

FRANCISCO CONESA

JAIME NUBIOLA

Filosofía del Lenguaje



Herder

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

© 1999, *Francisco Conesa y Jaime Nublola*

© 1999, *Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona*

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los propietarios del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Fotocomposición: COMPTEX & Ass., S.L.

Imprenta: LIBERDÚPLEX, S.L.

Depósito legal: B - 45.661-1998

Printed in Spain

ISBN: 84-254-2086-5

Herder

Código catálogo: FIL2Q86

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 457 77 00 - Fax 93 207 34 -48

E-mail: editorialherder@herder-sa.com - <http://www.herder-sa.com>

ÍNDICE

| | |
|--------------------|----|
| PRESENTACIÓN | 13 |
|--------------------|----|

INTRODUCCIÓN

| | |
|---|--|
| 1. EL LENGUAJE COMO HECHO HUMANO | |
| 1.1. El hombre, ser que habla..... | |
| 1.1.1. Lenguaje humano y «lenguaje» animal | |
| 1.1.2. La capacidad simbólica del ser humano | |
| 1.2. Lenguaje y cultura | |
| 1.3. El origen del lenguaje | |
| 1.3.1. El surgimiento del lenguaje | |
| 1.3.2. La adquisición del lenguaje | |
| 1.3.3. El aprendizaje del lenguaje | |
| 2. LA FILOSOFÍA Y OTRAS CIENCIAS DEL LENGUAJE | |
| 2.1. El giro lingüístico de la filosofía..... | |
| 2.2. Las diversas ciencias del lenguaje | |
| 2.2.1. Las tradiciones de estudio del lenguaje | |
| 2.2.2. Relación de la filosofía del lenguaje con los demás saberes..... | |
| 2.3. La filosofía del lenguaje como disciplina filosófica | |
| 2.4. Figuras clave del desarrollo contemporáneo de la filosofía del lenguaje | |
| 2.5. La tarea de la filosofía | |

PRIMERA PARTE

EL SIGNO LINGÜÍSTICO: SEMIÓTICA

| | |
|--|--|
| 3. TEORÍA DE LOS SIGNOS | |
| 3.1. Semiótica y filosofía del lenguaje | |
| 3.2. La concepción triádica del signo | |
| 3.3. Clasificación de los signos | |
| 3.4. La lengua como sistema de signos..... | |
| 3.5. La semiótica contemporánea | |
| 4. SIGNOS, CONCEPTOS Y COSAS | |
| 4.1. La intencionalidad del signo lingüístico | |
| 4.2. Pensamiento y lenguaje | |
| 4.2.1. El lenguaje como traducción del pensamiento .. | |
| 4.2.2. El lenguaje como determinante del pensamiento | |
| 4.2.3. El lenguaje como vehículo del pensamiento | |

SEGUNDA PARTE
EL SIGNIFICADO: SEMÁNTICA

- 5. EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO.....
 - 5.1. La distinción entre sentido y referencia (G. Frege) ...
 - 5.2. La doctrina del atomismo lógico (B. Russell)
 - 5.3. La teoría figurativa del significado (el *Tractatus* de L. Wittgenstein)
 - 5.4. La teoría del significado como verificabilidad (El Círculo de Viena)

- 6. EL SIGNIFICADO EN LA RECIENTE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

 - 6.1. El uso de las palabras como teoría del significado (El segundo Wittgenstein).....
 - 6.2. La teoría conductual del significado (W. O. Quine)
 - 6.3. La teoría causal de la referencia (S. Kripke y H. Putnam)
 - 6.4. Hacia una semántica realista.....

- 7. LENGUAJE Y VERDAD

 - 7.1. El problema de la verdad
 - 7.2. Las teorías lógico-lingüísticas de la verdad
 - 7.3. La reflexión lingüística sobre la verdad
 - 7.4. Verdad, comunicación y pluralismo

TERCERA PARTE
EL ACTO SIGNIFICANTE: PRAGMÁTICA

- 8. SIGNIFICADO Y USO DEL LENGUAJE

 - 8.1. Semántica y pragmática
 - 8.2. El acto de comunicación lingüística

 - 8.2.1. Los elementos del acto de comunicación
 - 8.2.2. La comunicación como proceso dialógico

