Giral, *Fenomenología descriptiva del lenguaje* (Barcelona,

PPU, 1984), en el tema dedicado a la significación; igualmente A. Schaff, *Introducción a la semántica* (México, FCE, 1966), en la segunda parte del libro hace una exposición bastante exacta del pensamiento husserliano en lo referente al signo y a la realidad del significado, en cuanto ente ideal (pp. 167-178 y 230-251, respectivamente). A pesar de su perspectiva marxista, la relación que hace del pensamiento husserliano se atiene con rigor, en sus citas, a lo que sostienen las *Investigaciones lógicas*.

EL SIGNIFICADO; TEORÍAS CONDUCTTSTAS Y FUNCIONALES

Bajo la denominación de «conductistas y funcionales» se engloban aquí las teorías de aquellos autores para los que el significado guarda relación con el comportamiento humano. Se trata, pues, de una denominación más bien metodológica, adoptada con el fin de unificar de algún modo diversidad de doctrinas en razón del aire de familia que poseen y que las conecta con las tendencias behavioristas de índole norteamericana.

Estas doctrinas centran su atención en los aspectos públicamente observables de la situación de la comunicación lingüística. Ponen, así, de relieve dos consideraciones importantes que les confieren cierto atractivo. La primera de estas dos consideraciones interrelaciona la semántica con la pragmática, pero dando primacía a esta última. Frente a la autonomía del significado, defendida por las tesis realistas, para las que el contenido semántico de las palabras y oraciones es fijo e inalterable, independiente de su uso, se propone ahora un cambio de papeles. Es el uso quien define el significado y es la situación comunicativa distinta la que marca pautas de comportamiento entre los que utilizan el signo lingüístico. La segunda consideración amplía la primera en el sentido de buscar a la semántica un so-

porte científico desde perspectivas empiristas. Para ello, se contempla el uso que hacen los hablantes del código lingüístico a la manera de signo-estímulo al que corresponde según las circunstancias, una respuesta en la conducta humana. Como la psicología ha tenido éxito en explicar ciertos aspectos del comportamiento humano en los términos citados de conexión estímulo-respuesta, se espera conseguir otro tanto en el problema del lenguaje y de su significado.

Desde una perspectiva lingüística, L. Bloomfield ha formulado de la manera más simple estas ideas en su obra *Language*, Londres, George Alien & Unwin, 1935 (*El lenguaje*, Lima, Publicaciones de la Universidad Nacional de San Marcos, 1964). Para este autor, la lengua, en la experiencia y dato sensible, aparece siempre bajo la estructura de un acto individual de habla del que hace un análisis 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:

$$E \longrightarrow R$$

en donde estas letras mayúsculas significan «estímulo» (E) y «reacción» o «respuesta» (R). Tomemos, como ejemplo, la actuación de una persona que llega sedienta a su casa después de un largo paseo. Sobre la mesa de la cocina se halla un vaso repleto de agua fresca. El encuentro con este vaso de agua produce en la persona, 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 modo siguiente:

donde E y R son «acontecimientos prácticos», estímulos y reacciones extralingüísticas, mientras que *e* y *r* son estímulos y reacciones lingüísticas: pongamos que la sensación de sed le entra a nuestra persona del ejemplo en la calle. ¿Qué hace entonces? Penetra en una cafetería, se acerca a un camarero y emite un conjunto de ondas articuladas y sonoras, simbolizadas por la minúscula *r_j*. Tenemos, así, que al estímulo de la sed (E), la persona responde con un acto lingüístico: una preferencia. Pero esta preferencia actúa, a su vez, como estímulo *e₂* para el camarero. En efecto, empujan a éste a tomar un botellín de cerveza fría, por ejemplo, y a dárselo a nuestra persona. Tal acción se simboliza por *J₂* que, a la postre, resulta ser estímulo para la persona que finaliza el proceso con la correspondiente conducta extralingüística de beber la cerveza. Se observa, así, que el acto lingüístico se encuentra instalado entre dos que no lo son. Y las diferencias entre ambos salta 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 nuestra persona a emitir palabras (n), por ejemplo: «¿me puede dar un botellín de cerveza?», que ponen como nuevo estímulo (*ez*) en movimiento al camarero. Éste realiza, para satisfacer dicho estímulo, un conjunto de actos. Este esquema tan simple podría irse complicando cada vez más, introduciendo una tercera o cuarta persona en el diálogo. 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 L. Bloomfield concluye de su análisis que la división del trabajo y, con ella, la obra entera de la sociedad humana son debidas al lenguaje.

Dentro de este visión behaviorista, es obvio que el significado de una forma lingüística puede definirse solamente por la situación en la que el hablante la emite y la respuesta de conducta que provoca en el oyente. Esto resulta expli-

cativamente seductor por la facilidad de comprensión con que se presentan ejemplos como el ya citado. Sin embargo, no sucede lo mismo con su justificación científica, ya que esta definición corre el riesgo de diluirse en la multiplicidad de respuestas posibles o de caer en la pura arbitrariedad y equívocidad. Para que tal cosa no acontezca, deberán cumplirse dos condiciones. La primera consistirá en señalar los rasgos comunes y peculiares de una situación comunicativa, diferenciándolos de los que no lo son. Y la segunda habrá igualmente de señalar también los rasgos comunes y peculiares en que coincidan las respuestas de comportamiento del oyente. Por tanto, a una situación concreta de preferencia lingüística, corresponderá una idéntica respuesta de conducta o, a lo sumo, un número muy pequeño de tales respuestas, so pena —como ya indicamos— de convertir la semántica en algo carente de unidad y, por ello, imposible de sistematizar científicamente.

Estas condiciones no parece que puedan salvarlas ni siquiera las expresiones que, como las imperativas, son las que más favorecen a la concepción bloomfieldeana del lenguaje. Pongamos algunos ejemplos:

1. Venga conmigo a la biblioteca, por favor.
2. Póngame un martini seco.
3. Sosténme esta escalera.

Denominador común de estas preferencias en el que hablar es el propósito de suscitar en el oyente una respuesta que le permita satisfacer el estímulo que le impulsó a emitir las y que, en definitiva, constituirá el significado: que el oyente le acompañe a la biblioteca, que remedie su deseo de beber un martini seco y que le sostenga la escalera para no caerse. La unidad significativa de las expresiones citadas en los ejemplos resulta difícil de precisar, dada la amplitud de conductas que puede adoptar el que escucha. Éste, en efecto, puede reaccionar de muy diversas maneras: proceder como si no hubiera oído nada; rehusar explícitamente llevar a cabo la acción que se le pide; criticar dicha petición; rogar una explicación de las intenciones del hablante; cambial' de tema

Je conversación; cumplir lo que se le indica, etc. ¿Habrá, entonces, tantos significados como respuestas posibles de comportamiento? ¿Habrá propia y específicamente un solo significado correcto y otros de índole anómala?

Por otro lado, se dan en el lenguaje multitud de expresiones en las que quien habla no espera reacción alguna de su interlocutor; amén de todas las oraciones que simplemente enuncian hechos. Así:

1. ¡Qué hermosa catedral!
2. Cervantes escribió *Don Quijote de la Mancha*.

Las dificultades explicativas aumentan cuando se intentan buscar los rasgos relevantes de una situación, en la que una determinada preferencia se emite. ¿Por qué esta preferencia y no otra? ¿Por qué esta respuesta de conducta y no otra? Por muchos rasgos relevantes que se propongan, siempre quedará la incertidumbre de respuesta del interlocutor, dado el número grande de expresiones con sus conductas correspondientes que puede adoptar en una misma situación comunicativa.

Todos los inconvenientes de esta versión bloomfieldeana sencilla del significado pueden, por tanto, reducirse a tres: *a)* se dan preferencias significativas que no provocan reacción alguna en el que escucha; *b)* cuando éstas se producen, pueden diferir entre sí en gran manera y, sin embargo, permanecer inalterado y constante el significado de la expresión; y, *c)* cualquier situación en que el hablante se encuentre no obliga a éste a emitir una preferencia concreta y determinada. Con el fin de obviar estos inconvenientes, los psicólogos y filósofos, que aceptan este enfoque conductista en sus explicaciones semánticas, han elaborado de modo mucho más sofisticado su doctrina. Así, el filósofo Charles Morris y el psicólogo Charles Osgood, por citar a algunos. Dada la influencia que ha ejercido y en razón de ser punto de referencia ineludible para estudios posteriores, vamos seguidamente a exponer los puntos esenciales del pensamiento de Ch. Morris en lo referente a su teoría conductista en tomo al significado.

Ch. Morris y su obra *Signos, lenguaje y conducta*

El pensamiento de Ch. Morris podría considerarse como el desarrollo, dentro de un contexto biológico-conductista, de la proposición hipotética: «si C, entonces R». C sustituiría al conjunto de condiciones *que disponen* a una persona a *responder* ante ellas con un determinado comportamiento, simbolizado por **R**. Se trata, pues, de una estructura más elaborada de E -> **R**, que intenta superar —según ya se ha indicado un poco más arriba— mediante el concepto «disposición para responder» las dificultades en que se ve inmersa la versión conductista sencilla del significado.

Para nuestro propósito particular expositivo, son importantes los tres primeros capítulos de la obra, que versan sobre: «Signos y situaciones de conducta» (cap. I), «Lenguaje y conducta social» (cap. II) y «Modos de significar» (cap. III). Los restantes capítulos son, más bien, aplicación de estos tres primeros a temas concretos, como pueden ser la verdad, los tipos de discurso, el objetivo e importancia de la semiótica o la importancia individual y social de los signos.

El punto de partida de Ch. Morris es la búsqueda de los elementos comunes existentes entre el signo no lingüístico y el signo lingüístico. Con esta finalidad utiliza dos ejemplos. El primero es ya clásico en todas las exposiciones de índole behaviorista. Se trata del ejemplo cuyos protagonistas son la campana, la comida y el perro. Éste, ante la comida, reacciona orgánicamente, se acerca a ella y, con su ingestión, satisface su hambre. Si, al mismo tiempo que realiza estos actos, se hace sonar una campana, ésta llegará a ejercer en el perro la misma función de estímulo que la comida. Y, así, podrá observarse que el perro, al oír la campana, aunque no haya comida o ésta se encuentre oculta, reaccionará de manera similar a cuando ve la comida. El segundo ejemplo está tomado del ámbito de las relaciones sociales. Una persona se dirige a cierta ciudad conduciendo su automóvil por un determinado camino; en el trayecto es detenida por otra persona que le comunica que siguiendo

la dirección que lleva se encontrará en un preciso momento con un corrimiento de tierras. Después de escuchar el mensaje, el conductor del coche en un punto concreto dobla por un camino lateral y toma otra ruta hacia su destino. El mensaje —sonidos articulados— que una persona emitió y que la otra escuchó fueron para ambos «signos sustitutivos» del estímulo real, el corrimiento de tierras. Y obtuvieron, por parte del conductor del vehículo, un comportamiento similar al que adoptaría ante el estímulo de dicho corrimiento de tierras. ¿Cuáles son los elementos comunes que aparecen en estos dos ejemplos? Ambos coinciden en el hecho de que tanto el perro como la persona se comportan de una manera que satisface una necesidad —hambre en un caso y llegada a cierta ciudad en otro—. Para alcanzar, sin embargo, sus objetivos, el hombre y el perro disponen de distintos medios. Y, aunque las reacciones ante el estímulo real no sean exactamente iguales a las que suscite el «signo sustitutivo», todas se dirigen a conseguir el fin inicial propuesto.

A la luz de este análisis, Ch. Morris *formula de manera preliminar* una definición de signo: «Si algo (A) rige la conducta de un organismo hacia un objetivo de forma similar (pero no necesariamente idéntica) a como otra cosa (B) regiría esta misma conducta respecto de aquel objetivo en una situación que fuera observada, en tal caso (A) es un signo» (p. 14). La campana y las palabras del mensaje lingüístico, según esto, son signos porque rigen la conducta tanto del hombre como del perro en la obtención de un fin de antemano fijado —satisfacer el hambre, llegar a la ciudad que se desea— de modo análogo a como lo haría el estímulo de la comida o el del corrimiento de tierras. Toda conducta, en consecuencia, controlada por los «signos» configura la llamada *conducta semiótica*.

Para que esta explicación pase de «preliminar» a «definitiva», Ch. Morris elucida cuatro conceptos implícitos en ella: el de estímulo preparatorio, el de disposición para la respuesta, el de serie de respuestas y, por último, el de familias de conducta. En primer lugar, cualquier estímulo que ejerza influjo sobre la respuesta a otro estímulo es cali-

ficado de «preparatorio». En sus experiencias con ratas, O.H. Mowrer muestra un ejemplo esclarecedor. Una rata, afectada por un shock eléctrico, dará obviamente un salto. Ahora bien, este salto será mucho mayor si previamente al shock eléctrico se hace sonar algo. Este sonido será, por tanto, un «estímulo-preparatorio», ya que influye en la respuesta con que la rata reacciona ante otro estímulo. Esto nos lleva —en segundo lugar— a considerar que el «estímulo-preparatorio» *dispone* a un organismo para responder de cierto modo. Es decir, un organismo, condicionado por determinadas circunstancias adicionales, produce una determinada reacción. Todo estímulo preparatorio, pues, provoca una disposición para responder en un sentido preciso a alguna otra cosa. De aquí derivan los conceptos de «serie de respuestas» y «familia de conductas». «Serie de respuestas» es cualquier serie de respuestas consecutivas, la primera de las cuales tiene origen en un objeto-estímulo y la última acaba consiguiendo el fin que motivó la serie de respuestas. Pongamos un perro y una liebre. La visión de ésta suscita en el perro una serie de comportamientos: la persigue, la mata y, por último, la come, satisfaciendo así su hambre. Tales comportamientos, sin embargo, son sólo posibles cuando ocurren circunstancias adicionales que podrían ser consideradas como estímulos-apoyo. Por ejemplo, el perro no acosará a la liebre si la ve rodeada de animales superiores a él o, más sencillamente, porque esté ahito con la comida que le había preparado el amo. No siente la necesidad del hambre. Y, por tanto, no busca respuesta a dicha necesidad. A cualquier conjunto de serie de respuestas, según la descripción llevada a cabo, corresponderá una «familia de conducta». Así, todas las series de respuestas que comiencen en la liebre y desemboquen en el apresamiento de la misma y en su ingestión para satisfacer la necesidad del hambre, constituirán *la familia de conductas liebre-comida*.

A partir de la clarificación de estos términos, Ch. Morris se cree ya en condiciones de formular una *explicación definitiva de signo*: «Si algo, A, es un estímulo preparatorio que, en ausencia de objetos-estímulo que inician una serie

de respuestas de cierta familia de conductas, origina en algún organismo una disposición para responder dentro de ciertas condiciones, por medio de una serie de respuestas de esta familia de conductas, en tal caso, A es un signo» (p. 17). La campana de nuestro ejemplo o el mensaje lingüístico, pues, son un signo para el perro o para el conductor, respectivamente. Y esto porque disponen al animal para buscar comida en cierto lugar en ausencia del estímulo directo del objeto-comida e, igualmente, al conductor para las series de respuestas que le llevan a evitar un obstáculo en cierto punto del camino, a pesar de que dicho obstáculo no sea un objeto-estímulo en el momento de oír la información.

En coherencia con esta explicación del signo, nuestro autor define después la *interpretación de un signo* como la disposición que éste suscita en el oyente, su *referencia o denotatum* como el objeto al que tiende la acción a la que está dispuesto el oyente, su *significado* como las condiciones de las cuales se puede decir que todo lo que las cumple es una referencia del signo.

La doctrina del significado behaviorista, aun en esta versión sofisticada de Ch. Morris, adolece de graves limitaciones y no parece resolver las objeciones que la versión simple llevaba implícitas consigo. Tres son, a este respecto, los obstáculos que no logra salvar:

Las oraciones declarativas

El signo, en cuanto estímulo-preparatorio que dispone al oyente para una respuesta concreta, puede explicar desde el punto de vista empirista oraciones de índole imperativo. Deja, en cambio, fuera de toda explicación las oraciones de tipo descriptivo o declarativo. ¿Qué disposiciones semánticamente importantes se producen en el oyente, cuando la expresión no busca en éste respuesta alguna? Así: «Madrid es la capital de España» tiene un significado concreto y preciso. Sin embargo, nadie piensa que disponga a alguien para «reaccionar de algún modo». Y, si hubiese

cierta reacción, no sería tan relevante como para marcar pautas de orden semántico.

Las condiciones de verdad del signo lingüístico

La disposición a dar un determinado tipo de respuesta, ante ciertas expresiones, queda por otra parte en repetidas ocasiones a merced de su validez veritativa respecto a la persona que escucha. Si ésta no cree en la veracidad de la información, difícilmente responderá según la disposición que en ella pretende provocar el estímulo preparatorio. Igual sucederá si de antemano el que escucha conoce el contenido de la noticia que se le ofrece. En última instancia, existen en el lenguaje multitud de expresiones a las que no pueden atribuirse respuestas coincidentes de conducta, en dependencia de las situaciones empíricas observables.

Inconvenientes del concepto «disposición para»

Una doctrina behaviorista del significado, para ser adecuada, debería dar explicación de la constancia e inalterabilidad del sentido de las expresiones. Éstas no parecen tener necesidad, para ello, de estar supeditadas a disposición alguna de respuesta en el oyente. El significado se presenta, más bien, independiente en sí mismo. El que « $2 + 2 = 4$ » posea significado, igual que todas las oraciones declarativas, citadas en el apartado *a*), no guarda relación alguna —a no ser circunstancial— con la conducta de los hablantes.

Además, aún en situaciones ideales, favorables a la explicación behaviorista, resulta complicado precisar cuál puede ser esa «disposición para responder» provocada por el estímulo preparatorio, dada la multiplicidad de opciones que, en su conducta, puede adoptar el oyente. ¿Cuál de tales conductas debe ser la esperada o la que regularmente hubiera de acontecer? Así, por ejemplo, si un joven, en una reunión familiar, dice a su hermana: «tengo un botón des-

cosido en la camisa»; ¿para qué respuesta dispone la expresión? Nos encontramos con toda una gama de posibilidades: desde el «déjame que te lo cosa» hasta «pues cóselo tú», pasando por las intermedias, «ponte otra camisa», «dile a mamá que te lo cosa» o «déjame en paz con tus problemas». Un significado idéntico supone la misma referencia y ésta, a su vez, disposiciones iguales para comportamientos dirigidos a la satisfacción del estímulo preparatorio. Pero esto no parece que suceda con claridad en el lenguaje.

Por otra parte, Ch. Morris, insistiendo en sus ideas behavioristas, ha querido caracterizar las particularidades de los diversos tipos de discurso. Con este fin, hace una clasificación en la que propone, como criterios, *los modos de designación* y el *propósito* con que el hablante se expresa. Según tales criterios, el hablante puede designar los mismos objetos, pero con propósitos diversos: informativo, valorativo, evocativo y sistemático, dando como resultado entonces cada uno de ellos un tipo de discurso particular. Así, el propósito informativo, cuando sus componentes son descriptores, configura el discurso científico; cuando sus componentes son evaluadores, el discurso místico; cuando sus componentes son prescriptores, el discurso tecnológico; y, por último, cuando sus componentes son formadores, el discurso lógico-matemático.

La obra de Ch. Morris, más que una teoría científica, ofrece un programa de semiótica que todavía está lejos de alcanzar una elaboración sistemática que dé explicación completa de los elementos semánticos más importantes. El mismo Ch. Morris lo reconoce así cuando afirma: «el presente estudio está basado en la convicción de que una ciencia de los signos *puede desarrollarse* con el máximo provecho sobre una base biológica, y específicamente dentro del marco de la *ciencia de la conducta*» (p. 8), y «con ello, [...] pretendemos *sugerir un programa* dentro del cual la terminología del lingüista pueda basarse en los términos de la semiótica» (p. 242). Claro está que la semiótica a la que nuestro autor se refiere es la de índole behaviorista.

Desarrollo posterior del programa propuesto por Ch. Morris ha sido llevado a cabo por diversos autores. En primer lugar, tenemos a B.F. Skinner con su obra *Verbal Behavior*, Nueva York, 1957. En ella parte también del modelo de experimentos simples, similares a los de Ch. Morris. Sin embargo, en ellos interpreta el comportamiento lingüístico como un comportamiento instrumental. Según B.F. Skinner, un *estímulo* será un objeto físico o un acontecimiento que provoca regularmente ciertas respuestas. Y, por el contrario, una *respuesta* es un comportamiento que sigue regularmente a determinados estímulos. A estos conceptos fundamentales se añaden otros, especialmente los llamados *operantes*. Se trata de modos de comportamiento en los que no es posible observar un estímulo que actúe directamente. La obra de B.F. Skinner no ha logrado superar las críticas que le han sido hechas, de modo particular por N. Chomsky y G.A. Miller en su artículo «Finite state languages», aparecido en *Information and Control*, 1 (1958), 91-112, reimpreso en *Readings in Mathematical Psychology* por R.D. Luce, R.R. Bush y E. Galanter (eds.), Nueva York, I. Wiley, 1965. Estas críticas afectan, sobre todo, a los términos empleados por B.F. Skinner, tachados o bien de confusos y no definidos con precisión científica, o bien incapaces de abarcar los comportamientos lingüísticos más relevantes.

También, en segundo lugar, autores como H.P. Grice y D.M. Armstrong han intentado dar una visión completa y elaborada del programa morrisiano. Así, H.P. Grice elabora la llamada «teoría causal del significado». La esencia de esta teoría consiste en afirmar que el lenguaje, nuestras preferencias, gozan de significado en tanto en cuanto pretenden *causar* en el que escucha una cierta respuesta por medio del *reconocimiento de la intención* del que habla. Quien últimamente ha perfilado, sistematizado y expuesto de modo más completo las ideas conductistas ha sido Jonathan Bennet en su libro *Linguistic Behaviour* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976). Son significativos, especialmente, los capítulos 5 y 8, en donde presenta las condiciones suficientes para que haya significado y exami-

na los elementos constitutivos del lenguaje y su estructura, respectivamente. Parece, sin embargo, que todos los intentos de explicar satisfactoriamente el significado, desde perspectivas conductistas, están abocados al fracaso por su incapacidad para solventar las dificultades que Ch. Morris no logró superar.

Pensador que merece particular atención por la importancia de su influjo posterior y por la primacía que concede a la pragmática sobre la semántica y la sintaxis es, sin duda alguna, Ludwig Wittgenstein. De él ha sido ya examinada su teoría «pictórica» o «figurista» del significado, que corresponde al período de su *Tractatus Logico-Philosophicus*. Toca, ahora, hacer relectura de su teoría semántica del «uso» que expone, de modo especial, en sus *Investigaciones filosóficas*.

La filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*

Una vez escrito el *Tractatus*, L. Wittgenstein abandona durante un largo tiempo sus intereses filosóficos, aunque mantiene relaciones con el grupo de profesores componentes del Círculo de Viena. Superada su crisis, vuelve en 1929 a Cambridge donde presenta como tesis doctoral el mismo *Tractatus*, ya internamente conocido y apreciado y en 1930 es nombrado profesor asociado en el Trinity College. Es en esta década cuando va haciendo evolucionar su pensamiento desde las posturas realistas del *Tractatus* hasta las pragmáticas, más de acuerdo con la visión naturalista del lenguaje. Expresión de esta evolución serán sus escritos *Philosophische Bemerkungen (Observaciones filosóficas)*, que se publicará en 1964 y *Philosophische Grammatik*, que también se publicará mucho más tarde, en 1969. En estas obras aparece ya una retractación de las tesis ontológicas más importantes del *Tractatus*. Durante los cursos 1934 y 1935, sus alumnos dispusieron de apuntes que circulaban en dos colecciones de notas, una en carpeta azul y otra en carpeta marrón. Tales apuntes fueron editados, después de

la muerte de L. Wittgenstein, y han sido traducidos al español bajo el título de *Cuadernos azul y marrón* (Madrid, Tecnos, 1968). En ellos el lenguaje es ya visto plenamente desde una óptica pragmática y naturalista. Por el año 1935, después de un viaje por la Unión Soviética, comienza a elaborar su concepción nueva del lenguaje, que terminará en 1949, constituyendo la obra más importante de lo que se ha dado en llamar —no muy exactamente— el segundo Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*. Con posterioridad a su muerte, los albaceas literarios han publicado muchas de sus notas manuscritas, como sus *Remarks on the Foundations of Mathematics (Observaciones acerca de los fundamentos de las matemáticas)*, escritas en 1956 y publicadas en 1964; los *Zettel*, escritos en su mayor parte entre los años 1945 a 1948 y editados en 1967. También el *Prototractatus*, versión primitiva del *Tractatus*, editado en 1971. Por último, existe, además, algún material de menor importancia en curso de publicación.

La obra «Investigaciones filosóficas»

El hilo conductor de toda la trayectoria filosófica del pensador austríaco está constituido, fundamentalmente, por su concepción de la filosofía como actividad elucidadora de problemas y por la consideración de que es en el lenguaje donde dichos problemas aparecen y se complican. Una vez acabado el *Tractatus*, L. Wittgenstein comienza a dudar de que las tesis que defiende, en tomo al lenguaje, sean las correctas. Así, en sus *Investigaciones filosóficas*, en páginas del prefacio nos encontramos con esta afirmación: «Desde que empecé de nuevo a ocuparme de la filosofía —hace dieciséis años— me he visto obligado a reconocer graves errores en lo que escribí en aquel primer libro». Este primer libro no es otro que el *Tractatus* y los *graves errores* a los que alude son el método utilizado y la concepción especular del lenguaje. En efecto, el *Tractatus* sigue el método de construcción teórica tradicional, aunque al final tenga que abandonar la escalera construida. Método este

que debe ser repudiado y sustituido por otro que podría ser descrito como de «índole dialéctica». La concepción especular del lenguaje debe, a su vez, reemplazarse por la naturalista, dado que el ámbito ontológico no es posible descubrirlo mediante el análisis de las formas lógicas. 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 campo 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.

La especulación de L. Wittgenstein sobre el lenguaje en las *Investigaciones filosóficas* abarca directamente, en esta obra, los párrafos 1-108, 198-242, 316-427, 491-553 y, por último, 654-693, por lo que atañe a la primera parte —dividida, como es sabido, en párrafos—. En la segunda parte, desde la página 216 hasta la 232 se habla de nuevo del significado, pero aquí en relación con los sentimientos, con las experiencias internas y con la verdad.

Intentaremos ahora dar una visión de conjunto en la que aparezcan las ideas más importantes que L. Wittgenstein defiende en torno al lenguaje y el significado en los textos citados.

El lenguaje como una forma de juego (§ 1-23)

En su elucubración, L. Wittgenstein toma como punto de partida una cita agustiniana de *Las confesiones*, I, 8, en la que se describe la denominación de los objetos mediante palabras-nombre. íntimamente unida a la denominación se encuentra también en este pasaje de san Agustín la suposición de que el significado de una palabra se obtiene sólo por «ostensión». El significado de «silla», por ejemplo, es aquello que este término «ostende»: el objeto *silla*.

La interpretación de este texto agustiniano llevada a cabo por L. Wittgenstein le conduce a representar un lenguaje

primitivo en el que se verifique la comunicación humana teniendo como elementos constitutivos la denominación y la ostensión. Supongamos, así, que se está construyendo una casa. Desde el andamio, el albañil grita a su peón: «ladrillos». ¿Qué sucede entonces? Sucede que el peón, ante la palabra escuchada, realiza un conjunto de acciones: llena con ciertos objetos su carretilla, los acarrea hasta debajo del andamio y, luego, se los iza a su jefe. Tal sistema comunicativo, cuyos instrumentos son palabras del tipo «ladrillos», «arena», «cemento», «cal», puede ser considerado, por quien lo observa, como completo y cerrado en sí mismo y será útil solamente para la comunicación en el contexto de la actividad descrita. Para otros contextos, habrá que proceder con distintos y diversos términos, pero de forma análoga. Por este motivo, el aprendizaje de una lengua consistirá, más que en una enseñanza teórica, en un adiestramiento práctico de lo que debe hacerse al escuchar determinada expresión lingüística. Así, la configuración de cada contexto se verifica de modo muy similar a lo que acontece en un juego. Hay juegos que recibimos por tradición, pero hay otros que nos inventamos. ¿Cuál es su denominador común? ¿En virtud de qué un juego se constituye en «juego»? Fundamentalmente, un juego consiste en sus reglas. Un juego puede o no jugarse según los deseos de cada uno. Pero quien acepta jugarlo, deberá someterse en todo momento a las normas que lo rigen y, en consecuencia, se verá obligado a realizar, en conformidad con dichas normas, múltiples acciones. Según estas ideas, el lenguaje es concebido por L. Wittgenstein como una actividad natural que se ejercita en forma de juegos. Existen innumerables «juegos lingüísticos», de los cuales el de la «denominación» es el más simple y primitivo. Con la expresión de «juego lingüístico» el pensador austríaco quiere poner en evidencia que el hecho de hablar un lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida. En el párrafo 23 de sus *Investigaciones filosóficas* se ofrecen algunos de los innumerables «juegos lingüísticos» que constituyen el lenguaje: el de ordenar y actuar según lo ordenado; el de describir los aspectos o dimensiones de una cosa; el de realizar diseños

basados en una descripción; el de relatar un acontecimiento; el de conjeturar o predecir el futuro; el de elaborar una hipótesis y someterla a prueba; el de representar resultados de un experimento mediante tablas y diagramas; el de inventar una historia y leerla a otros; el de recitar en el teatro; el de cantar; el de proponer adivinanzas; el de resolver problemas de aritmética aplicada; el de traducir textos de una lengua a otra; el de pedir, dar gracias, maldecir, saludar y orar.

Norman Malcolm señala en su «Recuerdo de L. Wittgenstein» (cfr. J. Ferrater Mora *et al*, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966, p. 69) que la idea de «juego», aplicada al lenguaje, se le ocurrió al pensador austríaco un día que pasó por un campo en donde se estaba jugando al fútbol. Por otra parte, esta idea de «juego» fue desarrollándose paulatinamente en sus escritos. Así, en el *Cuaderno azul* habla con frecuencia de las diferentes formas de lenguaje y la comparación de éste con un «juego» aparece, más bien, como de índole metodológica. En el *Cuaderno marrón*, en cambio, preanuncia de manera más clara lo que va a sostener con mayor detalle en las *Investigaciones filosóficas*. Concibe ya los múltiples juegos de lenguaje, de los que analiza cerca de ochenta, como sistemas completos de comunicación cuyo aprendizaje se realiza mediante el adiestramiento en el uso de las normas que los rigen. Y que, por supuesto, imponen una conducta, una *forma de vida*. Mientras que en las *Philosophische Bemerkungen (Observaciones filosóficas)*, Oxford, Basil Blackwell, 1964, no se trae a colación para nada a los juegos de lenguaje, no sucede así en la *Philosophische Grammatik*, Oxford, Basil Blackwell, 1969. Aquí, en efecto, se dedica todo un capítulo a las analogías existentes entre la aritmética y el ajedrez, atendiendo con mayor extensión, después, a los «usos» no matemáticos del lenguaje.

De modo similar a como acontece en los juegos, cuyo número no puede fijarse ni permanecer constante a través del tiempo, los usos del lenguaje no se establecen de una vez para siempre, sino que van apareciendo nuevas formas de los mismos mientras que otras desaparecen o caen en «desuso».

Con el fin de hacer una descripción del lenguaje, como juego, de manera más gráfica y patente, L. Wittgenstein utiliza varias metáforas o comparaciones, entre las que conviene destacar tres: una caja de herramientas, la cabina de una locomotora y las calles de una vieja ciudad.

En el párrafo 11 de *Investigaciones filosóficas* se dice: «piensa en los utensilios que se encuentran en una caja de herramientas: un martillo, unas tenazas, una siena, un destornillador, cola de pegar, una regla, clavos y tornillos. Las funciones de las palabras son tan diferentes, cuanto diferentes son las funciones de las citadas herramientas. Mediante un entrenamiento adecuado, el obrero aprende a utilizar estos instrumentos de trabajo, cuyo orden de colocación en la caja no corresponde con el de su uso. Igual que el obrero, quien habla, para aprender a comunicarse con los demás, deberá adquirir destreza en el ejercicio de los diversos usos de las palabras en sus contextos respectivos».

Siguiendo esta misma línea pragmática, aparece la metáfora de la cabina de una locomotora. El maquinista encuentra en ella diferentes registros, cada uno con una función propia, y unas normas para su manejo. De acuerdo con éstas acelera o aminora la velocidad, enciende luces, lanza pitidos de advertencia en los momentos oportunos, frena, etc. Como en la caja de herramientas, se explica también aquí gráficamente la multiplicidad de funciones o usos de los instrumentos que el maquinista maneja y se la compara con la actividad lingüística sin número en que se ejercita el hablante.

En el párrafo 18, L. Wittgenstein propone una comparación que es, sin duda alguna, desde el punto de vista literario la menos prosaica de todas: «Nuestro lenguaje —afirma— puede ser considerado como una vieja ciudad: un dédalo de callejuelas y de plazas, de casas antiguas y nuevas, de edificios modernos que se han ido construyendo con el paso del tiempo. El conjunto de esta ciudad está así formado por su parte vieja y por arrabales con calles amplias, bien trazadas simétricamente». En este caso nuestro pensador quiere poner de relieve la naturaleza integral del lenguaje, donde cabe distinguir el lenguaje ordinario o vulgar

de estructura complicada, como las calles y barrios viejos, y el lenguaje científico, de trazos más regulares, más sencillos y simétricos, semejantes a los edificios y arrabales modernos de la ciudad propuesta en la comparación. En efecto, el uso ordinario del lenguaje se rige por reglas muy diversas de las que rigen el discurso científico. Y, en definitiva, el estudio del lenguaje debe abarcar todos estos «usos diferentes» de la comunicación lingüística humana.

Como puede observarse, el último Wittgenstein se caracteriza por una profunda conversión —si así puede hablarse— al horizonte antropocéntrico en el que lo más importante es la conducta, la pragmática que ahora prima, según ya se ha indicado, sobre la sintaxis y la semántica. Por otra parte, los discípulos de L. Wittgenstein se han preocupado de desarrollar ciertos «juegos de lenguaje». A título ilustrativo, sólo por citar a alguno de estos discípulos, vemos que S. Toulmin ha intentado descubrir las reglas que siguen los juegos lingüísticos que configuran la ciencia o el razonamiento ético (cf. Stephen E. Toulmin, *The Philosophy of Science*, Londres, Hutchinson University Library, 1953, y *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950. De esta última obra hay versión castellana con el título *El puesto de la razón en ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964. La traducción se debe a I.F. Atiza).

El «uso» de las palabras como teoría del significado

El «uso» como teoría del significado lo plasma L. Wittgenstein de manera indubitable en el párrafo 43 de sus *Investigaciones filosóficas* al afirmar: «En una amplia clase de casos —aunque no en todos— en los que empleamos el término significado puede éste definirse así: *el significado de una palabra es el uso que de ella se hace en el lenguaje*». Lo mismo se aplica también a la oración: «la oración ha de ser vista como *un instrumento*, y su sentido como *su empleo*» (párrafo 421). Esta tesis central del último pensamiento wittgensteiniano rechaza la noción de significado como corres-

pondencia entre nombre y objeto (*Bedeutung*) y entre estructuras preposicionales y estructuras de la realidad (*Sinn*). Y, en consecuencia, desmantela la doctrina del atomismo lógico del *Tractatus* e invalida su propósito de construir un lenguaje ideal perfecto. A ello contribuye el análisis que realiza en los párrafos 47 y 48 de los conceptos «simple» y «compuesto» y de sus correlatos ontológicos «objeto» y «hecho atómico». Así, en el párrafo 48 introduce un juego de lenguaje en el que propone el ejemplo de nueve cuadrados, cada uno de los cuales posee un determinado color. Si ponemos una letra en vez de cada uno de los cuadrados, compondríamos con ellas diferentes frases. En tal caso, cada cuadrado sería un «elemento simple», un «objeto simple», apto para poder combinarse con otro y formar un *compuesto* —hecho atómico del *Tractatus*—. ¿Pero son tales cuadrados realmente «simples»? La respuesta es negativa, por lo menos para determinadas circunstancias en las que aparecen como algo «compuesto» en sí: un cuadrado consta de ángulos, forma, color, etc. Todo depende del juego de lenguaje o contexto en el que lo simple es sencillamente una función o un uso dentro de una situación dada. Por otra parte, el «objeto» es algo «innecesario». En efecto, «se podría decir: si todo aquello que llamamos *ser* y *no ser* consiste en el *subsistir* y en el «o *subsistir de conexiones entre los elementos*, no tiene sentido alguno hablar del *ser* o del *no ser* de un elemento; así como tampoco tiene sentido hablar de la *destrucción* de un elemento, si todo lo que llamamos "destruir" consiste en la separación de elementos» (párrafo 50). Esto puede ilustrarse con el ejemplo del párrafo 293 del juego de los escarabajos dentro de una caja vacía, que no añaden nada al ser de la caja vacía en cuanto tal ser. Supongamos que alguien diga que, de ahora en adelante, se da una cosa que va a ejercer de «metro-patrón» y que se guarda en París. No tiene por qué afirmar ni negar en su expresión que la citada cosa posea la *propiedad metro*. Sólo se indica *el uso* que de la misma se lleva a cabo, la de medir según una unidad en conformidad con la convención adoptada en una situación precisa o «juego» (párrafo 50). Se trata, pues, solamente de un *modo de representar* y no de *captar la esencia de lo representado*.

«Fuera del uso —repetía L. Wittgenstein a sus discípulos— un signo en sí está muerto. El signo vive únicamente en el uso... El uso es como su respiración» (párrafo 432). En lugar del dogmático «el significado de un enunciado es el método de su verificación», procedente del neopositivismo lógico, ahora, por obra y gracia de la nueva filosofía, se proclama: «no *preguntéis nunca por el significado; preguntad por el uso*» (J.O. Urmson, *El análisis filosófico*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 210). Nuestro pensador austriaco reconoce, como suyo, este modo de proceder al señalar en una conferencia: «Lo que yo doy es la morfología del uso de una expresión. Muestro que tiene tipos de usos en los que ni por asomo habíais pensado. En filosofía uno se siente forzado a mirar un concepto de modo determinado. Lo que hago es sugerir, o incluso inventar otros modos de mirarlo. Sugiero posibilidades en las que no habíais pensado previamente. Creíais que había una posibilidad o a lo sumo únicamente dos. Pero os hice pensar en otras. Es más, os hice ver que era absurdo confiar que el concepto se conformara a posibilidades tan estrechas. De este modo vuestro calambre mental desaparece y quedáis libres para inspeccionar el campo de uso de la expresión y para describir los diferentes tipos de uso de ella» (Norman Malcolm, «Recuerdo de L. Wittgenstein», en *Las filosofías de L. Wittgenstein*, p. 59). Con esta postura, desmantelado el atomismo lógico e invalidado el ideal del «lenguaje perfecto», se descarta igualmente cualquier teoría denotacionista o referencial del significado. El «uso» tiene prioridad sobre el *nombrar*, *denotar*, o *definir*. Y, por consiguiente, no tiene objeto defender esencialismo o univocismo lingüístico alguno.

En un *juego* son imprescindibles las *reglas*, en conformidad con las cuales se hace uso de las piezas. De forma similar, en los innumerables juegos que constituyen el lenguaje, el uso de las palabras —piezas del juego— viene también regido por reglas. Una misma palabra, una misma oración, en contextos diferentes, puede cobrar significados diversos según sean las reglas que norman su «uso correcto» en tales circunstancias. Las reglas, por ello, ayudan a aprender a jugar un juego determinado, y su aprendizaje se

realiza mediante la repetición de ejemplos. Tal repetición nos hace recordar la «recursividad» de la gramática generativa chomskiana. La obediencia a una regla es una práctica o costumbre que se adquiere, no algo que se derive de un único hombre o que se dé de una vez para siempre. Las reglas, por tanto, marcan, por un lado, la uniformidad y, por otro lado, la diversidad de conductas, de «uso», en razón de cada juego lingüístico diferente. Ahora bien, ¿a qué «uso» se refiere L. Wittgenstein? Las *Investigaciones filosóficas* no dan, a este respecto, un criterio fijo y clarificador. Más bien lo dejan todo en una sutil ambigüedad.' Y esto porque existen tres clases de usos lingüísticos: el cotidiano, el válido y el regulado.

En primer lugar, nos encontramos con el uso *cotidiano*, también denominado *común*, *ordinario* y *coloquial* que es objeto del análisis que, influidos por L. Wittgenstein, ejercen los pensadores de Oxford. Se trata, aquí, de un uso *normal* de las palabras, cuya *normalidad* viene dada por el contexto o «juego» dentro del que se utilizan. Así, en un contexto *cotidiano* no se acostumbra a designar al agua mediante su fórmula de composición H₂O. Y, sin embargo, esto resulta *normal* en un lenguaje «científico». Tendríamos, entonces, que el lenguaje *cotidiano* se nos revelaría como una suerte de paradigma o modelo al cual se habría de acudir siempre para explicar los demás tipos de lenguaje. Y, según el cual, serían solventados todos los problemas filosóficos. Por ello, conviene no caer en el error de pensar que el análisis oxoniense desprecie otros usos diferentes del *cotidiano* o *común*.

Otra posible acepción del término *uso*, en segundo lugar, se determina en razón de su *validez*. Ésta resulta posible sólo si se fijan los criterios o reglas en virtud de las cuales las palabras y oraciones *valen* para ser utilizadas en un «juego lingüístico» y *no valen* para ser utilizadas en otro. Por este motivo, en tercer lugar, este uso *válido* se halla íntimamente unido al *regulado* o *normado*. El lenguaje, en este caso, goza de significado por someterse a ciertas *normas* o *reglas*. Suele afirmarse, por ello, que Oxford representa la filosofía del lenguaje que especifica las normas o

reglas que rigen cada uno de los diferentes juegos lingüísticos: el científico, el religioso, el metafísico, etc. No obstante, el cúmulo mayor de consideraciones recae sobre el *uso cotidiano* por ser éste el primero y más fundamental de todos, al cual hay que acudir —según ya se ha indicado— para explicar cualquier semántica. Además, porque en él están contenidas las experiencias del mundo, captadas por multitud de generaciones.

Algunas conclusiones

Estas ideas centrales de las *Investigaciones filosóficas* en torno al lenguaje y al significado conducen a establecer, entre otras, algunas conclusiones que afectan a la gramática, al quehacer filosófico y al tema de la verdad.

Respecto a la gramática, L. Wittgenstein afirma: «Nuestra investigación es gramatical y aclara nuestros problemas eliminando malentendidos que se refieren al uso de las palabras, causados por algunas analogías entre formas de expresión en diferentes regiones del lenguaje» (párrafo 90). La gramática filosófica, pues, proyectada por nuestro pensador tiene como objetivo estudiar las reglas y criterios para el uso correcto de las palabras. Tal gramática, por tanto, carece de propósitos metafísicos y ni siquiera se presenta con carácter normativo, ya que no permite afirmar nada sobre la realidad ni prescribe cómo deben usarse las expresiones, sino que estudia, más bien, *cómo se usan de hecho*. En su *Philosophische Grammatik* (pp. 184 y 497) afirma que sin reglas una palabra ya no gozaría de significado y, si se cambian las reglas, lo pierde o, cuando menos, lo modifica. Además, las reglas no pueden ser refutadas y, por este motivo, el problema de su corrección o arbitrariedad no se plantea. A este respecto, A. Kenny, en su obra *Wittgenstein* (Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 156), indica: «si usted sigue reglas gramaticales distintas de tales y cuales, esto no significa que usted esté equivocado; no, está usted hablando de otra cosa. Las reglas son tan arbitrarias y tan necesarias como el lenguaje».

\$F;j
C /
.H;j
rf<i

Igual que hizo en el *Tractatus*, L. Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* se fija, como tarea, cuestionar las preguntas que afectan al hombre y que parecen insolubles, descubrir los límites del sentido y señalar con precisión lo que puede y no puede decirse. Pero mientras el *Tractatus* solventaba los dos problemas últimos merced a un criterio referencial de significado bien definido, en sus *Investigaciones*, al concebir el lenguaje como «juego», no hablará ya de «el límite», sino de los «límites» del lenguaje. Ya que, ahora, no se dan criterios semánticos absolutos, ni carencias de significado, sino únicamente «usos» de las palabras en cada juego lingüístico. Cada juego lingüístico posee sus propios límites, traza su propia frontera. «Decir esta combinación de palabras carece de sentido es tanto como excluir de la esfera del lenguaje a dicha combinación y poner límites al dominio del lenguaje. Pueden, sin embargo, trazarse límites por distintos tipos de razones. Si rodeo un área con una verja, una línea o de alguna otra manera, puedo hacerlo con el propósito de evitar que alguien entre o salga; pero también puede tratarse de un juego, cuyos jugadores deban saltar por encima del límite; o puede mostrar dónde termina la propiedad de un hombre y dónde comienza la de otro, y así sucesivamente. Por tanto, trazando una línea divisoria no digo para qué la trazo» (párrafo 499). Este pasaje esclarece en gran medida la filosofía última de L. Wittgenstein. Aunque en él califique, como en el *Tractatus*, a las proposiciones metafísicas de «carentes de significado», sin embargo aquí, al trazar una línea divisoria entre el «juego metafísico» y otros tipos de «juego», se advierte que no intenta eliminar la metafísica ni acabar con toda la filosofía. En los «juegos lingüísticos» no se da «significado referencial» —en este aspecto todos ellos carecen de sentido— sino *usos de hecho*. En consecuencia, con el «uso» como criterio de significación se intenta también elucidar en qué consiste el quehacer filosófico y cuáles son sus objetivos, que es una de las cuestiones —la primera entre las indicadas más arriba— sobre las que versó el *Tractatus*. Para las *Investigaciones*, dicho quehacer estriba en la comprensión de la naturaleza y funcionamiento de cada juego

lingüístico, ya que todos los problemas filosóficos surgen principalmente de confundir las reglas de un juego lingüístico con las de otro. «La filosofía —nos dirá ahora L. Wittgenstein— es una lucha contra el embrujamiento que el lenguaje ejerce en el entendimiento humano» (párrafo 109). En otras ocasiones nos habla de que el lenguaje produce una suerte de «espasmos o calambres mentales» que pueden ser comparados a una aflicción intelectual o, incluso, a cierto tipo de enfermedad de la mente (párrafo 133 y 255). Los problemas filosóficos acaban todos adoptando la forma: «no sé por dónde voy» (párrafo 123), y revelan en el hombre una actitud de perplejidad, muy similar a la de los niños cuando interrogan sobre los porqués de las cosas. Esto no quiere decir que los problemas filosóficos sean problemas puramente lingüísticos, sino que simplemente se constata el hecho de que «aparecen, se agrandan y complican en el lenguaje». Por ello, deben ser solventados mediante un *análisis clarificador de cada juego lingüístico*. La filosofía, así, tiene por misión *hacemos ver la cuestión*, pero sin pretensión de explicar, inferir ni deducir nada. *Pone en evidencia* las situaciones aporéticas en las que, con frecuencia, cae la mente por su tendencia a pensar, por ejemplo, que hay algo que puede llamarse «la realidad» o a juzgar que existen caracteres comunes a las cosas o a olvidar por qué usamos ciertos conceptos.