 - 8.3. Los actos de habla

 - 8.3.1. Los actos de habla según Austin

 - 8.3.1.1. La distinción entre realizativos y constatativos
 - 8.3.1.2. Los elementos del acto lingüístico

 - 8.3.2. La extensión de la teoría de los actos de habla: J. Searle

 - 8.3.2.1. La noción de acto de habla
 - 8.3.2.2. Condiciones de adecuación de los actos ilocutivos
 - 8.3.2.3. Taxonomía de los actos ilocutivos
 - 8.3.2.4. El problema de los actos de habla indirectos

 - 8.4. Significado e intención
 - 8.5. La dependencia contextual del significado

| | |
|---|--|
| 9. LENGUAJE Y COMUNICACIÓN | |
| 9.1. El uso del lenguaje en la comunicación humana. | |
| Las funciones del lenguaje | |
| 9.2. Análisis de la conversación | |
| 9.2.1. El principio de cooperación | |
| 9.2.2. Lo dicho y lo implicado: las inferencias | |
| pragmáticas | |
| 9.2.2.1. Las implicaturas conversacionales | |
| 9.2.2.2. La presuposición | |
| 9.3. Lenguaje e interacción social | |
| 9.3.1. La teoría de la comunidad ideal de comunicación .. | |
| 9.3.2. La ética del lenguaje | |

CUARTA PARTE

LA TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN: HERMENÉUTICA

| | |
|--|--|
| 10. LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA | |
| Y EL LENGUAJE | |
| 10.1. El desarrollo de la hermenéutica | |
| 10.1.1. La hermenéutica antigua como técnica | |
| de interpretación de textos | |
| 10.1.2. La hermenéutica romántica | |
| 10.1.3. De la hermenéutica a la ontología | |
| 10.1.4. La filosofía como hermenéutica universal: | |
| problemas y perspectivas | |
| 10.2. La concepción del lenguaje en la hermenéutica | |
| filosófica | |
| 10.2.1. La unidad de pensamiento y lenguaje..... | |
| 10.2.2. La lingüisticidad del ser | |
| 10.2.3. Carácter especulativo del lenguaje | |
| 10.2.4. La dimensión comunicativa del lenguaje | |
| 10.3. Hermenéutica y filosofía analítica | |
| 11. COMPRENDER E INTERPRETAR | |
| 11.1. Conocer, comprender, interpretar | |
| 11.1.1. La estructura de la comprensión..... | |
| 11.1.2. Los diversos tipos de interpretación | |
| 11.2. La interpretación de los textos | |
| 11.3. La hermenéutica en teología | |
| 11.3.1. La hermenéutica filosófica en la historia de | |
| la teología | |
| 11.3.2. Principios de aplicación de la hermenéutica | |
| a la teología | |

QUINTA PARTE

LA TEORÍA DEL LENGUAJE RELIGIOSO

| | |
|---------------------------------|--|
| 12. EL SIGNIFICADO DEL DISCURSO | |
| RELIGIOSO | |

| | |
|--|--|
| 12.1. El uso religioso del lenguaje | |
| 12.2. La discusión acerca del lenguaje religioso | |
| 12.2.1. El desafío verificacionista al lenguaje religioso | |
| 12.2.2. Las respuestas al desafío | |
| 12.2.3. La discusión sobre el valor cognoscitivo del lenguaje religioso | |
| 12.3. Sintaxis del lenguaje religioso | |
| 12.3.1. El carácter explicativo del lenguaje religioso | |
| 12.3.2. La consistencia lógica del lenguaje religioso..... | |
| 12.3.3. La posibilidad de contradicción | |
| 12.3.4. El sujeto lógico del lenguaje religioso | |
| 12.4. Semántica del lenguaje religioso | |
| 12.4.1. La posibilidad de un lenguaje literal sobre Dios: la analogía | |
| 12.4.2. Fundamentación del lenguaje en la experiencia religiosa | |
| 12.4.3. La fe, fundamento del lenguaje del creyente . | |
| | |
| 13. PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO | |
| 13.1. Las diversas funciones del lenguaje religioso..... | |
| 13.1.1 Los juegos religiosos de lenguaje | |
| 13.1.2. Los diversos usos del lenguaje de la fe | |
| 13.2. La fuerza realizativa de las expresiones religiosas | |
| 13.2.1. El carácter autoimplicativo del lenguaje del creyente | |
| 13.2.2. El carácter realizativo del lenguaje litúrgico ... | |
| 13.3. Comunicación religiosa y lenguaje | |
| 13.3.1. Aprender a hablar el lenguaje de la fe..... | |
| 13.3.2. Comunicar el lenguaje de la fe | |

Bibliografía general.....