De este modo, el filósofo pasa a ser considerado como un *terapeuta* de la mente que enseña a ésta a clarificar y diluir las cuestiones y paradojas que constituyen la filosofía mediante el análisis de los usos de las palabras en sus respectivos juegos lingüísticos. En filosofía no hay nada oculto; los datos de cada problema están en nuestras manos y se refieren a conceptos que, fuera de la filosofía, dominamos a la perfección. Preguntar, a título ilustrativo, qué hora es, no causa perplejidades. Pero inquirir acerca de la naturaleza del tiempo nos confunde. Trasladamos a otra ciudad no nos sume en paradojas abismales. Pero meditar sobre la naturaleza del espacio nos coloca en un laberinto del que parece no podemos salir. Y, sin embargo, se da una salida: es la que consiste en liberarse de la superstición de

que existe un laberinto. La filosofía enseña a «la mosca cómo salir de la botella» por medio del análisis clarificador del lenguaje (párrafo 309). Al contrario de lo que pensaba el L. Wittgenstein del *Tractatus*, el de las *Investigaciones* creía que las cuestiones filosóficas sí tienen significado. Pero tal significado proviene de las reglas que rigen los «usos» de las palabras en los diferentes y múltiples juegos que constituyen el lenguaje.

Con esta visión del quehacer filosófico y lingüístico, el tema de la verdad se replantea, al menos, en lo que respecta a su contenido tradicional en cuanto adecuación de la mente con las cosas. ¿En qué consistirá, ahora, la verdad, si todo se reduce a análisis clarificador de juegos de lenguaje? Lo característico de un juego —según ya se ha indicado— es que nunca puede ser refutado. Se juega a esto o a aquello; se juega o no se juega. Y cuanto no caiga dentro del ámbito de un juego determinado, no tiene sentido preguntarse por ello. Todo lo que, por ejemplo, se ubique fuera del tablero del ajedrez, carece de significado para los ajedrecistas. Por tanto, se constata primeramente que la verdad se relativiza y que sólo será lícito hablar de ella dentro de los límites fijados para cada juego. Pero —lo que es más grave— en segundo lugar y dentro de dichos límites, ¿cómo habrá de ser definida la verdad si en un juego no cabe hablar de «objetividad o realidad» con la que se adecúen las aseveraciones de la mente? Queda sólo, como vía de solución, la de identificar la verdad con la «corrección de las jugadas» en cuanto éstas se someten a las reglas preestablecidas. La verdad, entonces, tal como la concebimos incluso en el uso de nuestro lenguaje cotidiano no tiene sitio donde poder ubicarla en la problemática filosófica. Debe ser descartada de nuestras preocupaciones intelectuales y ser considerada como cierto espejismo o como cierta pretensión de la mente, imposible de ser alcanzada. Se hace borrón y cuenta nueva de la filosofía y de los filósofos, «amigos y amantes de la sabiduría que consiste en la posesión de la verdad». El «amicus Plato, sed magis amica veritas» pasa al desván de los trastos viejos e inservibles. Todo queda reducido a jugar mejor o peor un juego; a ser más o

menos diestro en el manejo de las reglas que rigen la conducta comunicativa y sus «juegos de lenguaje».

La orientación wittgensteiniana de la filosofía y del lenguaje ha sido continuada por sus discípulos o por aquellos que, sin haber disfrutado de sus clases, han recibido el influjo de las ideas expuestas en las mismas. Así, se ha pretendido descubrir o fijar, según los casos, las reglas que rigen los juegos más importantes de los diversos lenguajes filosóficos: el científico, el metafísico, el ético. En este último piénsese, por ejemplo, en la obra ya citada de S. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*. Con cierto aire de familia wittgensteiniana, pero en directa dependencia con el neopositivismo lógico y más directamente con la obra de A.J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica*, se encuentra la concepción del significado en su dimensión emotiva y ética de Charles Leslie Stevenson. Tal concepción tuvo gran difusión en la década de la posguerra. A ella, por este motivo, dedicamos las páginas siguientes.

Teoría del significado en la obra de Ch.L. Stevenson

La aceptación por parte de muchos filósofos del principio de verificabilidad comportaba la pérdida de significado de las proposiciones no sólo metafísicas, estéticas o religiosas, sino también, y de modo muy particular, de las éticas. No es de extrañar, por ello, que el neopositivismo lógico, fautor y defensor de dicho principio, fuese considerado como origen de la mayoría de los males morales que sufre la sociedad de nuestro siglo. Ni de que se levantasen en contra suya las voces airadas de las corrientes de pensamiento más conservadoras. A este propósito, fue muy comentado el llamamiento que la Sociedad Aristotélica inglesa hizo a los neopositivistas para que abandonaran sus tesis corrosivas de los valores éticos y retomaran a la moral tradicional. Ocurría esto pocos años después de la publicación del libro de A.J. Ayer *Lenguaje, verdad y lógica*, ya citado anteriormente, en el que se aplicaba el principio de verificabilidad a las proposiciones éticas de la manera más

brutal. Dentro de este marco polémico, y a favor de la postura adoptada por A.J. Ayer, se pronunció el estadounidense Ch. Leslie Stevenson. En los dos años anteriores al comienzo de la segunda guerra mundial, este pensador expuso en tres ensayos lo que más tarde configuraría el núcleo central de su libro *Ethics and Language*, Nueva Haven, Yale University Press, 1954, cuya versión castellana realizó Eduardo A. Rabossi y publicó, bajo el título de *Ética y lenguaje*, la Editorial Paidós en Buenos Aires (Argentina) en 1971. De los ensayos a que nos referimos, sin embargo, no hay traducción castellana por lo cual nos vemos obligados a mencionarlos en su lengua original: «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind*; nueva serie, XLVI (1937), 14-31; «Ethical Judgements and Avoidability», *Mind*, XLVII (1938), 45-57 y, por último, «Persuasive Definitions» también en el mismo número de *Mind*, en 331-350. Nuestra exposición va a seguir el desarrollo del pensamiento de Ch.L. Stevenson en su cronología.

Contenido de los ensayos éticos de Ch.L. Stevenson

En su primer ensayo en tomo al significado «emotivo» de los términos éticos, nuestro pensador somete a análisis la pregunta que cree es fundamental en toda ética: *¿es esto bueno?* Como es obvio, en esta pregunta lo que debe ante todo ser clarificado es la palabra «bueno». Rechazadas las teorías tradicionales que pretendían *definir la bondad de las cosas descriptivamente*, Ch.L. Stevenson pone de relieve dos rasgos caracterizadores del término «bueno»: su *magnetismo* o capacidad para inducir a obrar de cierta manera a las personas y su *no verificabilidad*. Respecto al magnetismo de la palabra «bueno» distingue el uso que de la misma se puede hacer en *descriptivo y dinámico*. Si, por ejemplo, yo sé que pronunciando cierta palabra una persona al oírlo reacciona de forma determinada en su conducta, yo puedo pronunciar dicha palabra con el fin de provocar esa determinada conducta. Práctico, entonces, un uso dinámico del lenguaje. El uso de una palabra, sin embargo, no debe ser

confundido con su significado, que es el conjunto de condicionamientos psicológicos a los que el término tiende a asociarse. Entre estos condicionamientos algunos son particularmente relevantes en los usos dinámicos lingüísticos y constituyen lo que Ch.L. Stevenson denomina «significado emotivo». Cuando el uso dinámico de una expresión cobra significado emotivo, estamos ante una proposición ética que escapa a cualquier intento de verificabilidad. Si alguien dice «dar limosna es bueno», ¿qué es lo que añade «bueno» al hecho de dar limosna? Nada. Dar o no dar limosna es algo verificable que puede fácticamente ser constatado. No así el término «bueno». Lo único que «bueno» añade al hecho de «dar limosna» es la actitud emotiva del que habla. Toda la expresión ética queda coloreada por el «significado emotivo», que es propiamente lo que constituye el discurso moral. Por otra parte, además, el uso dinámico con significado emotivo es de índole *sugeridor de conductas*. Así —a título ilustrativo— la expresión «esto es bueno» equivale a esta otra: «esto me agrada», la cual, a su vez, no deja de estar sugiriendo al interlocutor: «pruébalo tú también y verás como te agrada». Tal manera filosófica de reflexionar conduce a que la ética pierda su carácter normativo y asuma una simple tarea de «consejos», sin obligatoriedad alguna a la hora de llevarlos a la práctica.

En su segundo ensayo, Ch.L. Stevenson insiste en su idea de que los asertos éticos miran, ante todo, a influenciar los comportamientos de las personas. Pero sólo cuando dichos comportamientos no vienen determinados por otros caminos. En distinto ensayo, publicado en el mismo año que el anterior —1938—, nuestro autor trató de las definiciones persuasivas. Existen —afirma— algunas definiciones que, con frecuencia, son erróneamente consideradas como analíticas o como abreviaturas de conceptos más amplios. En realidad, sin embargo, sólo son procedimientos mediante los cuales se pretende transferir el significado emotivo de una palabra a otra con la intención de suscitar un interés determinado en el que escucha. Tales definiciones son denominadas por Ch.L. Stevenson «definiciones *persuasivas*». Sin duda, por ejemplo, la palabra

«bondad» está llena de significación emotiva. Ahora bien, uno puede definir este término de una manera favorable a una ideología o a una praxis, de forma que induzca a su interlocutor a adoptar comportamientos de aprecio y estima hacia dichos objetivos. Con esta ilustración del modo de pensar de Ch.L. Stevenson se comprende la función central que las definiciones persuasivas juegan en la formulación de los diversos usos del discurso ético y que son calificados por los neopositivistas lógicos de puramente «retóricos».

El significado en la obra de Ch.L. Stevenson
«Ética y lenguaje»

Como ya se ha indicado, nuestro autor sistematiza en su obra *Ética y lenguaje* las ideas más importantes que expuso en los ensayos ya reseñados, pero dándoles un tratamiento más profundo y coherente. Los nueve primeros capítulos proponen un modelo de razonamiento ético basado en el significado «emotivo» de las palabras, en torno al cual realiza un análisis y clarificación detallada en el capítulo tercero. Los restantes capítulos (del EX al XV) presentan, en cambio, otro modelo de procedimiento ético, fundamentado esta vez en las definiciones «persuasivas», con referencia especial al significado «descriptivo». Es obvio que, para nuestro propósito, interesa no tanto la visión que Ch.L. Stevenson defiende de la nueva ética, cuanto la teoría del significado que le sirve de columna vertebral.

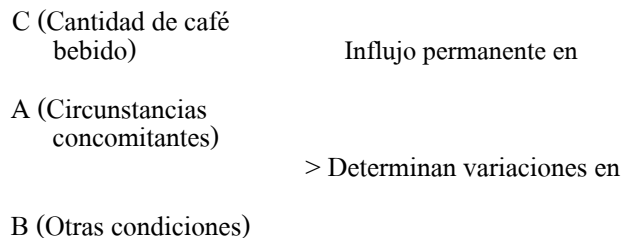
El significado «emotivo» de las palabras se entiende y comprende mejor si se contrasta, mediante algunas comparaciones, con el carácter expresivo de otras manifestaciones de los sentimientos humanos como pueden ser la risa, los gritos o el llanto. Tales manifestaciones testimonian de manera natural y directa los estados de ánimo de una persona, aunque no formen ni constituyan partes del lenguaje hablado. En éste existe, sin embargo, una categoría —la intelec-ción— que se utiliza, en determinadas ocasiones, con idénticos fines. Así, por ejemplo, la interjección «hurra» permite

el desahogo y liberación del entusiasmo que embarga a uno, de manera análoga a como puede hacerlo un grito. Esto muestra que las palabras emotivas son similares a la risa, a los gritos o al llanto y *deben ser analizadas* al modo como lo hacemos con las interjecciones que funcionan con *las mismas intenciones expresivas*. Ahora bien, las interjecciones, en su dimensión lingüística, son convencionales y dependen, en gran parte, de los hábitos de las personas que las emplean y que las escuchan. La gente grita —por decirlo así— en momentos de euforia, pero sólo dice *helas* l en francés, y *¡ay!* en español. «Está claro, pues, que las palabras emotivas son aptas —igual que las interjecciones— para expresar los sentimientos de las personas que hablan como para provocar sentimientos en las personas que escuchan. Y esa aptitud se funda en los hábitos que se han desarrollado al emplearlas en situaciones de tipo emocional» (p. 49).

Avanzando un poco más en sus consideraciones, una vez establecido el nexo entre manifestaciones naturales no habladas del sentimiento, las interjecciones y las palabras emotivas, Ch.L. Stevenson pasa del análisis de significado *emotivo*, en cuanto es como el *descriptivo* una especie, al análisis de su género: el significado sin más.

Después de rechazar por insuficientes las teorías del significado referenciales, nuestro autor profundiza en las de índole conductista, señalando la «propiedad disposicional» que poseen las palabras para provocar una reacción en el que las escucha. Tal «propiedad disposicional» desembocaría bien en el significado «emotivo», bien en el significado «descriptivo». A este respecto, el término «disposición» (o «aptitud latente» o «propiedad causal») le es útil para encarar el análisis de situaciones *causales* complicadas en las que determinado tipo de evento es resultado de muchas variables. Su pensamiento, entonces, lo ilustra con diversos ejemplos, entre los que destaca por su plasticidad el del café. No cabe duda de que el café es sustancia estimulante. El grado de estímulo, sin embargo, que ejerce sobre quien lo toma depende también de otros factores: estado de cansancio, capacidad de absorción de las paredes del estóma-

go, constitución del sistema nervioso, etc. Veámoslo en el mismo esquema gráfico que Ch.L. Stevenson diseñó:



A, en este esquema, representa el conjunto de condiciones susceptibles de cambiar según las oportunidades. Es decir las circunstancias «concomitantes» en las que se bebe el café. B, en cambio, representa otras condiciones menos sujetas a alteración, como serían los componentes químicos del café o la calidad de éste. Por otro lado, queda patente que C (café) es estímulo constante para quien lo toma. Pero la estimulación que produzca variara según A y B. C tiene «disposición» para provocar S, pero S será diversa en razón de A y B.

De estas consideraciones se infiere que el significado es una clase de signo que posee la propiedad de ser estímulo y que, en consecuencia, dispone para una determinada reacción. En frase del mismo Ch.L. Stevenson, significado será: «la disposición de un signo (oral) para afectar a quienes lo escuchan, cuando tal disposición ha sido causada sólo por un complicado proceso de condicionamientos que han acompañado al uso del signo en el proceso de comunicación» (p. 61).

Elucidado el concepto de significado, en cuanto género, se concluye que el significado *emotivo* y el *descriptivo* configuran sus dos grandes clases o especies. Se tiene, pues, un significado emotivo cuando la respuesta de quien recibe el estímulo, constituido por el signo oral, o cuando la producción de tal signo por parte de quien lo usa, dan como resultado un conjunto de emociones. Y se tiene un significado descriptivo cuando el estímulo, constituido también por el

signo oral correspondiente, origina procesos mentales cognitivos.

Ambos tipos de significado se hacen presentes en los juicios de índole moral. Sin embargo, esta presencia sólo se descubre si las expresiones éticas son sometidas a análisis, según modelos de trabajo que adopten las formas siguientes:

«"Esto está mal" significa "*Yo desapruébo esto*", desapruébalo también tú.»

«"Debí hacer esto" significa "*desapruébo no haber hecho esto*") desapruébalo tú.»

«"Esto está bien" significa "*yo apruebo esto*apruébalo también tú.»

En estos modelos de trabajo nos encontramos con tres expresiones éticas, cada una de las cuales viene analizada en otra expresión que abarca dos partes: la primera (en cursiva) evidencia el significado descriptivo de la proposición y la segunda, el significado emotivo (o imperativo). Con todo, este último no debe confundirse con el que entraña una mera orden, ya que ésta tiende a provocar un esfuerzo consciente de *obediencia*, mientras que aquél simplemente *induce* o *sugiere* cierto modo de comportamiento.

Aspecto relevante en la teoría del significado de Ch.L. Stevenson es el que se refiere a sus condicionamientos sociales que se verifican por medio de convenciones y reglas lingüísticas. Así el significado descriptivo cobra estabilidad en el tiempo en virtud de las reglas lingüísticas, mediante las cuales se conservan habitualmente las disposiciones cognitivas de una lengua. El emotivo, en cambio, adquiere dicha estabilidad por obra de un conjunto de circunstancias que lo unen a las convenciones o costumbres del uso. Por ello, la evolución del lenguaje sufre más variaciones en el ámbito descriptivo que en el emotivo. Nuestro autor señala este fenómeno al afirmar: «si recordamos que el significado emotivo raramente depende sólo de la referencia descriptiva, sino que depende también de los gestos, de la entonación o de los contenidos emocionalmente vigorosos,

con los que el término ha estado precedentemente asociado, es fácil observar por qué el significado emotivo puede con frecuencia sobrevivir a los cambios que sufre el significado descriptivo» (p. 74).

Por otro lado, un signo oral puede tener una disposición a afectar sentimientos o actitudes y, al mismo tiempo, una disposición a afectar la cognición. Es decir, un signo oral goza, a veces, de capacidad para significar emotiva y descriptivamente. El término «democracia» sirve, en esta ocasión, de ejemplo. En efecto, la mayoría de los ciudadanos, ante esta palabra, experimentarán el significado emotivo en razón de los valores positivos que para ellos representa en la vida social, pero también, de forma paralela, captarán cognitivamente su contenido comprensivo, en cuanto se trata de la voluntad general obtenida mediante el voto libre y secreto. La palabra «democracia» adquiere, pues, su significado emotivo debido ordinariamente a que se refiere por medio de su significado descriptivo a algo apreciado por la gente.

La parte descriptiva del significado de una expresión ética, según Ch.L. Stevenson, cobra relevancia muy importante. De hecho, merced al significado descriptivo las expresiones éticas se unen a concepciones y principios morales de índole general. En conformidad con tal visión: «*Esto es bueno* significa "esto posee las cualidades o relaciones X, Y, Z..." y, por tanto, *bueno* logra un significado emotivo laudatorio, que expresa la aprobación de quien habla y tiende a provocar idéntica aprobación en quien escucha» (p. 194). Se trata de un segundo esquema de modelo de trabajo en el análisis del razonamiento ético que enlaza con las definiciones *persuasorias*. Al acrecentarse, aquí, el significado descriptivo, los juicios éticos están sujetos al uso más directo de métodos empíricos y lógicos y, por ello, parecen caer también dentro de consideraciones acerca de la prueba y de la validez en la argumentación. En definitiva, la ética, en el pensamiento de Ch.L. Stevenson, nunca será normativa. En ambos esquemas de análisis siempre queda al descubierto su carácter «sugervisor» o, si se prefiere, «inductor» de conductas morales.

Las innumerables críticas que recibió el emotivismo ético redujeron su influjo, especialmente en Inglaterra, donde el intuicionismo conservaba una envidiable pujanza. Con todo, años después, V.R. Robinson en su obra *An Atheist's Values* (Oxford, Clarendon Press, 1964, 14-29) expone los valores de una concepción atea de la vida, recurriendo al significado «emotivo», aunque de una manera muy subjetiva y personal.

En línea con la denominada «filosofía lingüística», N.E. Christensen ofrece una visión semántica de corte funcional y conductista, pero con rasgos nuevos y originales: el parecido de las funciones significativas con las funciones que legítimamente son ejercidas en un «oficio». A este pensador dedicaremos las últimas páginas de exposición doctrinal de este capítulo.

Sobre la naturaleza del significado en N.E. Christensen

Mientras la escuela danesa de lingüística, de larga tradición en la cultura europea, es bastante conocida dentro del panorama español de estudios gramático-estructurales, no sucede lo mismo con la filosofía. Ésta es prácticamente ignorada a pesar de contar con pensadores ilustres, entre los que conviene destacar a N.E. Christensen, profesor en la prestigiosa Universidad de Aarhus.

El pensamiento de N.E. Christensen se mueve siguiendo los caminos abiertos por la filosofía anglosajona y su especulación; por tanto, versa principalmente en torno al análisis del lenguaje. Y, más en concreto, trata y desarrolla el tema semántico, al que ha dedicado la obra *Sobre la naturaleza del significado*, objeto de nuestra exposición. En ella, siguiendo un camino inverso al del profesor danés, haremos el repaso de las principales concepciones anglo-americanas acerca del significado para, después, pasar a la explicación de su visión personal del problema.

Tomando, como punto de partida, un informe que realizó A.J. Ayer en un congreso de filosofía en el que N.E. Christensen estuvo presente, nuestro autor clasifica las doctrinas del significado en tres grandes grupos: las de tipo referencial, las que consideran el significado en cuanto realidad mental (imagen o idea); las de índole fregeana; y, por último, las que siguen la línea marcada por W.V.O. Quine.

Como es sabido, en las teorías referenciales los significados son los objetos y los hechos que mentan. Aunque esta doctrina es la que ha gozado de más crédito entre los filósofos, su insuficiencia explicativa se hace patente cuando trata de elucidar algunos aspectos semánticos del lenguaje. Existe, por ejemplo, muchas expresiones que, poseyendo significado, carecen de objeto o situación real a la que puedan referirse. Así, no se dan «los centauros», ni hay «nieve negra». En consecuencia, tales expresiones no serían verdaderas porque carecerían de significado. Y esto equivaldría a decir que «tener significado y ser verdadera una cosa, una propiedad o una situación es lo mismo». Tal conclusión, sin embargo, no parece aceptable ni siquiera para los defensores de esta concepción del significado. Por otro lado, nos encontramos con un conjunto de vocablos que modifican la semántica de una frase y les falta la referencia, como son las preposiciones y conjunciones, por ejemplo. Esta refutación de la teoría es indudablemente decisiva e inapelable, aunque pretenda ser superada mediante otras justificaciones en las que se adultera el núcleo central explicativo de la doctrina: el significado es la cosa, propiedad o situación a que se refiere.

Otra respuesta muy común a la pregunta «¿qué clases de objetos son los significados?» es la de que éstos son ideas o imágenes mentales. Parece, entonces, que la interpretación de la respuesta podría adoptar dos formas explicativas. La primera mostraría que «significado» es un término *ambiguo* en cuanto establece una doble relación: la del signo lingüístico con una idea o imagen mental y, a la

vez, con otra realidad del mundo, exterior a la conciencia. Esta situación queda reflejada en el conocido triángulo de Ogden y Richards. A esta primera forma explicativa le afectan las mismas dificultades que se aducen contra la doctrina referencial del significado. En efecto, es un dato irrefutable que se dan expresiones a las que no corresponde objeto alguno. Sería, por tanto, injustificado mantener la relación entre el signo lingüístico y la realidad del mundo, exterior a la conciencia. Por este motivo, para eliminar la «ambigüedad» de esta doble relación no habría más remedio que aceptar una segunda forma explicativa, en virtud de la cual permanecería una sola relación: la del signo lingüístico con la idea o imagen mental. Típico ejemplo de esta segunda forma explicativa sería, según N.E. Christensen, el pensador inglés B. Russell, quien, después de indicar la necesidad de que los juicios sean el significado de las proposiciones, define dichos juicios como «hechos psicológicos de cierta clase, imágenes complejas, expectativas, etc.» (*An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 189). En este contexto, la explicación russelliana, debido a lo escurridizo del concepto que defiende de «idea», es más difícil de refutar. Por ello, N.E. Christensen intentará poner de manifiesto que *los significados no pueden ser ideas*, descalificando globalmente, así, la versión semántica russelliana. La argumentación que con este fin realiza es, en su núcleo central, la siguiente: «si decimos que los significados son ideas, se sigue que dar el significado de una palabra particular es describir una idea particular como siendo su significado. Entonces es incomprendible que no podamos incluir en la descripción de un objeto propiedades que ese objeto tiene en común con otros, por ejemplo, ser una idea» (p. 131). Por otra parte, la teoría de que los significados son ideas apenas goza, en la dimensión veritativa, de poder deductivo ya que la verdad se juzga por la adecuación entre el acto mental y su correlato ontológico y no se ve cómo la idea-significado sea capaz de deducir de sí misma dicha adecuación, a no ser en un sistema de corte idealista o puramente formal. A esto debe añadirse el carácter «privado» de las ideas. Difícilmente, por no decir imposible, podrá defenderse que

las ideas de una persona sean exactamente «iguales» a esas mismas ideas, pero producidas por el acto mental de otra persona. En cierto sentido, sin embargo, para N.E. Christensen esta visión del significado representa algún progreso al no tratar de localizarlo en el mundo físico y descubrir, en cambio, su dependencia de la mente.

Dentro de esta nueva situación, el significado podría considerarse como un entidad abstracta. Ocuparía, entonces, un lugar entre la idea mental, privada, y el objeto físico propiamente dicho. Según esto, los significados no serían ni objetos del mundo exterior ni ideas. De este modo, N.E. Christensen aborda la doctrina semántica de G. Frege, a la que somete a un análisis crítico que nos va descubriendo sus insuficiencias explicativas. El pensador danés opina que G. Frege deja claramente descrita la distinción entre expresión, referencia (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*), pero no hace lo mismo con las relaciones mutuas que entre dichos elementos existen. Pongamos, por ejemplo, la relación entre expresión y objeto (*referencia*). Tanto G. Frege como A. Church, hábil defensor de las posturas fregeanas, son totalmente explícitos en cuanto a la naturaleza de la referencia. Ésta es, o puede ser, según las circunstancias, un objeto perceptible por los sentidos. Sean la expresión «Rembrandt» y el famoso pintor holandés los términos de la relación referencial. Para que ésta se dé entre la expresión y su objeto debería realizarse una copresencia de ambos. Esto nos llevaría a contemplar la referencia como idéntica o muy afín a la relación básica de *verdad*. Pero es evidente que, entonces, la *referencia (Bedeutung)* puede no coincidir con el *sentido (Sinn)* de la expresión. Esto condujo a M. Black a sostener que G. Frege mantenía que la referencia y el sentido son dos clases de significado. W.O. Quine, por el contrario, opina que el significado propiamente es el *Sinn* de la expresión. Cualquiera de estas interpretaciones nos muestra por de pronto que *Bedeutung* es un término bastante desorientador. No olvidemos, a este respecto, que la verdad es algo que puede o no aplicarse a las expresiones utilizadas y el significado, en cambio, es algo inherente a las expresiones, independiente del uso que de éstas se haga.

Por otra parte, si se considera que una expresión goza

de significado por expresar un sentido y designar un objeto, siendo estos dos elementos constitutivos simultáneos de la doctrina fregeana, habrá de señalarse de manera exacta la naturaleza de esta última relación. Para ello, no parece suficiente —según ya se indicó— el ejemplo explicativo de la expresión «Rembrandt» y el pintor holandés en cuanto objeto designado. La razón es sencilla: ¿qué haríamos, entonces, con expresiones como «Pegaso» o «Unicornio», a las que no corresponde entidad alguna? A. Church buscó una solución al problema, afirmando que tales expresiones se refieren a la clase nula. Pero esto no es otra cosa que afirmar que carecen de designación, dejando, así, intacto el problema. «Pegaso» o «Unicornio» no deberían poseer significado alguno y ser un mero dadaísmo. Sin embargo, esta conclusión queda desautorizada porque todos entendemos qué quieren significar, y de hecho significan, los citados nombres.

Respecto al *Sinn* (sentido) de una expresión, G. Frege pretende clarificarlo mediante la analogía que establece en su conocido ejemplo de la luna, la imagen de la luna representada en el telescopio y la idea subjetiva que de dicha imagen adquiere la mente. G. Frege compara la imagen de la luna representada en el telescopio al sentido. Dicha imagen es algo más o menos semejante al objeto del cual es imagen. De ella, por tanto, podemos siempre preguntarnos dónde, cuándo, y cómo existe en sí, igual que lo hacemos con otras imágenes, sean o no ópticas. «Si Frege compara seriamente —afirma N.E. Christensen— los significados con ese tipo de entidades parece justo que sea considerado como un platónico.» Y de ahí que todo objeto debe existir por duplicado, a saber, en el mundo exterior y también en algún otro lugar. Y puesto que, según Frege ve con claridad, ese otro lugar no puede ser la mente privada debe ser reconocido un tercer reino. «En ese reino no encontramos, desde luego, ideas privadas, pero sí objetos que son similares a los objetos reales, como prototipos de éstos» (p. 155). Interpretada de manera platónica, la doctrina semántica de G. Frege resulta misteriosa y oscura. No extraña, por ello, que A. Church interprete los significados como entidades

abstractas. En esta línea, considera el sentido de una expresión como «un postulado abstracto con ciertas propiedades postuladas». A lo cual añade que el sentido de una proposición «es un objeto abstracto de la misma categoría general que una clase, un número o una función» (p. 157). Sin embargo, postular un objeto como sentido de una expresión no parece estar muy de acuerdo con la teoría de G. Frege.

El itinerario recorrido por N.E. Christensen a través de las doctrinas en tomo al significado, con sus dificultades e insuficiencias explicativas, le sirve para configurar una visión semántica que él juzga más completa y acorde con los datos analizados.

Naturaleza del significado según N.E. Christensen

La tesis central del pensamiento de N.E. Christensen acerca del significado podría ser formulada sucintamente de este modo: «el significado de una expresión corresponde a la capacidad de ésta para presentarse legítimamente donde y cuando —sólo donde y cuando— está presente algo específico de tipo no lingüístico, sea un objeto, una propiedad, una relación, una situación o lo que quiera que sea». Así, *lluvia* tiene capacidad para presentarse legítimamente en lugar del hecho o situación atmosférica «lluvia» en virtud de la relación que guarda con ella.

Para clarificar estas ideas, N.E. Christensen acude a la analogía entre significado y funciones ejercidas en razón de un *oficio*. Según esta analogía, vemos que un funcionario puede ejercer su «oficio», es decir, realizar un conjunto de actividades que adquieren «legitimidad» precisamente en virtud del «oficio». Es obvio que esas mismas actividades puede también llevarlas a cabo otra persona, pero que, si no las ejerce «en cuanto funcionario», carecen de valor ante la ley. Por otra parte, las mismas actividades legítimamente realizadas pueden serlo de forma correcta o incorrecta. Estar bien o mal hechas. En consecuencia, el significado no es algo que corresponda a todas las proposiciones sino solamente a las que gozan de *sentido* y que pueden ser

verdaderas o falsas. Esto exige una breve explicación: para que una expresión tenga sentido basta con *su capacidad* para presentarse legítimamente en lugar de un correlato ontológico. De este modo, el significado se relaciona con la verdad de igual manera que un *oficio* se relaciona con su *función o actividad*. Así, el funcionario tiene capacidad para realizar ciertas acciones: por ejemplo, un agente de tráfico puede poner multas y ponerlas en conformidad con la ley o abusando de ella. Pero siempre que realice estas acciones, en virtud de su oficio, las realizará legítimamente. Una expresión lingüística, pues, tiene significado en razón de su capacidad para poder *presentarse legítimamente* en lugar de algo no lingüístico. Y, si se presenta legítimamente, pero de modo incorrecto, será falsa, y verdadera, si lo hace correctamente.

Como puede observarse, el concepto de verdad que N.E. Christensen defiende está emparentado con el de A. Tarski. También en el pensador danés se exige que la aserción «verdadera» se produzca de acuerdo —en copresencia— con la situación observada.

Por otra parte, esta teoría, al responder a la pregunta ¿qué tipo de entidad es el significado?, defiende que son entidades abstractas pero objetivas. Son abstractas en cuanto no pueden ser observadas por los sentidos ni ser imaginadas según una determinada figura o color. Tampoco pueden ser localizadas en ningún tiempo ni espacio. Son objetivas por cuanto gran número de personas admite que una expresión puede presentarse legítimamente junto con, y sólo junto con, un objeto y entienden por ella el mismo objeto. Sin embargo, los significados *no son objetivos* si, con este término, se quiere designar algo que exista independientemente de la mente humana, al estilo de las Ideas de Platón o del modo como existen las realidades físicas.

Esta visión del significado de N.E. Christensen tiene gran parecido con la de L. Wittgenstein en la última etapa de su pensamiento. En ambas interviene el *uso* de las palabras como factor decisivo de la teoría. Existe, sin embargo, también entre ambas una distinción insoslayable. Para L. Wittgenstein, el *uso* es un mero *rol*, un *job* u *office* que,

por lo mismo, está desconectado con la referencia y, por tanto, con la verdad. En cambio, para N.E. Christensen, el rol u oficio cobra legitimidad por su referencia —copresencia— a la realidad no lingüística que designa. Las cosas del mundo —escribe nuestro autor danés— cobran existencia, por decirlo así, total o parcialmente, a través del lenguaje. Éste es algo más que una simple nomenclatura o surtido de rótulos destinados a ser pegados a las cosas preexistentes para su posible manipulación sin que nunca logremos captar su esencia y su verdad.

Cuaderno de bitácora

Antes de que fuera la historia, antes de que comenzara el tiempo, estaba lo Absoluto, donde Silencio y Palabra existían en identidad y diferencia. El Silencio como Palabra inexpressada; la Palabra como Silencio que, desbordando las paredes de su mudez, rompió a hablar. Así, la Palabra expuso hacia afuera, de modo enigmático, el misterio de su interioridad silenciosa y, a la vez, sonora, cargada de ritmo y de modulaciones. Con su locución se manifestó como *don* y *poder*. Por un lado, su decir puso al hombre y al universo todo *en el ser*, les otorgó el *don de ser*. Por otro, el hombre y el universo todo, cada uno según su capacidad de recepción ontológica, acogieron en sí el *poder expresivo* de aquella Palabra original fundante y se constituyeron en signo e imagen real de la misma. La creación entera se convirtió en palabra sagrada, en revelación natural de lo Absoluto y su quehacer expresivo fructificó en *religión*. Con ello el decir humano, derivado de la Palabra original fundante, comporta poder. Quien habla, hace, Y su hacer no consiste simplemente en utilizar meros signos lingüísticos, sino que sale de sí mismo e influye en la conducta y en la situación de los que escuchan. Para éstos, el momento comunicativo se transforma en *kairós*. En todas las religiones antiguas al lenguaje se le confiere potencia especial. Así, en el llamado monumento de la teología menfita, se afirma que la palabra está en boca de todos los dioses, de todos

los hombres, de todo el ganado y de todo cuanto vive. Y, además, se añade que el órgano de la creación es la lengua que *nombró todas las cosas*. Y, es sabido, que dar nombre a un objeto en las culturas primitivas equivalía a convertirse en dueño de tal objeto. El poder de la palabra es superior, incluso, al de los hechos. En los pueblos primitivos —todavía no influenciados por la degradación ejercida en el lenguaje por el empirismo moderno— se teme más a la palabra que a los hechos. Quien habla ejerce señorío sobre los acontecimientos que su palabra desencadena. No debe ser olvidado que gran parte de la dimensión poética del lenguaje —la correspondiente a la expresión metafórica— nació y se desarrolló a partir de los *nomina odiosa*, es decir, aquellos nombres o palabras «peligrosas» que no debían ser dichas so pena de acarrear desgracias al que las pronunciase. Por este motivo, se buscaba un «circunloquio» que poco a poco configuró el tropo metáfora. La bendición, la maldición, el juramento, el perjurio, la imprecación son también otras tantas manifestaciones del poder de la palabra sagrada y religiosa. En todas ellas se pretende que acontezca en el mundo empírico aquello que pertenece al reino del lenguaje. Pero esto sucede de manera muy particular en las llamadas fórmulas sacramentales. Así, por ejemplo, en el catolicismo, las fórmulas de la consagración en la Eucaristía o de la absolución en los ritos de la penitencia. En ellas siempre se verifica aquello que dicen.

Las teorías del significado descritas en estas últimas páginas recogen, en definitiva, este poder del decir humano, derivado del poder de la Palabra original fundante. A este respecto, conviene recordar cómo O. Bühler, en su obra *Teoría del lenguaje*, publicada por Revista de Occidente, Madrid, 1966, puso de relieve esta función apelativa del lenguaje mediante la cual se pretende influir en la conducta de aquellos a quienes se dirige la locución. Por otra parte, la filosofía analítica del lenguaje común ha secularizado el poder de la palabra sagrada religiosa, instalándola en la pura dimensión del análisis clarificador. Así, ha puesto de relieve la actividad implicada en los actos de habla locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios.

La singladura de nuestro itinerario bibliográfico es en los temas y autores tratados en este capítulo rica en contenido y amplia en la diversidad de formas. Muchas obras han sido ya citadas al estudiar las diferentes teorías conductistas y funcionales. No obstante, en aras de una visión comprensiva bibliográfica las recordaremos de nuevo en las siguientes páginas. La doctrina semántica de L. Bloomfield se encuentra en su libro *Language* (Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1933; la edición británica la llevó a cabo la Editorial Alien & Unwin, Londres, 1935; y la versión castellana con el título *Lenguaje*, fue realizada por la Universidad de San Marcos, Lima, 1964). Punto de referencia para la semántica conductista es el estudio desarrollado por Charles Morris en su libro *Signos, lenguaje y conducta* (Buenos Aires, Losada, 1962). Sobre el material aportado por B.F. Skinner a la discusión conductista del lenguaje, es muy reducido en su traducción castellana. Con todo, puede leerse con fruto su artículo «Un análisis funcional de la conducta verbal», en Y. Bar-Hillel, *Presentación del lenguaje*, compilación de ensayos de diversos autores hecha por Francisco Gracia y editada por Taurus en 1972. Las páginas que nos interesan van desde la 177 a la 193. De G.A. Miller y de sus consideraciones psicológicas sobre el lenguaje, sólo está al alcance del habla hispana la traducción de su obra *Language and Communication*, Nueva York, McGraw Hill, 1951, cuya edición corrió a cargo de la Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1969, con el título castellano de *Lenguaje y comunicación*. La parte tercera, capítulo octavo de *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Catedra, 1982, de J.J. Acero, E. Bustos y D. Quesada, expone la doctrina causal del significado de H.P. Grice en las páginas 167-194. Las obras de L. Wittgenstein acerca del significado como *uso* y su evolución desde el *Tractatus* a estas nuevas posiciones son las ya citadas y conocidas: *Cuadernos azul y marrón* (Madrid, Tecnos, 1968); sus *Notebooks* han sido vertidas al castellano por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera con el título de *Diario filosófico (1914-1916)* (Barcelona, Ariel, 1982). Para las demás obras hemos utilizado la versión inglesa. Como ampliación en la lectura

comprensiva de L. Wittgenstein conviene tener en cuenta: J. Ferrater Mora *et al.*, *Las filosofías de L. Wittgenstein* (Barcelona, Oikos-Tau, 1966); J.O. Urmson, *El análisis filosófico* (Barcelona, Ariel, 1978); Pilar López de Santa María Delgado, *Introducción a Wittgenstein, Sujeto, mente y conducta* (Barcelona, Herder, 1986), especialmente para lo que a nosotros nos interesa toda la segunda parte; J. Vicente Arregui, *Acción y sentido en Wittgenstein* (Pamplona, Eunsa, 1984), los capítulos quinto y sexto también de la segunda parte; de carácter más asequible y práctico, Oswald Hanfling, *Filosofía del lenguaje. Significado y uso en los «Cuadernos azul y marrón» de Wittgenstein* (Valencia, ICE, 1982), y, finalmente, de índole puramente introductorio, J. Sádaba, *Conocer Wittgenstein y su obra* (Barcelona, Dopesa, 1982). Para la teoría emotiva del significado, existe ya traducida al castellano por E.A. Rabossi la obra de Ch.L. Stevenson, *Ética y lenguaje* (Buenos Aires, Paidós, 1971). Y, por último, el pensamiento semántico de N.E. Christensen puede ampliarse con la lectura de su libro *Sobre la naturaleza del significado* (Barcelona, Labor, 1968).

DIMENSIONES DEL SIGNIFICADO

El discurso sobre el significado adquiere también cierta complejidad en su elucidación si se consideran los fenómenos de la polisemia, la sinonimia y la vaguedad. Aunque los dos últimos son de mayor interés para la filosofía, conviene, con fines introductorios, señalar algunos rasgos problemáticos de la polisemia antes de abordar más extensamente la sinonimia y la vaguedad de las expresiones lingüísticas. Con su exposición, habremos tratado de manera completa los aspectos deontológicos del lenguaje. Y estaremos, entonces, en condición de reflexionar sobre el sentido y significado del mundo y del hombre desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje. Lo haremos en las páginas últimas de nuestro cuaderno de bitácora.

La polisemia

Aquella situación en la que una palabra contiene dos o más significados se conoce con el nombre de «polisemia». El diccionario es una muestra fehaciente de esta dimensión semántica de las palabras. En casi todas ellas —por no decir en todas— el diccionario nos descubre las diversas y

diferentes acepciones en que son tomadas. Pongamos, a título ilustrativo, el término «ojo». Partiendo del sentido literal de «ojo» como el órgano de la vista en el hombre y en los animales, el diccionario nos ofrece, dejando a un lado sus usos metafóricos, 21 significados, entre los que se encuentran, por ejemplo, «atención, cuidado o advertencia que se pone en una cosa»; «cada uno de los espacios de una red o malla»; «círculo de colores que tiene el pavo real en cada una de las plumas de su extremidad», sólo por indicar algunos.

No extraña, pues, que los lingüistas consideren la polisemia como un rasgo fundamental del habla humana. Desde su punto de vista, interesa conocer el origen de la polisemia. Esta puede provenir de múltiples causas. Las más importantes son:

Cambios de aplicación

En razón del contexto en que son utilizadas, las palabras adquieren aspectos diferentes. Algunos de estos aspectos no son duraderos, pero, en cambio, otros permanecen y con el tiempo van fijándose en la palabra hasta ser considerados como sentidos propios y autónomos de la misma. Estas alteraciones son principalmente observables en los adjetivos. El motivo de ser esto así radica en que los adjetivos son los términos más propensos a ir adquiriendo las diversas propiedades del nombre al que califican. Así, en nuestro lenguaje cotidiano, el empleo, por ejemplo, del adjetivo «fabuloso» que desde su sentido original de «falso o destituido de existencia real», aplicado a una persona, llega a adquirir el sentido de «extraordinaria, original o estupenda». De la dimensión de la fantasía que produce una fabulación se pasa a «lo fantástico» y de aquí a «increíble», para terminar en «admirable, original, extraordinario, estupendo».

Especialización de un medio social

Michel Breal puso de relieve que en cada oficio o profesión se da una cierta idea que se tiene tan presente en la mente, tan claramente implícita, que parece innecesario declararla cuando se habla. Es precisamente esta idea la que acaba formando un sentido o significado propio, añadido al que ya posea la palabra. Para un abogado, el término «acción» designará en razón del oficio que desempeña «acción legal»; para un soldado, en cambio, querrá decir una operación militar; para un director de cine, el comienzo de la grabación de una escena en el plato. De este modo, la misma palabra puede adquirir cierto número de sentidos especializados, uno solo de los cuales será aplicable al medio en que se sitúe el hablante.

Lenguaje figurado

Fuente de la que mana en abundancia la polisemia es el lenguaje figurado, especialmente el de la metáfora. Ésta se constituye esencialmente por una relación translaticia de significaciones. Translación que crea mundos de complejos representativos nuevos. En ellos, la palabra cobra una dimensión significativa diferente de la propia, pero sin perder ésta. En toda metáfora, pues, dos mundos de significaciones se asocian y combinan sin perder sus precipitados de sentido que se unifican en una sola expresión. De este modo, desde una palabra se «irradian» nuevas significaciones que vivirán con las antiguas, sin que haya confusión entre ellas. Así, por indicar también aquí algunos ejemplos, hablamos de «lecho del río», «el gatillo de una escopeta», «una hoja de papel o de hierro». W.M. Urban piensa en su libro *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo* (México/Buenos Aires, FCE, 1952, 384 ss.) que la metáfora con sus transposiciones semánticas es algo inherente al lenguaje «vivo» y que mediante su funcionamiento posibilita la fecundidad simbólica del mismo.

Cuando dos palabras son idénticas en sonido y no demasiado diferentes en su significado, habrá una tendencia a reputarlas como una sola palabra con un sentido literal y otro translaticio. Históricamente, estos son casos de homonimia puesto que los dos términos provienen de fuentes diversas. Se cita siempre, como ilustrativa, la palabra inglesa *ear*, «oreja», nombre de órgano, y su homónimo *ear*, «espiga o cabeza de cereales». Las dos proceden de raíces etimológicas diversas. La primera guarda relación con la alemana *Ohr* y la latina *auris*. La segunda, por el contrario, con la alemana *Ahre* y la latina *acus*, *aceris*. El hablante popular, desconocedor de tales etimologías, establecerá un enlace entre ellas sobre fundamentos puramente psicológicos. Y, así, tenderá a creer que «oreja del cereal o espiga» será una metáfora derivada de «oreja» en cuanto órgano donde se inicia la audición.

Este tipo de polisemia es escaso y está sujeto a muchas críticas. (Cf. J. Lyons, *Semántica*, Barcelona, Teide, 1980, 491-509.)

Influencia extranjera

Otra causa de polisemia es la originada por la influencia de una lengua en otra, por medio de la cual se llega al cambio de significado en una palabra. Así, el término «parlamento» en su origen denotó «discurso», pero por influencia del inglés *parliament* cobró el significado de «parlamento, asamblea legislativa». Hoy día, ambos significados conviven. Se dice, por ejemplo, «un orador de brillante parlamento» y, también, «el parlamento aprobó esta ley». La influencia extranjera se verifica, además, en forma de préstamo semántico. Esto es más frecuente allí donde haya un contacto más íntimo entre dos lenguas, una de las cuales sirve de modelo a la otra. Por ejemplo, entre el griego y el latín. Entre los innumerables casos que a este respecto se dieron, citamos sólo el del verbo οἰκοδομεῖν, «construir»,

que, en el griego eclesiástico, fue usado en el sentido metafórico moral de «dar ejemplo, edificar». Bajo influencia del griego, el término latino *aedificare*, pasó también a poseer un sentido moral que todavía pervive en castellano, junto con su original, referido a la «construcción». De manera análoga, en Colorado —Estados Unidos— bajo la influencia del inglés, el vocablo *minister*, en cuanto se trata de un «clérigo protestante», añadió su sentido al de «ministro» —castellano— en cuanto «miembro del Gabinete de Gobierno del Estado». Ambas significaciones conviven actualmente dentro de la misma palabra.