índice onomástico y analítico

PRESENTACIÓN

Todo hace pensar que desde los albores de la humanidad los seres humanos se maravillaron ante la portentosa capacidad de las palabras para conservar la memoria de un pueblo o una familia, para transmitir historias y cuentos, para declarar la guerra y para hacer las paces, para trabajar de común acuerdo, para expresar los mejores sentimientos, para insultar y para rezar. Toda la vida humana está impregnada de palabras. De hecho cada uno emplea su lengua materna ordinariamente sin ninguna dificultad, sin reparar en su complejidad o en sus sutilezas. Somos capaces de conversar amigablemente o de discutir sin poner atención en las reglas que aprendimos en la gramática escolar, ni en la multiplicidad de sentidos diversos que muchas de nuestras palabras tienen. El lenguaje es en este sentido una actividad tan espontánea como el pensar, el dormir o el soñar. Desde tiempo inmemorial se sabe que la estructura cognoscitiva de los seres humanos está configurada de tal manera que lo más familiar nos resulta transparente y por ello de ordinario no lo advertimos, mientras que sólo lo novedoso llama nuestra atención: «Los aspectos de las cosas que nos son más importantes —anotó Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*— nos están ocultos por su simplicidad y familiaridad. (Uno es incapaz de advertir algo porque lo tiene siempre delante de sus ojos)». El lenguaje es algo tan connatural que cuando alguna de sus sorprendentes características llama nuestra atención todos nos consideramos un poco filósofos.

Por este motivo, resulta singularmente acertado que a raíz de la Const. Ap. *Sapientia Christiana* de 1979 se introdujera la Filosofía del Lenguaje como materia opcional en numerosos centros de estudios eclesiásticos y en los cursos filosóficos de buena parte de las Facultades de Teología. De hecho son muchos los centros del mundo hispánico en los que desde entonces se imparte regularmente esta materia. En estos años se ha puesto de manifiesto la necesidad de disponer de un manual en español que fuera accesible a quienes no van a dedicarse profesionalmente a la filosofía y que al mismo tiempo tuviera el rigor académico universitario con el que a lo largo del siglo XX se ha venido desarrollando esta disciplina. Los autores, F. Conesa y J. Nubiola, somos profesores de esta asignatura, en el Seminario de Orihuela-

Alicante el primero, y en la Facultad de Filosofía de Navarra el segundo. Ambos decidimos aunar esfuerzos para preparar este manual, a pesar de ser bien conscientes tanto de la dificultad del empeño como del carácter necesariamente provisional del resultado.

Aunque la responsabilidad final del texto corresponde a ambos autores, es justo señalar que el autor principal del volumen es Francisco Conesa, mientras que Jaime Nubiola lo es sólo de los capítulos 2, 3 y 7. La colaboración se refleja también en que los dos empleamos estilos de redacción algo diferentes. En muchos casos hemos procurado seguir las exposiciones de los manuales empleados habitualmente en las universidades españolas con los que los autores estamos más familiarizados o que nos parecieron más accesibles, y así lo hemos hecho constar en las notas a pie de página. Por esta razón nuestra exposición es deudora de muchas de las fuentes que han venido a conformar ya una genuina tradición de interpretación en la Filosofía del Lenguaje. Por último, como es nuestro deseo revisar y mejorar este texto en el futuro, agradeceremos vivamente las observaciones y sugerencias de quienes lo hayan utilizado para enseñar Filosofía del Lenguaje o para iniciarse en esta disciplina.

Los Autores

INTRODUCCIÓN

El lenguaje impregna nuestras vidas desde el nacimiento hasta la muerte. Por eso, hablar, usar unas palabras, nos parece algo tan natural como el caminar y casi como el respirar. El lenguaje se presenta como algo tan obvio que parecería inútil preguntarse por su esencia o por su valor. Prestamos atención a lo que se dice, pero raramente nos interrogamos sobre el modo como el lenguaje puede decir cosas. Con todo, la capacidad de hablar es una de las características que distinguen al ser humano de los animales. «El ser humano habla. Hablamos —advierde Heidegger— en la vigilia y en el sueño. Hablamos sin parar, incluso cuando no pronunciamos ninguna palabra, sino que escuchamos o leemos; hablamos tanto si nos dedicamos a una tarea o nos abandonamos en el ocio. Hablamos constantemente de una u otra forma. Hablamos, porque hablar es connatural al ser humano. El hablar no nace de un acto particular de la voluntad. Se dice que el hombre es hablante por naturaleza. La enseñanza tradicional dice que el hombre es, a diferencia de la planta y la bestia, el ser vivo capaz de hablar. Esta afirmación no significa que el hombre posea junto a otras facultades, la capacidad de hablar. Más bien quiere decir que es el propio lenguaje lo que hace al hombre capaz de ser el ser vivo que es en tanto que hombre. El hombre es hombre en cuanto que es capaz de hablar»¹. El lenguaje aparece, así, como un hecho distintivo y propio del ser humano. El estudio de esta realidad en el primer tema nos ayudará a internarnos en el conocimiento del lenguaje. Más adelante nos ocuparemos de presentar nuestra materia de estudio, la filosofía del lenguaje. Y es que ha sido precisamente la filosofía, saber reflexivo por excelencia, la que no ha considerado obvia una actividad tan central en el ser humano como es el hablar y se ha preguntado por su razón de ser, así como por el modo en que nos referimos a las cosas y la manera en que usamos el lenguaje. Habrá que tratar de

¹ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1959, p. 11.

situar este acceso filosófico al lenguaje y relacionarlo con las otras disciplinas que también se han ocupado de él.

1. EL LENGUAJE COMO HECHO HUMANO

El lenguaje constituye una de las más complejas encrucijadas del saber en que convergen ciencias muy diversas. Antes de adentrarnos en el estudio de la filosofía del lenguaje propiamente dicha, conviene que prestemos atención a algunas observaciones sobre el lenguaje de la antropología, la psicología y la sociología.

1.1. El hombre, ser que habla

Cuando Aristóteles definió al hombre como un «ser vivo que tiene logos», *zoon logos ejon*, estaba apuntando no sólo al hecho de que el ser humano se distingue del resto de los animales por tener una razón, sino al hecho mismo de tener lenguaje. En efecto, el ser humano, a diferencia de los animales, es un ser que tiene lenguaje, un ser que habla: «El hombre es el único ser vivo que tiene palabra»².

1.1.1. Lenguaje humano y «lenguaje» animal

¿Pueden hablar los animales?, ¿habla castellano el loro que dice «buenos días a todos»? Cuando un gato maúlla para que le demos leche, ¿sabemos realmente lo que quiere? Nadie puede dudar de que hay comunicación animal tanto entre los animales como entre éstos y los seres humanos³. Desde los años 60 se han desarrollado numerosos intentos de enseñar el lenguaje a algunos chimpancés⁴. En los primeros experimentos —protagonizados por Beatrice y Alan Gardner— se usó con este fin el lenguaje de los sordomudos. Una chimpancé llamada *Washoe* llegó a usar hasta 132 de estos signos y algunos de un modo espontáneo, sin necesidad de inducción directa. Mayores progresos obtuvo R Patterson, quien, enseñando este lenguaje desde la infancia, consiguió que una gorila llamada *Koko* llegara a usar 300

² ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253^a,10; cfr. *Ethic. Nic.*, 2, 8, 1098a 4. Heidegger explica que «la posterior interpretación del hombre en el sentido de *animal rationale*, "ser viviente racional", sin duda no es «falsa», pero no cubre todo el campo de fenómenos a los que se refiere esta definición del «ser ahí» (el hombre)» (M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, FCE, México 1962, § 34, p. 184).

³ Cfr. Sobre esta cuestión C. RIBAS, «La comunicación en el reino animal», en M. MARTÍN - M. SIGUÁN (eds.), *Comunicación y lenguaje*, Alhambra, Madrid, 1991, pp. 349-390; A PERINAT, *Comunicación animal, comunicación humana*, Siglo XXI, Madrid 1993.