Este interés de los lingüistas por averiguar el origen y las causas de la polisemia va siendo superado por los estudios semánticos más modernos. Moviéndose en esta dimensión, Ramón Trujillo en sus *Elementos de semántica lingüística* (Madrid, Cátedra, 1976) afirma: «No nos interesan los planteamientos tradicionales sobre la polisemia [...] Temas como el de las causas de la polisemia o el de la relación con la llamada homonimia, estudiados meticulosamente por los especialistas de la vieja semántica, carecen para nosotros de interés» (p. 246). El motivo de esta apreciación radica, en primer lugar, en que considera el fenómeno de la polisemia como «algo externo» al mecanismo del lenguaje. En segundo lugar, porque aunque se establezcan las causas reales de la polisemia no es posible determinar las reglas mediante las que un sentido nuevo se añade al antiguo sin perder éste el suyo, ya que tales reglas no existen. Se da tan sólo un inventario anecdótico de casos.

Para la filosofía del lenguaje, el fenómeno de la polisemia carece de relevancia también, aunque podría ejercitarse sobre el mismo un análisis clarificador, cuyo objeto sería «delimitar» el campo semántico o contenido que una palabra abarca en concreto. De esta manera, se mostraría la posibilidad y verificación de hecho del fenómeno polisémico, pues dicho análisis nos descubriría la distinción entre significado y significado, así como sus afinidades. A título ilustrativo de esta tarea analítica, consideremos, por ejemplo, el contenido semántico del verbo *comer*. El dic-

cionario señalará el sentido literal de tomar alimento y los significados derivados de «consumir» y «corroer», pero, con ello, tendríamos tres vocablos y no habría lugar en este aspecto a la polisemia. Tomando, luego, como objeto de análisis sólo *comer* para delimitar su semántica, cabría distinguir entre comer carne y comer caldo, lo primero con cuchillo y tenedor, lo segundo con cuchara. Además, puede hablarse de «beber» el caldo así como de «comerlo». Entonces, en uno de sus sentidos *comer* coiresponde a «beber». Y el problema consistirá en decidir si esto representa un significado distinto de *comer*, porque otra solución sería que el significado de «comer» se traslape simplemente con el de «beber», pero cada uno de estos términos cubriendo un área semántica amplia, parte de la cual no se traslapa. Si se decide, sin embargo, que son dos significados —polisemia— podríamos seguir preguntando si comer jalea es lo mismo que comer melcocha, que implica «masticar» y «chupar», respectivamente. ¿Es igual «comer» que «masticar» o «chupar»? Y, así, este proceso analítico continuaría reiterativamente hasta dejar al descubierto las dificultades existentes en la «delimitación» del ámbito significativo de una palabra. Sin embargo, este tipo de análisis clarificador parece más propio de lingüistas que de filósofos.

Los fenómenos de la sinonimia y de la vaguedad presentan, en cambio, problemas que afectan más directamente que la polisemia a la filosofía del lenguaje. Por ello, deben ser tratados con mayor detalle y rigor, pero desde una óptica puramente filosófica.

La sinonimia

Sinonimia es un término usado para indicar «igualdad de significado». Mientras que en la polisemia se afirmaba que una palabra era vehículo de varios contenidos semánticos, en la sinonimia sucede al revés: varios términos poseen un único significado. Esto plantea dos problemas de índole introductorio: uno, teórico; otro, práctico. ¿Es posi-

ble, al menos en teoría, la existencia de la sinonimia? ¿Se da realmente, de hecho, la sinonimia en las lenguas?

Desde el punto de vista puramente teórico no se ve dificultad alguna en admitir la sinonimia completa. En la práctica, sin embargo, la mayoría de los lingüistas niega que se verifique en concreto. Como botón de muestra de la postura de los lingüistas puede ser aducida la expresión de L. Bloomfield: «cada forma lingüística tiene un significado constante y específico. Si las formas son fonéticamente diferentes, suponemos que sus significados también son diferentes [...] Suponemos, en resumen, que no hay verdaderos sinónimos» (*Language*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1933, p. 145). K.L. Pike y Ch. F. Hockett, a este respecto, mantienen dentro de esta panorámica ciertas reservas. Así, Ch.F. Hockett en su *Curso de lingüística moderna* (Buenos Aires, Eudeba, 1979) señala: «Esto es lo que se encuentra, por lo general, en los diccionarios de sinónimos: ‘las palabras que se clasifican como tales no suelen tener significados absolutamente idénticos, sino significados muy similares a los que distinguen sutiles matices de diferencia’». Pero considérese a continuación otro par de morfemas sinónimos: la /s/ que significa “plural” en *peños, chicas, héroes, ideas, tribus, taxis*, y la /es/ que significa también “plural” en *lápices, relojes, verdades, capitanes, árboles*. También en este caso es mejor suponer, al principio, que hay alguna diferencia sutil de significado, la cual se pondrá de manifiesto si se encuentra un par mínimo apropiado. Pero, en este caso, la búsqueda resulta infructuosa» (p. 133).

La sinonimia completa, que teóricamente en la ciencia lingüística —según ya indicamos— no hay mayor dificultad en admitir, se da en concreto únicamente en nomenclaturas técnicas. En medicina, por ejemplo, la inflamación del intestino ciego se designa con dos términos: «cectis» y «tiflitis». El primero, de procedencia latina y el segundo, de procedencia griega. Siempre que dos términos sean intercambiables en sus «usos técnicos» nos encontraremos con la sinonimia completa. Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que palabras que deberían ser sinónimas, porque lo fueron en el pasado, han dejado de serlo, ya que, con el

transcurso del tiempo, han ido adquiriendo un significado diferente. A este respecto, es aleccionador el estudio llevado a cabo por P.J. Wesler sobre la formación del vocabulario industrial del tren, titulado: *La formation du vocabulaire des chemins de fer en France (1778-1842)* (Ginebra, Lille, 1955).

Si del campo lingüístico pasamos al filosófico, la sinonimia da origen a análisis de relevancia importante en tomo a sus fundamentos explicativos, a su relación con los juicios analíticos, a su verdad en lenguajes modales y de discurso indirecto. Sólo por citar algunos de dichos análisis, les dedicamos las páginas siguientes.

Concepto filosófico de sinonimia

En filosofía se dan formas muy variadas para aseverar la sinonimia entre dos expresiones. Benson Mates en su ensayo «Sinonimia y sustituibilidad» aduce algunas: «decir A sólo es decir B»; «A; en otras palabras, B»; «cuando digo A, sólo quiero significar B». Del examen de estas variadas formas de expresión de la sinonimia, atendiendo a la dimensión veritativa, el autor citado infiere la siguiente definición: «dos expresiones son sinónimas en un lenguaje L si y sólo si se las puede intercambiar en toda oración de L sin modificar el valor veritativo de esta oración». Ya con anterioridad, G. Frege había señalado que el significado de una oración es una función de los significados de los términos que en ella figuran. Y, por tanto, si en una oración cambiamos sus términos por otros de igual significado, la oración resultante será sinónima y no alterará su valor veritativo.

Esto que aparentemente no presenta mayores dificultades de intelección se encuentra, sin embargo, cargado de equívocos y puede dar lugar a confusiones semánticas. Tal cosa sucede si comparamos un lenguaje de tipo extensional con otro que admita la presencia del discurso indirecto. En el primero, todas las expresiones lógicamente equivalentes serán intercambiables y, por ello, sinónimas. Así, por ejemplo, « $9 = 9$ » siempre podrá sustituirse por « $9 = 3^2$ », manteniéndose el valor verdad. Y, por tanto, « $9 = 9$ » y « $9 = 3^2$ »

serán sinónimas. Pero si se examina el segundo, tendremos oraciones del tipo: «A cree que $9 = 9$ » y «A cree que $9 = 3^2$ ». Aunque lógica y matemáticamente « $9 = 9$ » sea sinónima de « $9 = 3^2$ », en el caso del discurso indirecto puede resultar ser falso ya que A, por ignorancia o por otro motivo cualquiera, podría *no creer esto*.

De manera más gráfica, este mismo fenómeno es descrito en este otro ejemplo: se ha cometido un robo y la policía hace una rueda de reconocimiento. Imaginemos que todos los sospechosos son conocidos por la policía por sus «nombres de guerra». Al tomar declaración al testigo, éste cree haber identificado al ladrón y afirma: «El bolso me lo robó el tercero comenzando a contar por la izquierda». Entonces, el encargado de levantar acta escribe: «el testigo afirma que el ladrón es *el Melenas*». Como es obvio, «el Melenas» no es sinónimo de «el tercero comenzando a contar por la izquierda».

Para Benson Mates existen «buenas razones», sin embargo, para establecer el criterio de sustituibilidad, *como adecuado*, en orden a definir la sinonimia. Lo que en estos ejemplos se demuestra es simplemente que la sinonimia es relativa únicamente al lenguaje al que pertenecen los términos. Y, en consecuencia, no deben meterse en el mismo bote oraciones puramente extensionales y oraciones modales y de discurso indirecto, sometiéndolas a idéntico análisis. En esta misma línea se mueve también, aunque con matices distintos, Israel Scheffler en su ensayo «Sinonimia y discurso indirecto».

Sinonimia y proposiciones analíticas

Tomando como punto de partida la noción aristotélica de esencia, precursora de la noción actual de intensión de un concepto, el problema de la sinonimia y de la analiticidad en expresiones lingüísticas puede ser explicado y entendido más fácilmente. Según Aristóteles, cada ser está dotado de esencia propia. Así, por ejemplo, la esencia de «hombre» está constituida por las notas de *animalidad* y

racionalidad. Mediante dichas notas se define lo que el hombre es. Pero, como quien existe es el singular, el individuo, decir «Juan» o decir «Pedro» equivale a decir animal racional. «Animal racional», por tanto, es sinónimo de «hombre» y, en nuestro caso concreto, también de «Juan» o de «Pedro». Esto indujo a la teoría referencial, de manera injustificada, a identificar el significado de una palabra con el objeto designado por ella. Piénsese en el astro «sol» y la palabra *sol*. Tal conclusión, sin embargo, conducía a la posibilidad errónea de que dos expresiones denotativas del astro sol —«lucero matutino» o «lucero vespertino»— fueran, a su vez, *sinónimas*. Por este motivo, ya desde G. Frege se comenzó a distinguir de modo tajante entre referencia o cosa mentada y significado. Con ello, la «esencia» se separó de su singular correspondiente y fue adscrita a una palabra, a una expresión lingüística. Es, precisamente de éstas, de las que se afirma que significan el contenido mental que conllevan. En consecuencia, cuando dos formas lingüísticas poseen el mismo contenido mental, decimos de ellas que son *sinónimas*. Este fenómeno se hace más patente en las proposiciones analíticas, en las que el predicado pertenece a la razón del sujeto, constituyéndose así en sinónimo de éste. No extraña, pues, que el objeto primario de una teoría de la significación sea, como quiere W.V.O. Quine, la sinonimia de las formas lingüísticas.

Según este pensador, las proposiciones analíticas son de dos clases: las que son verdaderas en virtud de su estructura lógica y las que lo son en virtud del significado del predicado. Ejemplo de las primeras sería:

1) Nadie que no esté casado está casado.

Toda proposición que posea esta estructura lógica será siempre verdadera, cualquiera que sea la forma en que se sustituya el predicado. Esta estructura lógica podría ser formulada: «Para toda entidad, si ésta no tiene cierta propiedad F, entonces no tiene dicha propiedad F» ($\forall x (\neg Fx \rightarrow \neg Fx)$). A esto se llega, como es obvio, después de haber determi-

nado previamente los términos, elementos o constantes lógicas que configuran la proposición analítica.

En la segunda clase de proposiciones analíticas, la verdad depende de la significación de los predicados. Ejemplo ilustrador sería:

2) Nadie que sea soltero está casado.

Si se intercambia «ser soltero» por «no estar casado», según W.V.O. Quine expresiones sinónimas, la proposición 2 gozaría de una verdad similar a la del enunciado analítico 1. Ha de observarse, con todo, que en 2 «no estar casado» no es, en sentido estricto, sinónimo de «estar soltero», ya que «no estar casado» abarca también a los viudos y a los divorciados y no sólo a los solteros. Esto no obstante, se podría afirmar que «no estar casado» es parte del significado «ser soltero» y que, con ello, basta para posibilitar la conversión de 2 en 1. Sin embargo, es precisamente aquí donde aparecen con más fuerza las dificultades de la analiticidad por no darse una caracterización adecuada de la misma. Y, cuando ésta se pretende realizar acudiendo a la sinonimia, nos encontramos con que la sinonimia, a su vez, recurre para su propia explicación a la analiticidad. Se produce de este modo una suerte de círculo vicioso.

R. Carnap, al intentar aclarar algunos problemas de la probabilidad y de la inducción, propuso solventar estas dificultades con su teoría de las *descripciones de estado*. Pero tal teoría no sirve más que para lenguajes que carezcan de pares sinónimos del tipo que dio origen a los enunciados analíticos de 2. Y, entonces, los convierte en *enunciados sintéticos*. El motivo radica en que una descripción de estado es la asignación exhaustiva de valores veritativos a proposiciones atómicas —«Juan es soltero», «Juan está casado»—. Si estos pares de sinónimos no son totalmente independientes entre sí, darían lugar a expresiones como la de «ningún soltero está casado». Tendríamos, así, un enunciado cuya verdad dependería en su conjunto de los hechos atómicos («Juan es soltero», «Juan está casado»), y nos hallaríamos con una verdad sintética y no analítica. En conse-

NI

cuencia, el ejemplo 2 no nos llevaría a su conversión en la estructura lógica de verdad analítica existente en 1.

El círculo vicioso al que se ven abocadas la sinonimia y la analiticidad pretenden también algunos resolverlo mediante la *definición*. Pongamos que «soltero» pueda definirse como «hombre no casado». De modo inmediato surgiría la pregunta: ¿Cómo y por qué motivo se admite esta definición? ¿En razón del diccionario y de que así lo haya establecido el lexicógrafo? Si la respuesta es positiva, caeremos de nuevo en una dimensión empírica, ya que diccionario y lexicógrafo han recogido la sinonimia de esta definición por medio del «uso» que de una lengua hacen sus hablantes. Queda, pues, sin clarificar en qué se fundamentan filosóficamente sinonimia y analiticidad. Y se precisa volver a la pregunta sobre qué interconexiones resultan necesarias y suficientes para que dos formas lingüísticas puedan correctamente ser consideradas como sinónimas y, por tanto, como analíticas.

Una manera de eludir las dificultades anteriores es la de acudir al criterio de sustituibilidad de las formas sinónimas, dejando a salvo la verdad de la expresión. Un ejemplo de esta sinonimia cognitiva es la que propone el mismo W.V.O. Quine:

- 3) Todos y sólo los solteros son hombres no casados.
- 4) Necesariamente todos y sólo los solteros son solteros.

Como puede observarse, en 4 se ha sustituido «hombres no casados» de 3 por «solteros», manteniéndose en ambas expresiones 3 y 4 la misma verdad. Por este motivo, «solteros» y «hombres no casados» se consideran cognitivamente sinónimos. Parece, sin embargo, que, según W.V.O. Quine, en el proceso de intercambio de predicados ha habido un arte de «birlibirloque». Tal arte se originó y desarrolló por la inclusión en 4 del adverbio «necesariamente». Se trata de un adverbio que se encuentra construido de modo que da siempre valor de verdad a la expresión si, y sólo si, se aplica a un enunciado analítico. Esto únicamente puede

acontecer en un *lenguaje extensional* en el que dos predicados designan los mismos objetos, en parte idénticos en su significado, pero iguales en su extensión. Esta igualdad extensional es la que permite su intercambio y que la expresión salve su verdad lógica. Es lo que ha ocurrido en 3 y 4.

La operación, sin embargo, no garantiza haber eliminado el problema de la sinonimia, porque «hombre no casado» en su *intensión* comprende y significa también «viudo» y «divorciado». Para que se diera una auténtica sinonimia y analiticidad entre 3 y 4, habría que establecer una igualdad en *intensión* y *extensión* entre «solteros» y «hombres no casados». No basta, pues, la utilización del adverbio «necesariamente». Éste salvará la verdad lógica de las dos expresiones, pero no la total equivalencia significativa de sus predicados.

El fracaso explicativo de la definición para solventar las dificultades de la sinonimia cognitiva y su apelación previa a la analiticidad, devuelve nuestra reflexión a su punto de partida: la naturaleza de los enunciados analíticos.

Con frecuencia, se afirma que en el lenguaje ordinario, a causa de su vaguedad, es difícil hacer distinción entre juicios analíticos y sintéticos, pero que resulta, sin embargo, fácil y seguro establecer tal distinción en lenguajes «artificiales sometidos a reglas semánticas». W.V.O. Quine no comparte estas aseveraciones y muestra sus puntos débiles explicativos. Según él, si se toma, por ejemplo, un lenguaje artificial, LO, es posible determinar las reglas en virtud de las cuales ciertos enunciados, E, son analíticos para LO. El problema consiste en que con esas reglas semánticas no se nos dice *qué es lo analítico*, sino que este concepto *se presupone*, y se opera desde tal presunción. Enumerando los enunciados que son «analíticos para LO» no se explica nunca de antemano la noción previa de analiticidad.

Toda la especulación de W.V.O. Quine tiende a mostrar que el fundamento de la sinonimia cognitiva y, en consecuencia, de la analiticidad, debe buscarse en el ámbito empírico de la «conducta lingüística». «Conductas lingüísticas» similares originan significados equivalentes en los diversos idiomas, haciendo posible su respectiva traducción.

Para este autor, el lenguaje es un arte social. Al adquirirlo, se depende siempre de indicios intersubjetivos respecto a qué decir y a cuándo debe decirse. Por ello, la comparación de significados lingüísticos es solamente posible en la medida en que sean resultado de las disposiciones de los hablantes a responder a estimulaciones públicamente observables. Surge, así, la noción de significado empírico estimulativo. Para que la comparación sea más rigurosa y eficaz, ha de buscarse la lengua de un pueblo primitivo que haya permanecido aislado de toda civilización y establecer en ella las mismas estimulaciones que en nosotros producen determinadas expresiones. Así, será posible fijar la equivalencia semántica (sinonimia) entre nuestra lengua y la del citado pueblo primitivo. Esto nos lleva a la descripción previa de lo que se entiende por *estimulación* en orden a las preferencias lingüísticas.

Pongamos, por caso, que un conejo pasa corriendo ante el hablante indígena de la lengua primitiva y que éste dice «gavagai». Entonces, el lingüista podrá realizar esta traducción de tanteo: «gavagai» equivale a «conejo». Y si, aunque se cambien las situaciones estimulativas, el indígena ante el animal que se le presenta corriendo repite «gavagai», obtendremos un significado empírico estimulativo afirmativo. Por el contrario, cuando en el indígena las estimulaciones originan una disensión «no-gavagai», el significado estimulativo será de índole negativa. Ambos aspectos —afirmativo y negativo— constituyen intensional y extensionalmente el concepto de «significado empírico estimulativo».

Por otra parte, asentir o disentir a una estimulación puede ser algo ocasional o permanente. Se asiente o disiente de modo ocasional cuando la respuesta lingüística obedece a una estimulación apropiada. Si, por el contrario, la respuesta lingüística puede repetirse sin necesidad de estimulación apropiada, se dan asentimiento y disentimiento permanentes. A veces, las respuestas ocasionales son provocadas además de por el estímulo apropiado por otras informaciones colaterales. Por ejemplo, si alguien tiene un amigo «soltero», es claro que el significado de esta palabra no viene a la mente por la simple visión de la persona amiga,

sino principalmente por información acumulada mediante la que reconocemos a esa persona como la de amigo «soltero». Por ello, dentro de las oraciones ocasionales conviene distinguir las denominadas «observacionales». Estas obtienen el asentimiento o disentimiento únicamente por el mero estímulo. En consecuencia, son oraciones ocasionales de carácter intersubjetivo. Así, si comparamos, por ejemplo, el término «soltero» y el término «conejo», nos daremos cuenta que el significado estimulativo del primero nunca será el mismo para dos hablantes —el que tiene información colateral y el que carece de ella— si no son, como señala nuestro pensador, «hermanos siameses». Por el contrario, el significado estimulativo de «conejo» será uniforme para casi todos los hablantes. Por ello, W.V.O. Quine define de este modo la oración observacional como aquella oración ocasional que posee un significado intersubjetivo.

En una traducción, el logro esencial del lingüista consiste en poseer una *correlación semántica* en virtud de la cual una oración de una lengua determinada —el castellano, por ejemplo— es apta de manera implícita para expresar la competencia del hablante de la lengua primitiva. De aquí que toda traducción comporta necesariamente cierta indeterminación y de que la sinonimia y la analiticidad deban buscar su fundamento explicativo en la dimensión pragmática de la conducta lingüística de los hablantes de una lengua.

Otra dimensión del significado, digna de atención filosófica es la de la vaguedad que dio origen, en la ciencia física, a la doctrina de F. Waismann sobre la «estructura abierta» de algunos de sus términos.

Vaguedad del significado

Vaguedad y ambigüedad son vocablos que, en cierta medida, entrecruzan su contenido semántico. Por este motivo, conviene, en un primer momento, delimitar con exactitud la comprensión de cada uno de ellos. Un término es calificado de vago, lo mismo que una expresión lingüística,

cuando no tiene respuesta precisa, porque no la hay, respecto a su aplicación. No puede fijarse entre varios objetos referencia alguna. Por ejemplo, la expresión «de mediana edad» es vaga en el sentido expuesto. En efecto, se pueden establecer límites extremos a «mediana edad». Nadie afirmará, así, que a los 5 años o a los 80, alguna persona pertenece a «la mediana edad». Pero ¿qué decir de aquellos que tienen 30, 35, 40, 50 y hasta 60 años? A todos y a ninguno, en consecuencia, puede aplicarse con precisión la citada expresión lingüística. Esto no debe confundirse con los casos en que la respuesta no puede precisarse por falta de datos o de intencionada especificación. Por esta razón, «Marte es un planeta habitado» o «la materia es de naturaleza ondulatoria o cuántica» no son expresiones vagas, ya que si poseyéramos datos relevantes suficientes, podríamos saber con precisión si Marte está habitado o de qué naturaleza es la materia. Lo mismo puede afirmarse de ciertos anuncios que esconden notas especificadas oras, para atraer al público. Expresiones de esta índole pueden ser aducidas profusamente. Así: «Préstamos al contado, garantías simples»; «su verdadero valor está en lo que no aparece». Con estos eslogans comerciales se intenta de manera consciente que el comprador se interese y entre en el comercio para «especificar los datos que se omiten». Aquí no hay vaguedad. Sencillamente, ocultación de información adecuada.

Tampoco la vaguedad debe ser confundida con las expresiones condenadas, como indeseables, por el criterio literario de la «claridad del discurso». Particularmente, cuando se trata de ciertos tipos de lenguaje. Por ejemplo, los de índole metafórica o diplomática. En ellos, por su propia naturaleza, su máxima claridad consiste en su máxima «ambigüedad». Así, un embajador que en un país determinado advierte al de otra nación: «si ustedes llevan a cabo esa acción contraria a los derechos humanos, *tomaremos medidas drásticas*», ¿qué habrá de entenderse por medidas drásticas? ¿Una declaración de guerra? ¿Una ruptura de relaciones? ¿Una simple protesta en el foro de las Naciones Unidas? Quedando en la ambigüedad, el embajador que emplea este discurso mantiene la opción sobre una deci-

sión concreta dentro de este conjunto de posibilidades. El que le escucha, en cambio, no sabrá a qué atenerse y quizás se retracte de sus intenciones, que era lo que se pretendía con el lenguaje diplomáticamente ambiguo en las amenazas.