⁴ Cfr. sobre el tema J. L. GUMPERTZ - A. BENNET, *Lenguaje y cultura*, Anagrama, Barcelona 1981, pp. 11 ss.; M. HARRIS, *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid 1983⁴, pp. 462-464; S. L. WILLIAMS - S. SAVAGE-RUMBAUGH - D. M. RUMBAUGH, «Apes and Language», en R. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon Press, Oxford 1994, vol. 1, pp. 139-146.

signos. Otros proyectos posteriores tuvieron como objeto enseñar a usar algunos símbolos geométricos de plástico (llamados «lexigramas»), que correspondían a palabras de nuestro vocabulario. El chimpancé *Lana* aprendió a usar hasta 200, aunque siempre con fines pragmáticos. También se logró que otros dos chimpancés, *Sherman* y *Austin*, se sirvieran de los lexigramas para comunicarse entre ellos. Los más recientes experimentos tienen como fin enseñar este lenguaje a otras especies de chimpancés. Así, un bonobo o chimpancé pigmeo llamado *Kanzi* no sólo ha llegado a usar con pericia los lexigramas, sino que entiende algunas frases del inglés⁵. Estos estudios, que muestran la capacidad de aprendizaje de algunos primates, han llevado a algunos autores como E. O. Wilson a sostener que «la capacidad para comunicarse por medio de símbolos y sintaxis sí está dentro de las capacidades del simio»⁶. ¿Es esto así? ¿hay alguna diferencia esencial entre el lenguaje humano y el de los simios?

Es preciso señalar que *el lenguaje humano posee unos rasgos únicos*, que lo distinguen no sólo cuantitativa, sino cualitativamente de los diferentes modos de comunicación animal⁷. Entre los elementos distintivos del lenguaje humano podemos destacar, en primer lugar, que *en el habla humana no hay una base instintiva apreciable*. El lenguaje humano no es el resultado de un instinto, mientras que el lenguaje animal es instintivo e involuntario. En el caso de los animales, el lenguaje es una función relativamente simple que cuenta con órganos más o menos específicos para cumplirla. Por el contrario, el lenguaje humano no es una función programada filogenéticamente. No existen órganos exclusivos del lenguaje. Por otra parte —como subrayó Kroeber— el lenguaje animal es el mismo en los animales aislados y en el grupo, transmitiéndose de modo biológico⁸. Por el contrario, el lenguaje humano no puede ser explicado sólo desde la biología porque el ser humano habla siempre una

⁵ El debate continúa vivo. Frente a fervientes partidarios de la capacidad de simbolización de los primates, muchos autores han puesto de relieve las deficiencias de los métodos usados e insisten en la discontinuidad radical entre el modo en el que los chimpancés usan determinados símbolos y el lenguaje humano.

⁶ E. O. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México 1983, p. 46.

⁷ Cfr. J. VICENTE ARREGUI-J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid 1992, pp. 263-268; M. HARRIS, *Introducción a la antropología*, pp. 454-458.

⁸ Cfr. A. KROEBER, *Antropología general*, FCE, México 1946, cap. 6.

lengua concreta que es un producto cultural y que se transmite social-mente. Para que alguien aprenda a hablar es preciso que exista una lengua que aprender. Aunque la capacidad lingüística sea espontánea, toda lengua es siempre un producto cultural. No hay nada en los genes de un español que haga que vocablos como «agua», «perro» o «casa» formen parte de su lenguaje. La idea de una lengua «natural» carece de sentido.

En segundo lugar, *el lenguaje animal no es vehículo de comunicación*. Para aclararlo podemos recurrir a la distinción de Bateson entre lenguaje icónico y dígito⁹. Un sistema de comunicación es icónico si la relación entre el mensaje y la señal es relativamente simple y directa. Cada signo representa uno sólo y siempre el mismo mensaje. A menudo, la correspondencia entre el mensaje y la señal es de tipo físico. Así, por ejemplo, las abejas descubren la ubicación de la fuente del néctar olfateando los granos de polen adheridos a las patas de sus compañeras. Los chimpancés comunican amenazas de violencia rompiendo ramas y agitándolas o arrojándolas. Además, estos signos son ante todo señales de sus estados individuales, sus necesidades o su relación con otros animales. Es decir, los signos o señales son expresión de sus emociones y sensaciones, pero no se refieren a objetos.