Según indicamos un poco más arriba, en la vaguedad se trata de que no encontramos una referencia precisa a una expresión o a un término *porque no hay tal referencia precisa*. Y esta situación deriva de un modo de ser del significado y no del estado actual de nuestro conocimiento ni de la falta de especificación de datos ni de la ambigüedad de un lenguaje determinado.

Entre las diversas causas generadoras de vaguedad, podemos fijarnos en expresiones que presentan el carácter dimensivo de las cosas —sirva el ejemplo aducido «de mediana edad»— o en la indeterminación de las respuestas por la carencia de condiciones suficientes o necesarias para que una expresión cobre aplicación concreta y exacta. Incluso aun teniendo esas condiciones necesarias y suficientes, a veces sobreviene la vaguedad ante la imposibilidad de establecer en qué grado han de combinarse las citadas condiciones. Consideremos, a título ilustrativo, la palabra *fruta* en su aspecto culinario. Es decir, en cuanto se opone a *verdura*. Claramente afirmamos que «melocotón», «manzana», «ciruela» son frutas. Y que «coliflor», «repollo», «lombarda» son verduras. Biológicamente, todos coinciden en que son plantas que contienen en sí la semilla de su reproducción. ¿Cómo las distinguiremos en su dimensión culinaria? Habrá que añadir alguna condición más específica y caracterizadora. Podríamos, a este respecto, establecer que para que algo sea «fruta», deberá poder ser presentado en la mesa «en forma de dulce» (compota, puding, pastel, etc.). Pero esto sucede también con la caña de azúcar y ésta nunca se pensó que fuera «fruta». ¿Bastará, pues, este requisito culinario para diferenciar la fruta de la verdura o habrán de añadirse otros? En Canadá se hizo célebre una ley que exigía impuestos fiscales diferentes para la «fruta» y para la «verdura», porque hubo casos —en concreto el del ruibarbo— en que la autoridad no consiguió establecer

las condiciones suficientes y necesarias para precisar el contenido diferenciador de cada uno de los términos.

De diversas formas se ha pretendido eliminar la «vaguedad» de un término o de una expresión. Pero sin éxito completo. Se dan casos en que para hacer más precisa la aplicación de una expresión se utilizan otros vocablos que, a su vez, resultan ser también «vagos» o crean «vaguedad» en otros aspectos semánticos. Si, por ejemplo, queremos suprimir la vaguedad de la palabra «ciudad», conviniendo en que es una comunidad humana que posee por lo menos 50.000 habitantes, caemos en otro tipo de vaguedad. En efecto, se precisa mediante una cuantificación la aplicación del término «ciudad», pero se origina una clase nueva de vaguedad: la que deriva de tener que determinar qué se entiende por «habitante». ¿Bajo qué condiciones se debe considerar a una persona como «habitante» de una comunidad humana? Es evidente que una persona que reside y trabaja dentro de unos determinados límites geográfico-espaciales *habita* allí. Pero ¿qué diremos de un hombre que trabaja y pasa todo el día fuera de esos límites geográfico-espaciales, y vuelve allí sólo para dormir? ¿En dónde podemos afirmar que *habita*? Sustituyendo un término vago por otro, hemos clarificado una expresión, pero hemos generado otra vaguedad.

La ciencia, en ocasiones, ha intentado también suprimir la vaguedad por medio de la cuantificación. En lugar, por ejemplo, de «calor» o «frío» se colocan grados numéricos de temperatura. Tal procedimiento tampoco da resultados completamente satisfactorios, ya que los términos cuantitativos conllevan en sí el problema de la numeración. Es decir, la dificultad de determinar cuándo se está ante una unidad y cuántas unidades se exigen para precisar la aplicación de un término. Así, en la expresión «región montañosa» deberemos primero señalar cuándo nos encontramos ante *una montaña* y, en segundo lugar, cuántas unidades «montaña» se necesitan par-a configurar una «región montañosa». Si se propone «montaña» a partir del nivel del mar, nos encontraremos con que «montaña» puede ser todo un extenso altiplano, comúnmente calificado de «llanura». Afinando más la expresión,

sería posible exigir' para «montaña» una cierta elevación de x metros dentro de la llanura o altiplano sobre el nivel del mar. Pero, entonces, sobrevendría otro problema: ¿cuántas «montañas» se necesitan para definir la «región montañosa»? ¿Tres, cinco, seis?

Desde el momento en que se admite la existencia de términos vagos, se posibilita la universalización del problema. ¿No serán todas las palabras en alguna medida vagas por naturaleza? En esta línea, Friedrich Waismann sugiere que la mayoría de los sustantivos que designan objetos físicos son fuente continua de vaguedad.

Estructura abierta del significado

En el capítulo segundo de su obra *How I see Philosophy* (Londres, MacMillan, 1968), cuyo texto fue preparado por R. Harré, aparece el conocido ensayo sobre la «verificabilidad» de F. Waismann que habla de la estructura abierta de ciertos términos empíricos. El marco en que se encuadran las reflexiones de este pensador es el de un artículo de MacKinnon, publicado en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XIX (1945), 101-118, en donde también —119-150— se encuentra el estudio de F. Waismann.

Según MacKinnon, el presupuesto fundamental del empirismo podría formularse del modo siguiente: «El contenido de una aserción está constituido sólo por la totalidad de pruebas con que dicha aserción se garantiza». Esto no sería más, en opinión de F. Waismann, que una versión generalizada del «fenomenismo» y no la concepción de un tipo más progresista de empirismo.

Cuando se reflexiona sobre una proposición como «el significado de una aserción es el método de su verificación», deberíamos ante todo saber con absoluta claridad qué se entiende por «método de verificación». Supongamos que se nos presenta una esfera metálica y se nos manda descubrir si está o no cargada de electricidad. Con el fin de conseguir esto, conectamos un electroscopio a la esfera metálica y observamos si las hojuelas de oro del electroscopio

se separan. En dicho caso: «las hojuelas de oro se separan» (*s*) describe la verificación de «la esfera metálica está cargada de electricidad» (*p*). De esta manera, lo que hemos realizado no es más que establecer una conexión entre (*s*) y (*p*) y declarado que a (*s*) debe seguir siempre (*p*). Se trata, pues, de fijar una regla de inferencia lógica mediante la cual se permite el paso de la afirmación «la esfera está cargada de electricidad» a otra en la que se describe la situación observable. Y se determina, por tanto, el modo cómo dichas aserciones deben usarse en el lenguaje.

En nuestra vida cotidiana, sin embargo, entendemos las proposiciones sin hacer mucho caso de su método de verificación. Y esto porque captamos el significado de cada palabra en su uso ordinario. Pero, cuando son utilizadas de otra manera, surgen las dificultades. Si alguien nos dice «mi perro habla», no cabe duda que le preguntaremos qué es lo que él entiende por «hablar» y acabaremos poniéndonos de acuerdo al reconocer que hace de la palabra «hablar» un uso diverso del *normal*. Se observa, pues, que una alteración en el uso de las palabras comporta una alteración también en su significado. Y, en consecuencia, habrá de afirmarse que entre ambos se da una conexión.

Sin embargo, cuando se trata de establecer una conexión, según el método de verificación, entre un aserto *p* y los asertos *S*₁, *S*₂, ..., *S*_{*n*}, que describen pruebas a favor de *p* o a la conexión entre ambos, nunca se afirma que *p* sea idéntico a *S*₁, *S*₂, ..., *S*_{*n*}, a no ser que en estos últimos enunciados estuviera implicado *p*. Por otro lado, aunque en ocasiones la verificación anterior sea válida, se dan cierto tipo de proposiciones en que no ocurre así. Son aquellas en las que el fenomenismo pretende traducir una aserción acerca de objetos materiales en términos de datos sensoriales. El fenomenismo es incapaz de realizar esto, no por la pobreza del lenguaje ordinario en su léxico para describir la riqueza de nuestra experiencia sensorial; la razón estriba en la «estructura abierta» que poseen la mayor parte de los conceptos empíricos.

Un ejemplo esclarecedor de lo que F. Waismann entiende por estructura abierta es el del término «gato». Alguien

nos dice: «En la habitación vecina hay un gato». Para proceder a la verificación de dicha aserción, abrimos la puerta de la habitación y, efectivamente, «vemos un gato». ¿Es esto suficiente para probar la afirmación propuesta? ¿Debo, además, tocarlo, acariciarlo o hacer que maúlle? Después de haber pasado por todas las experiencias sensoriales, ¿podemos estar ciertos de la verdad de la aserción? Dejando a un lado la cantidad de argumentos escépticos que nos hablan del «engaño» de nuestros sentidos, ¿qué diríamos si el gato comienza a crecer desmesuradamente, le salen uñas enormes y aparecen en él caracteres impropios de un gato? ¿Diríamos que es un gato «anormal» o que ha surgido una nueva especie de seres vivos? Siempre podremos concebir situaciones en las que no podremos estar seguros de si alguna cosa es un gato u otro animal. Y esto porque la mayoría de los conceptos empíricos no han sido delimitados en todas sus posibles direcciones. ¿Qué diríamos, igualmente, si se descubriera una sustancia que satisficiera todas las propiedades del «oro» y sus verificaciones químicas, pero que emitiera una nueva radiación? Aunque no se verificasen casos de este género, nos bastaría con la *posibilidad* de que acontecieran para mostrar que no podemos excluir la aparición imprevista de estas situaciones en nuestro método de verificación. Porque en éste introducimos un concepto y lo delimitamos sólo en algunas direcciones, pero no en todas. Tendemos a pasar por alto el hecho de que existen muy diversas direcciones en las que no hemos definido el concepto empírico. No es *posible*, por tanto, definir un concepto empírico —como el de «oro»— con exactitud absoluta, de manera tal que estemos a cubierto de toda duda o posible cambio de contenido. He aquí lo que ha de entenderse por «estructura abierta» de los conceptos empíricos.

La «estructura abierta» es, de algún modo, la *posibilidad de la vaguedad*. Y es precisamente esta estructura la que impide verificar de modo definitivo muchísimas de nuestras afirmaciones empíricas. En éstas siempre permanecerá una posibilidad, aunque resulte exigua, de no haber tomado en consideración ni previsto completamente todas las circunstancias en las que la aserción es verdadera y en las

que es falsa. No cabe duda de que F. Waismann tiene razón al sostener que, de hecho, este tipo de penumbra en la indeterminación estará siempre ligada a los términos que designan objetos físicos y que eso es lo que distingue tales términos de, por ejemplo, los términos aritméticos respecto a los cuales no surgen esos problemas.

Cuaderno de bitácora: final de ruta

A manera de epílogo: Sobre el significado del hombre y del mundo

1. El pensamiento griego describe en versión mitológica, muy parecida a la de otros muchos pueblos, el origen del mundo y del hombre como un largo proceso que comienza en el caos y termina en el cosmos. La imaginación configura el caos a la manera de receptáculo desolado y vacío de ser, amorfo y bruto, oscuridad total, confusión completa. En la *Teogonía* de Hesíodo, esta situación se organizaba mediante 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. La masa grosera y burda, toda ella uniforme, comenzó por diferenciar sus componentes contraponiéndolos entre sí, pero a la vez armonizándolos. A esto parece aludir el hecho mitológico de que la diosa Armonía sea fruto de la unión, por un lado, de la discordia —Zeus en lucha con los demás dioses o Ares, dios de la guerra— y, por otro, del amor —llámese divino o Afrodita, llámese humano o Electra—. En definitiva, sólo cuando en el caos se introduce armonía logra ser transformado en cosmos. En éste, pues, nos encontramos con «unidad» y «consonancia» de *lo múltiple y lo diverso*.

Este mismo problema fue abordado también por la filosofía ya en sus inicios. A este respecto, son conocidas las tesis de Heráclito y de Parménides. El primero, a pesar de defender la multiplicidad y la diversidad de las cosas en un perpetuo fluir, proponía a la razón (logos) que regía todas las mutaciones del fuego como causa de una armonía ocul-

ta universal. Procediendo todas las cosas de un mismo principio, los contrarios serían también una misma cosa. Por ello, con la lucha de los contrarios «se unifican las oposiciones y de cosas diferentes brota una bellísima armonía» (Diels, 22B8). Parménides, en el polo opuesto, sacrificó en aras de la unidad —armonía perfecta— la diversidad y multiplicidad, elaborando una alta especulación en tomo a las «apariencias del ser». Para Platón, el cosmos cobró existencia, merced a una causa superior inteligente (demiurgo), que disponía los elementos diversos y contrarios de manera proporcionada en armonía admirable, a imitación de los Ejemplares del mundo, de las Ideas. No extraña, pues, que en los diálogos tempranos (así *Gorgias* y *República* I), la virtud fundamental que es la Justicia tenga la función de introducir a la *armonía* entre los elementos múltiples y contrarios que integran el compuesto humano, unificándolos y sometiéndolos a razón. Un concepto análogo aparece, más tarde, en su *Protágoras*: «toda vida humana tiene necesidad de ritmo y armonía» (Diels, 324d-326b). Y en la *República* añade que la virtud es semejante a la armonía musical (431c, 443d, por ejemplo). En este sentido, la norma trascendente de la virtud que legisla el universo todo sería el orden y la armonía. Anticipándose a los estoicos, Platón señalaba que todo comportamiento humano debería ajustarse a dicha norma.

En esta misma línea, cuando adviene el Medioevo, la armonía es parte esencial constitutiva del orden. Y del orden entre todas las cosas resulta la paz, cuya definición corresponde al concepto de justicia cósmica de los pensadores griegos. Igualmente, san Agustín fundamenta su visión de la belleza en el orden y la hace consistir, ante todo, en número, armonía y proporción. La proporción armónica se da, para él, por antonomasia, en la Santísima Trinidad, cumbre del ser y de la perfección. En el Padre reside la unidad; en el Hijo, la igualdad; y en el Espíritu Santo, la *armonía* más sublime. Las disonancias parciales son aparentes y desaparecen integradas en la armonía del conjunto.

Si a este breve apunte mitológico y filosófico acerca de

los oxigenes —cualquier olro que pueda hacerse sería muy similar— contraponemos la situación actual del hombre mismo, tales orígenes se encuentran distorsionados. El ruido prima sobre el sonido armónico hasta el punto de que nuestra civilización puede ser calificada como «civilización del ruido». No en el sentido periférico de «estrépito», sino en el sentido profundo de que la realidad padece «roturas en suannonía primigenia» y, por ello, se siente perturbada en su paz y sosiego íntimos. En última instancia, el hombre comienza a disentir' de su identidad propia, regulada por la razón (logos), y a ser seducido por el desatino del desorden. El proceso hacia la perfecta armonía universal ha perdido vigor y el cosmos corre peligro de retomar al caos primitivo, al «mido», a «lo ininteligible», a lo «carente de sentido y significado».

Este análisis del hombre y su civilización actual obliga a una cura de desintoxicación de sus elementos perturbadores. Tal cura lleva consigo, en un primer momento, el diagnóstico metafísico que determine el sentido y significado del universo todo y de las posibilidades que comporta de evolución armónica. Particularmente en cuanto atañe al hombre. De este modo, en un momento posterior, aparecerán las condiciones adecuadas, según las cuales se pueda trazar el itinerario futuro que reconduzca al hombre y a su civilización actual hacia la auténtica dimensión de su sentido y significado. En consecuencia, de su sosiego y de su paz.

2. El fundamento de las cosas está en el origen de éstas. Pero la cuestión del origen nos retrotrae a la cuestión de la situación previa. Un texto egipcio, encontrado en una de las pirámides, planteaba el problema de forma gráfica:

[...] *cuando el Cielo no había nacido,*
cuando la Tierra no había nacido,
cuando los Hombres no habían nacido,
cuando los Dioses no habían sido concebidos,
cuando la Muerte no tenía lugar,
¿qué es lo que era?

Si ser es *ser-expresión*, antes únicamente pudo ser el *Silencio*. Y sólo cuando el Silencio logró romper su enclaustrada mismidad, quedó libre para su expansión, para salir hacia afuera manifestándose como «ex-presión». A este fenómeno alude la etimología de la preposición *ex* y del verbo latino *premo*: ostensión de lo que estaba prensado, encogido y oculto. No extraña que cinco o seis siglos antes de Cristo, Lao-tsé promulgara la verdad de que *la gran revelación es el Silencio*. Pero ¿cómo fue posible la transformación del *Silencio* en *Ex-presión*? Merced a un elemento del que el Silencio era síntesis: la Palabra. El Silencio se llenó, en su síntesis, tan plenamente de la Palabra que llegó un momento en que ésta rompió las paredes de su mudez para dejar expuesta hacia afuera su interioridad. El Silencio se convirtió en *Ex-presión* y ésta en *Ex-posición* de la Palabra original fundante. Pero tal *Ex-posición* no se configura de manera idéntica en el universo y en el hombre.

Cuando se trata de la naturaleza o universo todo —excluido el hombre— su *ex-posición* se verifica con carácter necesario. Por ello, su periferia y su interioridad coinciden. Y, por análogo motivo, quien contemple las cosas las percibirá como «signos». La naturaleza, el universo todo, señalan, orientan necesariamente con todo su ser al único Sentido que expresan y, por tanto, exponen: el de la Palabra, pronunciada en los orígenes, que los puso en la existencia. Remiten a aquello Otro que los sustenta y sustancia *a tergo* en su realidad ontológica. El mundo es íntegra y totalmente signo porque emerge en su constitución como sentido único de la Palabra Única que lo *ex-presó* y *ex-puso*, en consecuencia, fuera de su voz, pero en perfecta dependencia con Ella. El mundo, así, resulta ser palabra segunda que tan sólo significa —es signo— la Palabra original fundante. Recibe de ésta su plenitud de sentido. Su mayor o menor signitividad obedece a la capacidad receptiva que posea de la Palabra. Por esta razón, el mundo, la naturaleza, el universo todo son indicio, huella o vestigio de dicha Palabra, a la que remiten como a su fundamento verbal último. De aquí que su hermenéutica se verifique en clave

de lectura literaria o en clave musical, como si de un poema o de una suerte de sinfonía se tratase.

a) *La naturaleza, poema literario*

Toda creación poética lleva marcada en su interioridad la impronta de su autor. A libros diferentes en estilo, léxico, temática, corresponderán autores también diferentes, cuya personalidad quedará, de algún modo, plasmada en su obra respectiva. Aplicando esta consideración al universo, si éste ha de ser interpretado como libro —el libro de la naturaleza—, todo el que sepa descifrar lo escrito en sus páginas descubrirá en ellas trazas de su Autor. El cosmos, religioso por esencia, en el sentido etimológico de *re-ligare*, manifiesta mediante él mismo la personalidad de su Creador. Y, mediante esta manifestación, vuelve a unirse, vuelve a atarse de nuevo (religarse) con Aquel de quien es indicio, vestigio, huella o reflejo. Contemplando al mundo, se contemplarán, aunque no sea más que de forma umbrátil, aspectos de la Palabra que lo ex-puso en el origen del tiempo: unidad, modo y medida; verdad, forma y número; bondad, orden y tendencia o inclinación a su propio fundamento. El universo todo se religa, así, a la Palabra primera en triple dirección de efecto a causa eficiente, causa ejemplar y causa final. Resultado de esta triple relación es la belleza y hermosura de las cosas, que sería imposible sin la armonía de sus elementos constitutivos.

Toda pluralidad necesariamente se explica por la unidad. El Silencio dejó de ser indiferenciado y mudo, en cuanto síntesis y unidad de la plenitud de la Palabra, para romper a hablar. Patrimonio de este hablar fue la expresión de su *Significado* en múltiples palabras segundas, diversas entre sí, pero idénticas en su modo de ser, el oral. En virtud de la cadencia, ritmo o medida, este modo de ser oral no se disgrega ni se pierde en «ruidos o estrépitos incomprensibles». Y, de esta manera, la pluralidad elocuente de las cosas remite a la unidad de donde procede, mostrando la armonía de lo idéntico y lo múltiple. El libro de la naturaleza necesariamente proclama, en la variedad de sus

dicciones, que el Silencio, pletórico de la Palabra anterior al tiempo y al espacio, es UNO y UNIFICADOR —hace unidad— del rico vocabulario que lo ex-presara. El universo todo es huella hablante de la eficiencia de su Autor.

Por otra parte, la figura de las cosas, la del cosmos en cuanto tal, imita en finitud ontológica al modelo ejemplar infinito del que proviene. Es esta su verdad más genuina y auténtica. Por este motivo, conocer metafísicamente las cosas, la naturaleza, el cosmos, es conocerlos en su *ser-imitación* de la Palabra. ¿Cuál es la estructura interna de Ésta?

Siguiendo la línea de nuestra reflexión, la Palabra se constituye como igualdad numerosa en el orden. El Verbo es la expresión perfecta de quien lo engendra, igual a Éste en naturaleza, y de cuya unión íntima procede el Amor o el Espíritu. Identidad y diversidad se realizan en un orden trinitario perfecto. Por ello, en el misterio de la Palabra reside la belleza suprema según el canon establecido por san Agustín: igualdad numerosa en armonía. En consecuencia, la naturaleza, las cosas, el cosmos, son vestigio trinitario del ser con cuya rúbrica son configurados. Y resultan, así, también bellos. El bien y el mal, la conveniencia y la oposición, la gradación de los desiguales, las antítesis no pejudican su belleza, porque todos son reducidos a ella por la armonía y el orden. En muchas ocasiones, sin embargo, a lo que está bien construido, a lo que obedece a la técnica de la proporción se le denomina sin más «hermoso». La belleza, entonces, se toma como procediendo inmediatamente de la figura o forma de las cosas. Y es esta una hermosura que pasa y muere, como flor del campo.

En último lugar, la andadura del mundo cumple el círculo dorado platónico. Su salida del Silencio, para ex-presarse en una ex-posición, entrañada de temporalidad, tiende a volver al Silencio mismo en cuanto síntesis de la Palabra. De esta manera, el cosmos y las cosas que los constituyen se verifican —se hacen verdad— y, al verificarse, revelan la identidad consigo mismas: son buenas. Todo camina hacia su verdad y bondad propia y, en consecuencia, hacia un embellecimiento continuo. Todas las cosas inmutables, por razón de su forma, como las corruptibles, por razón de su

sucesión ordenada, decoran y embellecen al cosmos, que está así constituido a la manera de un *hermosísimo poema* en el que los versos y cadencias advienen armónicamente en el espacio y el tiempo.

Nuestra lectura de la naturaleza, del universo todo, como poema literario, puede ser transformada en una partitura musical y convertirse en una sinfonía cósmica. Cuando el dolor es inmenso y *no puede ser contenido*, el alma *rompe a llorar*. De modo semejante —según ya fue indicado— cuando el Silencio quedó repleto en su mismidad por la Palabra y fue, incluso, desbordado por ella, *rompió a hablar*. Pero el Silencio sujetó este hablar de infinitud indecible a variaciones sonoras y su ex-presión la ex-puso entonces en estructuras melódicas. Los seres carentes de razón, fáito de tales variaciones, fueron, así, modulados según número y medida para configurar una suerte de «sinfonía cósmica», reveladora de todo cuanto previamente había sido sólo patrimonio del Silencio. Por ello, la hermenéutica del mundo puede también realizarse en clave musical, merced a la cual se descifra el misterio último y sonoro, constituyente de su ser.