El lenguaje propiamente humano es dígito. Un sistema de comunicación es dígito si los mensajes se construyen a partir de elementos diversos entre sí, siendo las relaciones entre signos y mensajes arbitrarias. Las cualidades físicas de los signos son totalmente irrelevantes para los mensajes como muestra la diversidad de lenguas. Además, esta comunicación humana se basa prioritariamente en signos que hacen referencia a objetos o cosas. No se refiere sólo a estados interiores, sino que hace referencia específica a partes concretas del entorno. El hecho mismo de que cualquier persona pueda decir cualquier frase con una amplia variedad de entonaciones indicadoras de un amplio abanico de actitudes (sorpresa, admiración,

⁹ Cfr. G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, New York 1972. Vid. exposición de J. L. GUMPERTZ - A. BENNET, *Lenguaje y cultura*, pp. 13-19.

ira, alegría) muestra que el sentido de la proposición es distinto de cualquier emoción concreta.

Es obvio que en el ser humano, además del lenguaje dígito hay también un lenguaje icónico. El grito de dolor, la expresión facial, el lloro, etc., pertenecen al lenguaje icónico. Esta expresión es involuntaria, instintiva y no requiere ser aprendida. El lenguaje icónico es común a hombres y animales y en ambos casos tiene raíces instintivas y transmisión biológica. Pero hay también en el ser humano una expresión distinta, que es voluntaria, deliberada y controlada. Esa expresión se hace en una lengua concreta aprendida y transmitida en un entorno socio-cultural. Es en este segundo lenguaje en el que es posible la referencia específica a objetos.

En tanto que sistema digital, el lenguaje humano muestra gran flexibilidad y capacidad de adaptación. Además posee lo que se ha denominado *dualidad* o *doble articulación*, es decir, los sonidos y las palabras del lenguaje muestran pautas independientes. Así podemos combinar distintos sonidos (primera articulación) para formar mensajes diferentes (segunda articulación). Los cuatro sonidos «g», «a», «t», «o» de la palabra «gato» no significan nada en sí mismos. Sólo al combinarse dan como resultado un significado. El efecto de la dualidad se puede ver si pensamos en la cantidad de palabras que pueden obtenerse con sólo cambiar un sonido de la palabra «gato» (por ejemplo, «mato», «rato», «cato», etc., o «gano», «galo», «gajo», etc.). Combinando un número limitado de sonidos —en castellano son aproximadamente 43— se puede construir un número infinito de palabras.

En tercer lugar, el lenguaje humano, frente al animal, goza de *universalidad semántica*. Se entiende por tal la capacidad de transmitir información sobre aspectos, ámbitos, propiedades, lugares o acontecimientos del pasado, presente o futuro, reales, posibles o imaginarios, cercanos o lejanos. Con el lenguaje podemos emitir y comprender un número ilimitado de mensajes. Incluso podemos nombrar las lagunas o huecos de nuestra experiencia, lo desconocido. Otra manera de decir lo mismo es subrayar que el lenguaje humano es, desde el punto de vista semántico, *infinitamente productivo*. Con ello se quiere decir que a cualquier expresión lingüística siempre podemos agregar otra cuyo contenido informativo no pueda

predecirse a partir de la información de las precedentes, y que podemos continuar añadiendo informaciones sin pérdida de la eficiencia con que se recibe tal información. Los estudios sobre los «lenguajes» de los animales ponen de relieve los límites de su productividad, mientras que los seres humanos somos capaces de producir un número ilimitado de mensajes acerca de un número infinito de campos.

Otro componente del concepto de «universalidad semántica» es el *desplazamiento*. Un mensaje está desplazado cuando el emisor o el receptor no tienen ningún contacto directo o inmediato con las condiciones o acontecimientos a los que se refiere. Por ejemplo, no tenemos dificultad de hablar sobre un partido de fútbol antes de que ocurra o una vez que ha ocurrido. Esto contrasta con la comunicación animal. Para los antropoides, por ejemplo, es preciso el contacto con la fuente de peligro para dar una señal de alarma. Un animal no dice «¡Cuidado!, puede haber un leopardo al otro lado de la colina». En cambio, en la comunicación humana, tanto el emisor como el receptor están a menudo desplazados, como cuando alguien habla a otro de cómo comportarse en el futuro.

Por último, el lenguaje humano posee *reflexividad o capacidad metalingüística*. Es decir, con el lenguaje podemos decir cualquier cosa sobre la misma lengua. Esta es una propiedad tan característica del lenguaje humano que ni los más entusiastas defensores de la comunicación animal pueden descubrir en la misma. Esta propiedad del lenguaje se halla en íntima conexión con la capacidad de abstracción y generalización propia de los seres racionales.