Igual que sucede con el libro de la naturaleza, toda partitura musical revela en su melodía la impronta de su Compositor. A diversas melodías corresponderán también, en razón de sus rasgos peculiares identificatorios, compositores diferentes que dejarán en ellas, de algún modo, impresa su personalidad. El universo resulta ser, pues, un «himno cósmico de belleza inigualable» en el que el Silencio, dueño y señor de toda variación armónica, oculta su Palabra primordial.

b) *El hombre, lector-contemplador y trovador-rapsoda*

La Palabra, en sus orígenes, fue hecha luz y clarificación del caos, y la luz fue materia espiritual sonora que alcanzó el receptáculo vacío del ser inundándolo de realidades. En el principio, fue toda obra del poder absoluto de la Palabra. Y el universo, la naturaleza, el hombre se situaron *cósmicamente*. De manera *ordenada*, según el sentido etimológico del vocablo «cosmos». Pero el orden implica *re-*

glas de ordenación. Tratándose del universo, de la naturaleza toda, tales reglas reciben el nombre de *leyes físicas* por su necesidad fáctica. Como se ha subrayado anteriormente, el cosmos se ex-presa en una ex-posición necesaria de su ser y, por ello, con un solo y único sentido.

El hombre, sin embargo, supera esta manera de ser por cuanto su ex-presión es una ex-posición que responde a la percepción autoconsciente de una llamada liberadora, ante la cual caben diversas opciones, diversos sentidos. La Palabra original fundante reviste, para él, carácter de llamada que exige elegir entre múltiples respuestas posibles. Por este motivo, el decir humano comporta intrínsecamente libertad y, a la vez, negación de soledad. En efecto, decir, hablar, significa no estar nunca solos. Siempre, cuando se dice o habla, hay alguien que escucha y responde. El solipismo 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 el sentido etimológico más estricto de *cum* y *munus* (*don* del que se participa *con...*). La comunicación, así, verificada por medio de la palabra —logos— se transforma en diálogo y en relación personal. La *dicción humana*, de este modo, es siempre una *con-dicción* ex-presa y ex-pone su ser *diciéndolo en diálogo*, pero no de una vez por todas, sino construyéndolo en el proceso evolutivo de su discurso. Al serle dado al hombre su *eidós*, potencialmente es actividad libre que debe 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, pero dentro del juego comunicativo y de sus reglas. El transfondo de su fonética y de su sintaxis reside en su pragmática vital. Puede hacer o deshacer o no hacer nada. Puede construir futuro desde el presente alcanzado. Pero también posee la capacidad de destruirse a sí mismo y a su entorno. En la entraña más profunda de su espíritu encarnado se aposentan, al acecho, dos fuerzas antagónicas que se repelen como polos de signo opuesto. 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, a la vez, 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, *dice significativamente*. El ser en ella exulta de felicidad porque se percibe transida de sentido y de sentidos; porque al ser nombrada se hace epifanía y misterio del misterio recóndito de la Palabra. Su pragmática es historia sintáctica y semántica humana que siempre necesitará hermenéutica obediente a las leyes que regulan la libertad responsable del *sí*.

Lo que caracteriza, pues, a los hombres, en cuanto individuos, es el hecho de que se ex-presan en una ex-posición de su ser inter-comunicando. Con su mera presencia, la persona entra en conversación con las demás. Por este motivo, nunca para los demás, resultará un extraño o un desconocido. Todos los hombres poseen una «forma común», virtualidades lingüísticas universales, a través de las cuales, y según las cuales, captan unívocamente las cosas. El sentido del hombre en relación con sus semejantes es un *con-sentido* que significa. Las realidades no humanas son aprehendidas mediante este con-sentido que las representa y que las hace reaparecer en el lenguaje.

Nunca el hombre es más hombre que cuando lo es íntegramente. Esto le obliga a conocerse a sí mismo, a ser transparente a sí mismo, a percibirse como luminosidad en la que se *refleja* la Palabra original fundante. Todo él es reflejo de Ésta y, por tanto, la *imagina*. Es decir, se constituye en su imagen. De este modo, la posee, aunque limitada y finitamente, en conformidad de i'eflejo luminoso. Se «ve» a sí mismo y en sí mismo «ve» aquello de lo que es imagen. Puede decirse con toda verdad que el hombre esencialmente es un «visionario», un «contemplador». Visión y contemplación son patrimonio de su ser y el desarrollo de éste se verifica en el gozo y deleite de lo visto y contemplado. En esta línea, lo que ve y lo que contempla es

el cosmos en su unidad y multiplicidad, en su identidad y diferencia, en su igualdad numerosa. En definitiva, la armonía de *lo naturalmente bello*, que conduce y orienta, en cuanto vestigio, indicio o huella, hacia la Belleza Absoluta.

En el aspecto psicológico, el «visionario» o «contemplador» de lo bello es profundamente feliz. Goza fruitivamente de la hermosura hasta el punto de perder la noción del tiempo. Lo bello enajena sus sentidos, de modo que pasado y futuro se disfrutan en un instante presente que cobra caracteres de eternidad y de absoluteidad. El tiempo se para en esta sintonía de unidad, bondad, verdad y pulcritud en que se sumen el contemplador y lo contemplado. De aquí, el aspecto tipificador de esta experiencia. Para el que contempla todo es inferior a la estima que le merece lo contemplado. Esto se le manifiesta como modelo único, original, inigualable. No extraña, por ello, que tal idealización corra peligro de caer en una suerte de idolatría que es Ja depravación en que puede caer también el arte.

El hombre ex-presa y ex-pone diciendo también dentro del juego comunicativo y de las reglas que rigen las variaciones sonoras de la melodía primordial que rompió el Silencio Inefable e Infinito. La «sinfonía cósmica», entonces, adquiere, mediante la libertad humana en su respuesta a la Palabra original fundante, carácter recapitulador y coral, cuya voz protagonista es la del hombre. En cuanto éste canta «su biografía», es aria que revela su original mismidad, y, en cuanto armoniza su «solo» con la voz de las cosas y la de sus semejantes, se vuelve himno que enaltece al Silencio de donde emana. El hombre, pues, es por naturaleza, además de *visionario o contemplador*, también *cantautor* de su propia melodía. Y su oficio esencial, desde esta perspectiva, es el de *rapsoda divino*, intérprete del himno de alabanza cósmica al Hacedor de todo lo existente. O, evocando el ideal del Medioevo, se trataría de una suerte de *trovador de la copla magna y bellísima* que fue puesta en el ser por la Palabra original fundante.

En nuestro lenguaje coloquial suele afirmarse de las personas que cumplen bien con su oficio que lo ejercen «con arte». «Hacer las cosas con arte» —no de cualquier

manera— es propio del sabedor responsable e idóneo de una actividad. Ya el mismo Platón, en la Grecia clásica, aseveraba estas ideas (*Phaed.*, 89 D). De aquí que la *tékhnē* griega se configura como «conjunto de reglas y normas, según las cuales se construían bien las cosas producidas por el hombre» y se aplicase esta situación por antonomasia a lo Bello. Ahora bien, la «sinfonía cósmica» es precisamente «cósmica» porque está sujeta a reglas y normas dentro de una proporción y un orden. En consecuencia, es obra de arte natural mente dotada de hermosura. Pero el orden y la proporción sólo son comprensibles mediante el número. No extraña, pues, que en la concepción pitagórica del universo la esencia de los seres estuviera constituida por el número. Ni que la música, en su realidad ontológica, se fundamentara en la modulación o movimiento armónico del sonido, que se desprende de los cuerpos, guardando siempre proporción en su ritmo temporal y en sus intervalos silenciosos.

Desde este punto de vista, el hombre, como *rapsoda de la creación* simplemente reproduce la melodía de ésta. Su oficio lo ejerce *con arte* cuando la reconstruye «imitándola», en conformidad con la expresión aristotélica de que «el arte imita la naturaleza» (*Phys.*, II 2, 194a 21). Pero, en un segundo momento, el hombre, en cuanto goza de libre albedrío, *re-crea*, a la manera de un pequeño Dios, la música del universo en la medida en la que desarrolla el canto de su propia autobiografía. En ésta «interpreta», de manera personal pero acorde con la sinfonía cósmica, los múltiples sentidos sonoros, ex-puestos en el ser. Y en su interpretación, al sobrepasar la mera imitación, *descubre la revelación de la Palabra en su partitura primordial*. El Silencio manifiesta su interioridad melódica en las variaciones moduladas de la Palabra. Y el hombre la escucha, la traduce en salmodia y se deleita en su posesión. Pero ¿cuál es la estructura de esta interioridad melódica?

Igual que aconteció con el universo considerado como un poema literario, también aquí la Palabra —el Verbo— es la expresión perfecta del Silencio en su misterio recóndito. De la misma naturaleza que Aquel que lo engendra y en

unión con Él, es fuente de la que procede el Amor. Identidad y diversidad se realizan en un orden trinitario perfecto. Y cumplen, así, la noción de belleza, legado de san Agustín: igualdad numerosa en proporción conveniente.

Sucede, a veces, que el rapsoda humano no percibe *sub specie aeternitatis* la sinfonía cósmica y compone sus coplas según reglas técnicas pertenecientes sólo a la dimensión temporal. Entonces, la hermosura de estas coplas son como flor de campo que pasa y perece en un día, como trino de ave, efímero y fugaz, cuyo sonido está destinado a la muerte. Al rapsoda humano, en cambio, que percibe la música del mundo *sub specie aeternitatis*, se le enajenan los sentidos y el tiempo se para en la captación de la sinfonía cósmica. Sólo se rompe este encanto cuando la melodía deja de escucharse y el hombre retoma a sus contornos existenciales, sujetos a duración histórica.

La creación entera, como ex-presión musical de la armonía del Silencio, participa de la sacralidad de Éste. Es por naturaleza propia «sagrada». Y, por tal motivo, el rapsoda humano que la interpreta puede emplearla religiosamente en su liturgia y culto. Debido, sin embargo, a la belleza de la salmodia corre el peligro de quedarse en ella. No trascenderla a sus orígenes. De este modo, la profana. Y establece, con ello, una contraposición entre canción religiosa y canción «profana». Ésta tiene, como lugar para su concierto, el mundo que ha roto las ligaduras que le unían a su fundamento musical, convirtiéndolo en paraje arre! i-gioso, no re-ligado a la Palabra. Fruto de este fenómeno es el «mido», el «estrépito» en que se transforma la armonía sagrada. Por ello, habrá siempre una lucha subrepticia entre la canción puramente vanal y la que brota de la transcendencia del misterio de la Palabra original fundante, innata en sus creaturas. La separación entre «profano» y «sagrado», llevada a cabo en el ámbito ontológico procedente del Silencio que rompe en melodía, es artificial y conduce a la pérdida del sentido hermenéutico genuino que debe regir la interpretación del rapsoda humano. Frente al «ensordecido estrépito», se alzarán en todo momento la audición deleitosa de la sinfonía universal que remite al Creador.

3. La configuración descrita del cosmos y del hombre dibuja un mapa espiritual en el que aparece un camino interior «armónico», cuyos viandantes son únicamente los que saben descifrar la clave literaria o musical de su ruta. El hombre actual y su civilización, inmersos en el «ruido» y el «estrépito», sólo podrán ser desintoxicados y salvados para la paz y el sosiego si cumplen las exigencias que marca esta ruta.

c) *La ruta del hombre contemplador*

«Ver», «contemplar» es el oficio esencial del hombre, en cuya actividad establece su relación cabal y genuina con el cosmos. Frente a lo ininteligible y confuso del estrépito, se alza la quieta contemplación del universo que remite a sus orígenes. El hombre alcanza, así, su humanismo integral y perfecto. Pero esto le obliga a una interrelación dialógica con el universo en cuanto cosmos. La situación del hombre, en su respuesta consciente a la llamada de la Palabra que lo convoca al ser, podría definirse como un «entre». En efecto, el hombre se ubica cósmicamente «entre» la expresión del libro de la naturaleza y el de la Palabra de la que aquélla es sombra, huella o vestigio. Por un lado, leyendo el sentido único y necesario de las cosas que componen el universo «contempla su belleza», «percibe su armonía silenciosa». Pero, por otro lado, su propio ser, reflejo luminoso de la Palabra, le lleva a proclamar su destino participativo en la riqueza ontológica de dicha Palabra. A causa de esto, el «entre» del hombre ha menester de un discurso dialógico diverso, según establezca comunicación con el libro de la naturaleza, con los otros hombres o con Aquel que, como Palabra Primera, todo lo sustancia y sustenta a *tergo* desde su Silencio Inefable.

En un primer momento, la relación del hombre con las cosas es de índole científica y poética. En la relación científica, el hombre es un mero contemplador que observa las posibilidades técnicas subyacentes en el universo con el fin de usufructuarlas en provecho propio. Por ello, cuando la tarea científica expresa el fenómeno observado y lo traduce

a su lenguaje, pretende con su discurso la reconstrucción del mismo, sometiéndolo a control. Tanto sabe el hombre de las cosas, cuanto las domina y domestica. Por esta razón, el número y la medida son sus instrumentos más peculiares. Merced a ellos, resulta, por ejemplo, que el agua no es agua, sino un compuesto de H₂O; el viento no es una simple corriente de aire, sino una fuerza de utilidad múltiple; la materia misma no es algo duro, opaco, consistente, sino la concreción de una energía con potencialidad casi infinita. Se trata, pues, de una relación de dominio sobre el sentido único que la naturaleza, las cosas, poseen. En la relación poética, por el contrario, el hombre es un contemplador puro. Deja en libertad al universo y conjura su genuina realidad al escudriñar los orígenes hacia los que remite. Los ojos del contemplador poeta intuyen, aquí, profundidades ontológicas invisibles, vedadas a los ojos vulgares y miopes de los animales no dotados de razón.

En segundo lugar, la relación del hombre con sus semejantes se caracteriza por la presencia inmediata de un «Tú», en quien se revela un «Yo», merced al «logos» que les es común y que transforma su diálogo en conversación personal. De esta suerte, el ágora coloquial no es una simple plaza pública, sino todo espacio, todo lugar propicio para la intimidad comunicativa. Cada hablante ocupa en este ágora un determinado punto espacial: es un «Yo» o un «Tú», según las vicisitudes por las que atraviese la comunicación. El hombre contemplador escucha o dice, ejerciendo en ambas funciones su vocación de intérprete del universo todo y, a la vez, de sí mismo.

Por último, la relación del hombre con la Palabra Primordial es la de un contemplador que *la ve reflejada en su propio ser*. Y que, en cuanto reflejada en él, la posee de algún modo. Por ello, al captarse a sí mismo como imagen, realiza su discurso en un ámbito de dependencia absoluta. Su palabra es palabra esencialmente «religiosa» según la etimología de *re-eligere* porque vuelve libremente a optar por el Silencio Inefable, infinitamente pletórico de significado.

d) *La ruta del hombre rapsoda*

Por otra parte, la naturaleza, el universo todo, en cuanto sinfonía cósmica, ex-presión y ex-posición en el ser de la Palabra original fundante, verifica su identidad, verdad, bondad y belleza cuando tiende a volver a su Principio, al Silencio que fue su punto de partida. En la andadura musical de este retomo, el hombre, *rapsoda de lo divino*, recorre tres etapas: la exterior, la interior y la trascendente. Cada una de las cuales posee rasgos específicamente propios.

En la etapa exterior, el hombre ejerce de rapsoda descubridor de la melodía cósmica. La voz humana canta con el universo, hace coro con él. Y, en el desarrollo de esta tarea, capta la modulación sonora constitutiva de los seres, orientados hacia la Palabra de la que son signo. El hombre eleva su voz, con la del mundo, hacia el arcano musical del Silencio. Se «deja llevar» por el sentido único de la melodía que la naturaleza escribe en su partitura sinfónica. Y se sitúa, así, en el itinerario que le conduce por impulso propio hacia metas divinas. Sin embargo, esto no acontece sin que corra un grave peligro: el de perder la orientación única que marca el sentido de la ruta. Puede, por ello, *extraviarse*, salirse del camino. El reclamo del deleite sonoro seduce su alma hasta el punto de inmovilizarlo. A la manera de Ulises, enajenado por el dulce arrullo de las sirenas, queda como encantado en una inmanencia temporal y espacial absurda. Comienza para él un período folclórico de trovas por las callejas de un barrio antiguo, sin posibilidad de encontrar la vía salmódica de la nueva Jerusalén celeste.

Al ser el hombre «respuesta cantada» a la llamada de la Palabra modulada por el Silencio, su oficio de *rapsoda se vuelve interpretación y arte*. Se distancia del coro universal para hacer una audición del mismo. Esta audición sólo puede llevarla a cabo desde la clave interior musical de su respuesta libre. Descubre en sí mismo la propia «respuesta cantada» y, entonándola según cadencia y ritmo, construye *su camino interior, su melodía biográfica*. Se ubica en el espacio particular que le compete dentro de la sinfonía cósmica y desde él interpreta y recrea artísticamente en su

alma el himno que le llega de lo exterior. La relación del hombre, entonces, con sus semejantes se caracteriza por la presencia inmediata de un «tú», en quien se revela un «yo» merced a la modulación sonora primordial que les es común. Se suscita entre ellos, así, una suerte de concierto en el que cada rapsoda humano se transforma en un «yo» o en un «tú»: escucha o canta, ejercitando en ambas funciones su vocación de intérprete. Su interioridad refleja —se hace *eco*— el Silencio primordial y la Palabra modulada que le puso en el ser. Por ello, su hermenéutica la realiza en dependencia absoluta del Silencio y de la Palabra. Y, en consecuencia, vuelve a elegir, corroborándola, su respuesta cantada, colmándola de religiosidad, en el sentido etimológico ya indicado de *re-eligere*.

La máxima aspiración del hombre es alcanzar su plenitud íntegra y cabalmente. En nuestro caso, esta aspiración será cumplida cuando el hombre, como respuesta cantada, sea consciente de sí mismo y se perciba como reflejo o imagen sonora de la modulación primordial. Dentro de esta perspectiva, «reflejo» o «imagen sonora» equivale a «eco». Y, examinando los elementos constitutivos de éste, se podrá esbozar, de manera análoga, la etapa trascendente del hombre en su itinerario hacia la unidad de sus orígenes.

El *eco* se define esencialmente como «repetición de un *sonido reflejado* por un cuerpo duro». Aplicada esta noción al hombre, en cuanto *respuesta cantada*, presenta ciertas peculiaridades. No se trata, aquí, en primer lugar, de un cuerpo duro pre-existente a la voz que choca con él y que es repelida al espacio, porque antes del Silencio y de la modulación de la Palabra no era nada. Todo ser, incluido el hombre, se constituye en tal como ex-posición ex-presiva sonora de la modulación primordial. Todo él es voz melódica sustentada *a tergo* por la Palabra original, hecha cadencia y ritmo. Todo él es sonido que ex-presa y ex-pone, repitiendo en su finitud de maneras múltiples la infinita melodía primigenia con la que llena su vacío ontológico. Precisamente éste deja de ser tal en virtud de la acogida que hace el ser en su oquedad al sonido primero. Por otra parte, el hombre, a diferencia del universo carente de ra-

zón, en cuanto *eco* no repite imitando servilmente la modulación sonora que lo conforma sustancialmente. Es, por el contrario, como ya se ha subrayado anteriormente, *rapsoda que interpreta con arte*, sin dejar, por ello, de ser totalmente «reflejo e imagen». Y, en consecuencia, está indisolublemente unido a ello, haciéndolo de algún modo suyo. El hombre, así, trasciende su propia persona y retoma de nuevo al misterio de los orígenes. Se verifica en él su reducción plena a la modulación de la Palabra primordial y al Silencio, participando gratuitamente de la vida de éstos en un alborozado éxtasis.

4. Ante el cuadro descrito, nuestra reflexión está en condiciones de señalar las causas y el remedio para la pérdida de significado y sentido que sufre el hombre actual con su civilización del ruido y del estrépito. Por un lado, el universo —libro de la naturaleza— está siendo reducido a una pura voz, mutilada del sentido icónico de la Palabra que lo puso en el ser. La vorágine de lo múltiple, entonces, pierde su punto de referencia a la Unidad de su origen. Deja de ser bella y armoniosa para terminar en un caos de imposible lectura. Y su dimensión sinfónica se degrada en cadencias y ritmos profanos, alejados de la Melodía Primera. Por otro lado, el hombre, penetrado de ruido, olvida su tarea de rapsoda y contemplador para ejercitarse únicamente en la manipulación científica de las cosas en interés propio. Y, a lo sumo, se convierte en un idólatra de la belleza humana. La gratuidad, la libertad, la bondad y pulcritud originales del universo no son ya categorías estimables. El hombre se ha puesto gafas especiales, a través de las cuales sólo puede aprehender lo múltiple, carente de armonía y sólo puede percibirse a sí mismo como un Ego, distorsionador de la unidad primigenia.

Remedio para esta situación de estrépito es recuperar el cosmos primordial. Al menos, en sus elementos fundamentales. No bastan movimientos ecológicos ni puras filantropías. El universo, la naturaleza, debe volver a ser la gran anáfora de la Palabra Primera a la que ostende. Y el hombre precisa rescatar su dimensión visionaria y musical para

lo bello y lo armónico. Únicamente así será posible percibir la melodía y hermosura callada de las cosas y, en su revelación del Silencio encontrará el hombre la posesión de la Palabra de la que es imagen para participar de esta suerte de su riqueza ontológica infinita, pletórica de felicidad, de quietud y sosiego.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA EN CASTELLANO

Se recoge aquí la bibliografía castellana citada por el autor en los apartados correspondientes.

- Acero, J.J., Bustos, E. y Quesada, D., *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1982, 283 pp., col. Teorema, Serie Mayor.
- Arregui, J.V., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona, EUNSA, 1984, 160 pp., col. Filosofía.
- Ayer, A.J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965; una edición posterior en Barcelona, Martínez Roca, 1981.
- , *Ensayos filosóficos* (trad. de F. Béjar), Barcelona, Ariel, 1979, 262 pp., col. Convivium. Ensayos Filosóficos, 19.
- , *El positivismo lógico* (trad. de L. Aldama), México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 412 pp., col. Sección de Obras de Filosofía.
- , *Los problemas centrales de la filosofía* (trad. de R. Fernández González), Madrid, Alianza, 1979, 261 pp., col. Alianza Universidad, 247.
- , *La filosofía del siglo XX* (trad. de J. Vigil), Barcelona, Crítica, 322 pp., Serie General. Estudios y Ensayos, 118.
- BALDINGER, K., *Teoría semántica. Hacia una semántica moderna*, Madrid, Alcalá, 1977², 302 pp., col. Romania. Serie lingüística, 12.

BAR-HILLEL et al., *Presentación del lenguaje* (compilación de F. Gracia), Madrid, Taurus, 1972, 468 pp., col. Ensayistas, 89.

BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra* (trad. de J. Ibáñez), Madrid, Alianza, 1988, 203 pp.. El libro de bolsillo, 1.356. Sección: Humanidades.

BENSE, M. y WALTHER, E., *La semiótica. Guía alfabética* (trad. de L. Pía), Barcelona, Anagrama, 1975, 211 pp., col. Guías alfabéticas, 3.

BLOOMFIELD, L., *Lenguaje*, Lima, Universidad de San Marcos, 1964.

Bouton, Ch., *El desarrollo del lenguaje* (trad. de V. Aizenman), Buenos Aires, Abril-Huemul, 1976 (reimpr., 1982), 275 pp., col. Temas básicos Huemul.

BOVES NAVES, M.C., *La semiótica como teoría lingüística*, Madrid, Gredos, 1973, 238 pp., col. Biblioteca Románica Hispánica. Estudios y Ensayos, 191.