En conclusión, *el lenguaje compete de manera propia e intrínseca únicamente al ser humano*. A algunas especies animales se les atribuye de manera en cierto modo abusiva, por la apariencia externa que algunos de sus aspectos guardan con el sistema lingüístico humano.

1.1.2. La capacidad simbólica del ser humano

Ahora bien, ¿cuál es la razón de que hablar sea una tarea propiamente humana? El fundamento de la posibilidad del lenguaje reside en el carácter racional de los seres humanos. El hombre no habla porque tiene lengua, sino inteligencia. El

ser humano se manifiesta como un «ente que habla»¹⁰ precisamente porque tiene inteligencia y conoce. Pero, como observó el neokantiano E. Cassirer (1874-1945), no basta la racionalidad para expresar lo específico del hombre¹¹. Con el término «razón» no se abarca toda la riqueza de la vida cultural del hombre. Por eso sostiene que lo distintivo del ser humano es ser animal simbólico, *animal symbolicum*, capaz de convertir en signo todo lo que toca, como atestiguan los juegos infantiles. El hombre, a diferencia de los animales, no está obligado instintivamente a responder al mundo de la naturaleza; su mundo es por ello mucho más amplio y rico que el mundo animal. Gracias al lenguaje, la religión y la ciencia, los seres humanos han construido su propio universo, un universo simbólico, que les posibilita entender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia. En el lenguaje el hombre descubre un poder inusitado, la capacidad de construir un «mundo simbólico».

A nadie se le escapa la importancia de estas reflexiones, mediante las que se intenta recuperar el mundo propiamente humano frente a la tiranía del saber que a veces ha caracterizado a las ciencias experimentales. La filosofía clásica expresaba algo parecido a lo que afirmaba Cassirer cuando explicaba que el lenguaje es *continuatoo naturae*, la continuación de la naturaleza. El ser humano es más que naturaleza y por eso está llamado a continuarla y lo realiza mediante el lenguaje, el arte, el derecho, es decir, el mundo de las construcciones humanas. Al trascender mediante el espíritu el mundo natural, el hombre se abre más allá de lo natural al mundo de lo simbólico. El hombre es más que naturaleza y por eso la continúa construyendo un mundo no natural, el mundo de los símbolos. El ser humano está en el mundo cultivándolo y, al hacerlo, añade, continúa al mundo¹².

En definitiva —como escribe Choza— «el lenguaje reproduce la síntesis de materialidad y espiritualidad que caracteriza al ser humano»¹³. En efecto, el lenguaje

¹⁰ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, § 34, p. 184.

¹¹ Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 1: El lenguaje, FCE, México 1971.

¹² Cfr. L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, RIALP, Madrid, 1991, pp. 161-174.

¹³ J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, p. 159.

es material en tanto que está distendido espacio-temporalmente, y por otra parte tiene las características propias del espíritu: la infinitud y la reflexividad. El lenguaje es infinito en cuanto que puede nombrarlo todo, puede aprehenderlo todo: todo lo que hay e incluso lo que no hay (universalidad semántica). Y es reflexivo en cuanto que se nombra o se dice a sí mismo: lo que es el lenguaje se expresa también en el propio lenguaje (reflexividad).

1.2. Lenguaje y cultura

Entre lenguaje y cultura se da una relación de intercambio recíproco. Por una parte el lenguaje es un producto cultural, que refleja en parte una cultura, pero, por otra parte, el lenguaje es condición de la cultura y contribuye a crearla. La cultura es condición del lenguaje, pero el lenguaje es también condición de la cultura.

*El lenguaje, como actividad libre del hombre, y también como producto de esa actividad, constituye un fenómeno cultural*¹⁴. Todo acto lingüístico es un acto creador que, en cuanto tal, posee las características creadoras del espíritu humano, que es productor de una cultura. El lenguaje «es una forma de cultura, quizá la más universal de todas, y, de todos modos, la primera que distingue inmediata y netamente al hombre de los demás seres»¹⁵, como ya hemos señalado.