CARNAP, R., *Filosofía y sintaxis lógica*, México, UNAM, 1963, 53 pp., col. Cuadernos, 12.

—, «Superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje», en la recopilación de textos que hace J. Ayer en su conocida obra *Neopositivismo lógico*.

—, *Fundamentación de la física*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.

CHRISTENSEN, N.E., *Sobre la naturaleza del significado*, Barcelona, Labor, 1968, 228 pp., Nueva Colección Labor, 73.

CIRERA DUCASTELLA, R. *Camap i el Cercle de Vierta. Empirisme i sintaxi lógica*, Barcelona, Anthropos, 1990, 406 pp., col. Estudios de Filosofía, 2.

CLACK R.J., *La filosofía del lenguaje de Bertrand Russell*, Valencia, Fernando Torres, 1976, 180 pp., col. Interdisciplinar, 13.

DAVIDSON, D., *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje* (trad. de G. Filippi), Barcelona, Gedisa, 1990, 286 pp., col. Hombre y Sociedad. Serie Cla-De-Ma. Filosofía/Lingüística.

Eco, U., *Tratado de semiótica general* (trad. de C. Manzano), Barcelona, Lumen, 1985³, 513 pp., col. Palabra en el Tiempo, 122.

—, *Signo* (trad. de F. Serra Cantarell), Barcelona, Labor, 1976, 217 pp., col. Temas de Filosofía.

Fann, K.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975, 200 pp., col. Filosofía y Ensayo.

FANO, G., *Neopositivismo, análisis del lenguaje y cibernética* (trad. de M. "A. Martí), Barcelona, A. Redondo, 1972, 168 pp., col. Beta, 4.

Fodor, J.D., *Semántica: teorías del significado en la gramática generativa* (trad. de G.F. Aliaga), Madrid, Cátedra, 1985, 317 pp., col. Lingüística.

FORMENT GIRALT, E., *Fenomenología descriptiva del lenguaje*, Barcelona, PPU, 1984, 352 pp.

FREGE, G., *Estudios sobre semántica* (trad. de V. Moulines), Barcelona, Ariel, 1971, 179 pp., col. Ariel Quincenal, 60.

—, *Lógica y semántica* (trad. de A. Gómez-Lobo), Santiago de Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972, 194 pp., col. Filosofía y Lenguaje, 1.

—, *Escritos lógico-semánticos* (trad. de R.L. Carlos y C. Pereda), Madrid, Tecnos, 1974, 199 pp., col. Estructura y Función, 41.

—, *Investigaciones lógicas* (trad. de L. Valdés Villanueva), Madrid, Tecnos, 1984, 146 pp., col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo.

GELLNER, E., *Palabras y cosas* (trad. de M. Acheroff), Madrid, Tecnos, 1962, 224 pp., col. Estructura y Función, 10.

GONZÁLEZ, W.J., *La teoría de la referencia. Strawson y la filosofía analítica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Publicaciones - Universidad de Murcia, 1986, 324 pp., col. Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, 190.

GRICE, P., «Las intenciones y el significado del hablante», en Luis M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Universidad de Murcia/Tecnos, 1991, 481-511 pp., col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo.

GUIRAUD, P., *La semántica* (trad. de J.A. Hasler), México, Fondo de Cultura Económica, 1960², 115 pp., Breviarios Literatura, 153.

Guy, A., *El pensamiento filosófico de fray Luis de León* (trad. de R. Martín Ibáñez), Madrid, Rialp, 1960, 323 pp., col. Biblioteca del Pensamiento Actual, 99.

HANFLING, O., *Filosofía del lenguaje. Significado y uso en los «Cuadernos azul y marrón» de Wittgenstein*, Valencia, ICE, 1982, 109 pp., Materiales didácticos, A 313, 14-16.

HIERRO SÁNCHEZ PESCADOR, J., *Principios de filosofía del lenguaje*, 2. vols., Madrid, Alianza, 1980-1982, 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.

HOBBS, Th., *Elementos de derecho natural y político* (trad. de E. Negro Pavón), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, 432 pp., col. Clásicos Políticos.

—, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiás-*

- tica y civil* (trad. de M. Sánchez Sarto), México, Fondo de Cultura Económica, 1940.
- , *Antología: Del ciudadano Leviatán* (trad. pról. y selección de textos por E. Tierno Galván), Madrid, Tecnos, 1965, 235 pp., col. Res Publica. Clásicos del Pensamiento Político y Social.
- , *Leviathán* (trad. de A. Escotado), Madrid, Editora Nacional, 1979.
- Hockett, Ch.F., *Curso de lingüística moderna* (trad. de E. Gregores y J. Alberto Suárez), Buenos Aires, EUDEBA, 1971 (4.^a ed., 1979), 623 pp., col. Manuales.
- HOOK, S., *Lenguaje y filosofía* (trad. de J.R. Pérez Lías), México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 405 pp., col. Popular, 221.
- Humboldt, W. von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (trad. de A. Agud), Barcelona, Anthropos, 1990, 435 pp., col. Autores, Textos y Temas. Lingüística, 1.
- Hurford, J.R. y Heasley, B., *Curso de semántica* (trad. de E. de Miguel Aparicio e I. López Fraguas), Madrid, Visor, 1988, 308 pp., col. Lingüística y Conocimiento.
- Husserl, E., *Investigaciones Lógicas* (trad. de J. Gaos y M. García Morente), 4 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1929.
- Katz, J.J., *Teoría semántica* (trad. de J. García Puente), Madrid, Aguilar, 1979, 610 pp., col. Cultura e Historia.
- Kolakowski, L., *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía* (trad. de G. Ruiz-Ramón), Madrid, Cátedra, 1979, 262 pp., col. Teorema.
- Kraft, V., *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966 (3.^a ed., 1986), 209 pp., col. Ensayistas, 45.
- KUTSCHERA, F. von, *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1979, 409 pp., col. Biblioteca Románica Hispánica, n, Estudios y Ensayos, 290.
- Leech, G., *Semántica* (trad. de J.L. Espada), Madrid, Alianza, 1977, 418 pp., col. Alianza Universidad, 197.
- Locke, J., *Ensayo del entendimiento humano* (trad. de E. O'Gorman), México, Fondo de Cultura Económica, 1956 (2.^a reimpr., 1986), 753 pp., col. Sección de Obras de Filosofía.
- , *Ensayo sobre el entendimiento humano* (trad. de M.^a Esmeralda García), 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1980.
- , *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Compendio) (trad. de L. Rodríguez Aranda), Buenos Aires, Aguilar, 1956 (4.^a ed., 1967), 215 pp., col. Biblioteca de Iniciación Filosófica.
- , *La racionalidad del cristianismo* (trad. de C. Flórez), Madrid, Paulinas, 1977, 255 pp., col. Filosofía, 2.
- , *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- , *Ensayo sobre el gobierno civil* (trad. de A. Lázaro Ros), Buenos Aires, Aguilar, 1955, 257 pp., col. Biblioteca de Iniciación Filosófica, 40.
- , *Segundo tratado de gobierno* (trad. de M.H. Calichio), Buenos Aires, Agora, 1959, 174 pp., col. Hombres y Problemas, 24.
- López de Santa María Delgado, P., *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder, 1986, 272 pp., col. Biblioteca de Filosofía, 22.
- Luis de León, Fray, *Obras completas castellanas*, Madrid, BAC, 1944. (El tratado acerca «De los nombres de Cristo» abarca las páginas 377-797.)
- Lyons, J., *Semántica* (trad. de R. Cerdá), Barcelona, Teide, 1980, 855 pp.
- Melendo, T., *J. Locke: ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, EMESA, 1978, 270 pp., col. Crítica Filosófica, 22.
- Miller, G.A., *Lenguaje y habla* (trad. de J.C. Gómez Crespo), Madrid, Alianza, 1985, 202 pp., col. Alianza Psicología, 4.
- , *Lenguaje y comunicación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- Moro Simpson, T., *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1973, 476 pp., col. Teoría.
- , *Formas lógicas, realidad y significado* (pról. de G. Klimovsky), Buenos Aires, EUDEBA, 1964, 302 pp., col. Ensayos.
- Morris, Ch., *Signos, lenguaje y conducta* (trad. de J. Rovira Armengol), Buenos Aires, Losada, 1962, 341 pp., Biblioteca Filosófica.
- Mounce, H.O., *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1983, 171 pp., col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo.
- Mundle, C.W.K., *Una crítica de la filosofía analítica* (trad. de M. Martínez Peñaloza), México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 378 pp., col. Breviarios, 249.
- Muñiz Rodríguez, V., *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos*, Barcelona, Anthropos, 1989, 237 pp., col. Autores, Textos y Temas. Filosofía, 18.
- Nagel, E., *La Lógica sin metafísica* (trad. de J. Melgar Botassis), Madrid, Tecnos, 1961, 362 pp., col. Estructura y Función, 5.
- Ogden, C.K. y Richards, LA., *El significado del significado* (trad. de E. Prieto), Buenos Aires, Paidós, 1954, 372 pp., Biblioteca Temas del siglo XX, 3.
- Palmer, F.R., *La semántica* (trad. de A. Poloniato), México, Siglo Veintiuno, 1978, 200 pp., col. Lingüística.

- , *Teoría gramatical* (trad. de J.M. Nadal), Barcelona, Península, 1975, 305 pp., col. Ciencias Humanas/Lingüística, 413.
- Pap, A., *Semántica y verdad necesaria* (trad. de C.N. Molina Flores), México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 483 pp., Sección de Obras de Filosofía.
- PEARS, D., *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1973, 315 pp., col. Maestros del Pensamiento Contemporáneo, 5.
- QUINE, W. Van O., *Palabra y objeto* (trad. de M. Sacristán), Barcelona, Labor, 1968, 298 pp., col. Biblioteca Universitaria Labor, 3.
- , *La relatividad ontológica y otros ensayos* (trad. de M. Garrido y J. Blasco), Madrid, Tecnos, 1974, 206 pp., Serie de Filosofía: y Ensayo.
- , *Desde un punto de vista lógico* (trad. de M. Sacristán), Barcelona, Ariel, 1962, 248 pp., col. Zetein. Estudios y Ensayos, 7.
- , «Dos dogmas del empirismo (1953)» en Luis M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Universidad de Murcia/Tecnos, 1991, pp., 220-244, col. Cuadernos de Filosofía y Ensayo.
- , *Significado y traducción (1959)*: incluido también en *La búsqueda del significado*, pp. 244-271.
- , *Los métodos de la lógica* (trad. M. Sacristán), Barcelona, Ariel, 1962, 362 pp., col. Zetein. Estudios y ensayos, 9.
- , *Las raíces de la referencia* (trad. M. Sacristán), Madrid, Revista de Occidente, 1977, 173 pp., Biblioteca de la Revista de Occidente. Sección: Filosofía, 33.
- Riba, C., *La comunicación animal. Un enfoque zoosemiótico*, Barcelona, Anthropos, 1990, 463 pp., col. Autores, Textos y Temas. Psicología, 11.
- Rossi, A., *Lenguaje y significado*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1974² (1.ª ed., 1969), 151 pp., col. Teoría y Crítica.
- Russell, B., *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid, Alianza, 1976 (2.ª ed., 1982), 298 pp., col. El libro de bolsillo, 605.
- , *Los problemas de la filosofía* (trad. de J. Xirau), Barcelona, Labor, 1970 (9.ª ed., 1986), 134 pp., Nueva Colección Labor, 118.
- SÁDABA, J., *Conocer a Wittgenstein y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980, 142 pp., col. Conocer, 36.
- SÁNCHEZ DE Zavala, *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria* (compilación), vol. I, Madrid, Alianza, 1974, 532 pp., col. Alianza Universidad, 84.
- , *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria* (compilación), vol. II, Madrid, Alianza, 1976, 459 pp., col. Alianza Universidad.
- Schaff, A., *Introducción a la semántica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 (otra ed., 1973), 402 pp., col. Filosofía.
- , *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1973, 247 pp., col. Ariel Quincenal, 78.
- , *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo, 1967, 269 pp., col. Norte; y en: México, Grijalbo, 1975, 272 pp., col. Teoría y Práctica, 11.
- , *La gramática generativa y la concepción de las ideas innatas* (trad. de A. Foms de Gioia), Buenos Aires, RAE, 1976, 132 pp., col. Planteos Estructurales.
- SCHÉREER, R., *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969, 348 pp., col. Biblioteca Hispánica de Filosofía, 59.
- STEVENSON, Ch.L., *Ética y lenguaje* (trad. de E.A. Rabossi), Buenos Aires, Paidós, 1971, 308 pp., Biblioteca de Filosofía, Serie Mayor, 8.
- STRAWSON, P.F., *Los límites del sentido. Ensayo sobre la «Crítica de la razón pura de Kant»* (trad. de C. Thiebaut Luis-André), Madrid, Revista de Occidente, 1975, 261 pp., Biblioteca de la Revista de Occidente, Sección de Filosofía, 9.
- Thiel, Ch., *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege* (trad. de J. Sanmartín Esplugues), Madrid, Tecnos, 1972, 176 pp., col. Estructura y Función, 36.
- TÓNNIÉS, F., *Vida y doctrina de Tomás Hobbes* (trad. de E. Imaz), Madrid, Revista de Occidente, 1932, 337 pp., col. Biblioteca de la Revista de Occidente, XI.
- TRUJILLO, R., *Elementos de lingüística*, Madrid, Cátedra, 1976, 255 pp., col. Lingüística.
- ULLMANN, S., *Semántica. Introducción a la ciencia del significado* (trad. de J.M. Ruiz-Wemer), Madrid, Aguilar, 1967², 320 pp., Biblioteca Cultura e Historia.
- Urban, W.M., *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo* (trad. de C. Villegas y J. Portilla), México, Fondo de Cultura Económica, 1952, 638 pp., col. Lengua y Estudios literarios.
- Urmson, J.O., *El análisis filosófico*, Barcelona, Ariel, 1978, 242 pp., col. Ariel Quincenal, 140.
- Valdés Villanueva, L.M. (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos/Universidad de Murcia, 1991, 601 pp., col. Filosofía y Ensayo.
- Vázquez, J., *Lenguaje, verdad y mundo. Modelo fenomenológico de análisis semántico*, Barcelona, Anthropos, 1986, 197 pp., col. Autores, Textos y Temas. Filosofía, 5.

Vossler, K., *Positivismo e idealismo en la lingüística y el lenguaje como creación y evolución* (trad. de J.F. Pastor), Madrid, Pöblet, 1929, 250 pp.

W.A.A., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos Tau, 1966, 224 pp.

WATKINS, J.W.N., *Qué ha dicho verdaderamente Hobbes* (trad. de A. Gallifa), Madrid, Doncel, 1972, 249 pp., col. Qué ha dicho verdaderamente, 18.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (texto bilingüe), Madrid, Revista de Occidente, 1957, 109 pp.; y en: Madrid, Alianza, 1973 (8.ª ed., 1987), 223 pp., col. Alianza Universidad, 50.

—, *Cuaderno azul y marrón* (trad. de F. Gracia Guillén), Madrid, Tecnos, 1968, 230 pp., col. Estructura y Función, 25.

—, *Diario filosófico (1914-1916)* (trad. de J. Muñoz e I. Reguera), Barcelona, Ariel, 1982, 246 pp., col. Ariel Quincenal, 170.

—, *Investigaciones filosóficas*, México/Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1988, col. Crítica.

—, *Sobre la certidumbre* (trad. de M.ª V. Suárez), Caracas (impreso en la Argentina), Tiempo Nuevo, 1972, 211 pp., col. Temas contemporáneos. (Existe otra edición en Barcelona, Cedis, 1988.)

—, *Notas sobre lógica*, Valencia, Teorema, 1972.

—, *Estética, psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.

—, *Cartas a Russell, Reine y Moore*, Madrid, Taurus, 1979.

—, *Zettel*, México, UNAM, 1979.

—, *Observaciones*, México, Siglo Veintiuno, 1981.

—, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987. (Hay versión parcial: *Matemáticas sin metafísica*, Caracas, Universidad central de Venezuela, 1981.)

—, *Conferencia sobre ética, con dos comentarios sobre la teoría del valor* (trad. de F. Birulés), Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, 63 pp., col. Pensamiento Contemporáneo, 1.

WOTJAK., G., *Investigaciones sobre la estructura del significado* (trad. de K.J. Müller), Madrid, Gredos, 1979, 479 pp., col. Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y Ensayos, 298.

Presentación	~
Capítulo I. El significado.....	9
Deontología del lenguaje	9
Dimensiones filosóficas del significado.....	12
Dimensión ontológica del significado.....	12
Dimensión lógica del significado	21
Contenidos filosóficos de la deontología del lenguaje ...	24
Cuaderno de bitácora	26
Capítulo II. El significado: teorías referenciales	37
Versión sencilla de la teoría referencial.....	38
Teoría semántica de fray Luis de León	39
Dificultades de la versión sencilla de la referencia ...	41
Versión compleja del significado: teoría pictórica	
o figurista.....	42
Versión referencial del significado: teoría verificacionista .	45
El verificacionismo en A.J. Ayer.....	45
Verificación y semántica en R. Camp.....	
Cuaderno de bitácora	
El mundo físico	
El mundo de las entidades abstractas.....	
El mundo de los entes de ficción.....	

CAPÍTULO III. EL SIGNIFICADO: TEORÍAS IDEACIONALES	73
Filosofía del lenguaje en Th. Hobbes.....	75
Origen del lenguaje	76
Funciones del lenguaje en la filosofía de Th. Hobbes	77
Nombre y significación	78
Filosofía del lenguaje en J. Locke.....	80
Presupuestos gnoseológicos de la obra lockeana	81
Origen y funciones del lenguaje.....	84
Significación y niveles del lenguaje.....	86
Imperfección y abusos del lenguaje.....	90
Significado y lenguaje en la obra de G. Frege	94
Trayectoria filosófica de G. Frege.....	95
Teoría del significado en G. Frege	99
El significado en las <i>Investigaciones lógicas</i> de E. Husserl.....	106
Teoría del signo	107
Teoría de la expresión.....	109
Teoría de la significación	111
Cuaderno de bitácora	114
CAPÍTULO IV. EL SIGNIFICADO: TEORÍAS CONDUCTISTAS Y FUNCIONALES	125
Ch. Morris y su obra <i>Signos, lenguaje y conducta</i>	130
Las oraciones declarativas.....	133
Las condiciones de verdad del signo lingüístico	134
Inconvenientes del concepto «disposición para»	134
La filosofía del lenguaje de L. Wittgenstein en las <i>Investigaciones filosóficas</i>	137
La obra <i>Investigaciones filosóficas</i>	138
El lenguaje como una forma de juego (§ 1-23).....	139
El «uso» de las palabras como teoría del significado . .	143
Algunas conclusiones	147
Teoría del significado en la obra de Ch.L. Stevenson ...	151
Contenido de los ensayos éticos de Ch.L. Stevenson . .	152
El significado en la obra de Ch.L. Stevenson <i>Ética y lenguaje</i>	154
<i>Sobre la naturaleza del significado</i> en N.E. Christensen ...	159
Las teorías del significado analizadas por N.E. Christensen	160
Naturaleza del significado según N.E. Christensen ...	164
Cuaderno de bitácora	166

Capítulo V. Dimensiones del significado	171
La polisemia.....	171
Cambios de aplicación.....	172
Especialización de un medio social.....	173
Lenguaje figurado.....	173
Homónimos reinterpretados	174
Influencia extranjera.....	174
La sinonimia.....	176
Concepto filosófico de sinonimia.....	178
Sinonimia y proposiciones analíticas.....	179
Vaguedad del significado	185
Estructura abierta del significado.....	189
Cuaderno de bitácora: final de ruta.....	192
A manera de epílogo: sobre el significado del hombre y del mundo	192
Bibliografía selecta en castellano.....	211

Últimos títulos aparecidos

- 30 Juan David GARCÍA BACCA
Nueve grandes filósofos contemporáneos
y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno,
Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James,
Ortega y Gasset, Whitehead
- 31 Javier URDANIBIA (Coord.)
Los antihegelianos: Kierkegaard
y Schopenhauer
- 32 Gotthold Ephraim LESSING
Escritos filosóficos y teológicos
Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu
- 33 Ángel GABILONDO
El discurso en acción.
Foucault y una ontología del presente
- 34 Andrés RIVADULLA RODRÍGUEZ
Probabilidad e inferencia científica
Prólogo de Miguel A. Gómez Villegas
- 35 Immanuel KANT
Transición de los principios metafísicos de la ciencia
natural a la física. (*Opus postumum*)
Edición de Félix Duque
- 36 Luis JIMÉNEZ MORENO
Práctica del saber en filósofos españoles.
Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. d'Ors,
Tierno Galván
Prólogo de Nelson R. Orringer
- 37 T. CALVO MARTÍNEZ y R. ÁVILA CRESPO
(Coords.)
Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación
*Symposium Internacional sobre el Pensamiento
Filosófico de Paul Ricoeur*
- 38 Amparo GÓMEZ RODRÍGUEZ
Sobre actores y tramoyas.
La explicación situacional de la acción individual
Presentación de Javier Muguerza
- 39 Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO
y Gerard VILAR (Eds.)
En la cumbre del criticismo.
Simposio sobre la *Crítica del Juicio* de Kant
- 40 Henry E. ALLISON
El idealismo trascendental de Kant:
una interpretación y defensa
- 41 Vicente MUÑIZ RODRÍGUEZ
Introducción a la filosofía del lenguaje.
Cuestiones semánticas

En filosofía, la pregunta sobre el qué del lenguaje remite al ámbito deontológico. Es decir, a cómo debe ser el lenguaje para ser lenguaje. Y éste, solamente puede ser tal si es significativo. Por ello, el profesor V. Muñiz, después de haber tratado los problemas ontológicos con *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos*, en esta misma colección (Anthropos, 1989), presenta en este segundo volumen las cuestiones que tratan sobre el significado. El libro se estructura en cinco capítulos. El primero, de carácter introductorio, expone las dimensiones del significado y algunas dificultades que una buena teoría semántica debe solventar. En los tres siguientes, se pasa revista a las doctrinas que dilucidan el significado desde puntos de vista particulares: referenciales, ideacionales, conductistas y funcionales. Por último, se ofrece una sucinta visión de ciertas peculiaridades que afectan al significado, como son la polisemia, la sinonimia y la vaguedad. El volumen se completa con una reflexión en torno al sentido y significado del hombre y del cosmos, a la vez que se propone una bibliografía selecta en castellano de todos los temas tratados anteriormente. Por otra parte, en cada capítulo el correspondiente «Cuaderno de bitácora» va elaborando una suerte de «filosofía del lenguaje» desde la perspectiva de las categorías Palabra-Silencio.

Vicente Muñiz Rodríguez es licenciado en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma, y en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid. Después de ampliar estudios en las Universidades de Friburgo (Suiza), París, Munich y Oxford, obtuvo el doctorado por la Universidad Pontificia de Salamanca, en la que ejerció durante veinte años la docencia en Epistemología y Filosofía del Lenguaje. En la actualidad es Vice-presidente de la Facultad de Teología de San Esteban, en la misma Salamanca. Además de múltiples ensayos en revistas nacionales e internacionales, destaca por su obra expositiva sobre la influencia del lenguaje en la expresión religiosa y mística. Ha publicado, entre otras obras, *Significado de los Nombres de Dios 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) e *Introducción a la filosofía del lenguaje* (1989).

ISBN 84-7658-342-7



9 788476 583425