La conexión entre lenguaje y cultura fue acentuada especialmente en el ámbito del idealismo alemán. El lenguaje, a juicio de Hegel, es la «actualidad de la cultura». Humboldt y, posteriormente, Karl Vossler subrayaron que la actividad lingüística representa un objetivarse del sujeto que, al actuar, da forma por sí mismo a todo un cosmos, y después de haber actuado, contempla su producto como algo distinto de sí mismo, listo para moldearse en nuevos actos expresivos. El lenguaje es considerado como la creación, arte, realizada por un espíritu libre.

El lenguaje es manifestación de una cultura, pues cada lengua contiene los saberes, ideas y creencias acerca de la realidad que comparte una comunidad. Por

¹⁴ Cfr. M. CASADO, *Lenguaje y cultura*, Síntesis, Madrid, 1988, pp. 27 ss.

¹⁵ E. COSERIU, *Principios de semántica estructural*, Gredos, Madrid 1977, pp. 77 s.

eso se puede hablar del «tesoro» de la lengua. El lenguaje es la primera forma de la que el ser humano dispone para fijar y objetivar el conocimiento de sí mismo y del mundo. A través de la palabra, que da un nombre a las cosas y a los objetos, el mundo adquiere la fisonomía de un mundo humano y familiar. El ser humano se relaciona con el mundo, en el que está implantado, objetivándolo. En este proceso de objetivación interviene el lenguaje de forma decisiva. «La conducta lingüística — explica Llano— es una señalada manifestación de la actividad objetiva del hombre ante el mundo que le permite una creciente independencia del *hic et nunc*. Por medio del lenguaje —revelador del pensamiento— se hace posible un recuerdo de lo que ha sido, una valoración de la experiencia con vistas a futuras experiencias, un "tener en cuenta" lo alejado en el tiempo y en el espacio»¹⁶.

Además, en cuanto constituye un saber transmisible, el lenguaje es un hecho cultural. En el lenguaje cristaliza lo que largas generaciones han ido acumulando. A través de la palabra se transmite la riqueza de la cultura: los significados del mundo y de las cosas se abren mediante la palabra a todo nuevo ser humano que entra a formar parte de la sociedad.

Pero el lenguaje, además de ser él mismo cultura, *es condición de la misma* porque *es el lenguaje el que funda la comunidad*, en el cual se basa toda cultura. En efecto, la comunidad lingüística es una condición previa de toda cultura, pues sin ella no se podrían realizar actividades humanas comunes. Toda la persona, toda la vida intelectual y social se estancan y quedan en un estado embrionario cuando está ausente el lenguaje. «Es el lenguaje el que hace del hombre un animal político»¹⁷. La palabra, junto con la acción —explica H. Arendt— insertan al ser humano en el mundo: «mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano»¹⁸.

¹⁶ A. LIANO, *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona 1985, p. 39.

¹⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 16.

¹⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, p. 203.

Las lenguas no sólo son receptáculos pasivos que se limitan a recibir y reflejar una cultura. La lengua no sólo recibe, sino que *influye sobre los individuos*. Hasta qué punto el lenguaje condiciona la cultura será un tema que abordaremos en el capítulo cuarto, al ocuparnos de la hipótesis del relativismo lingüístico.

1.3. El origen del lenguaje

Una cuestión distinta de la capacidad lingüística del ser humano es la que se refiere al modo en que los hombres han ido elaborando de hecho los distintos lenguajes. Son diversos los interrogantes sobre esta cuestión. El primero se relaciona con la pregunta acerca de cuándo surgió el lenguaje. Por «origen» del lenguaje se entiende también la explicación del modo en el que surgió. Finalmente, atenderemos a cómo se aprende un lenguaje.

1.3.1. *El surgimiento del lenguaje*

Se ha especulado durante siglos sobre el origen del lenguaje humano. ¿Cuál es la lengua hablada más antigua del mundo?, ¿se han desarrollado todas las lenguas desde una fuente común?, ¿qué lengua se hablaba en el Paraíso?, ¿cómo se formaron las palabras en un principio? Estas preguntas resultan fascinantes y han dado lugar a experimentos y debates cuya historia se remonta a hace 3000 años. Ya Heródoto nos cuenta que el rey egipcio Psamético I, que reinó en el siglo VII a. C, pretendiendo descubrir cuál era el lenguaje más antiguo, dio dos niños a un pastor para que los criara junto con su rebaño evitando que nadie pronunciara nunca una palabra delante de ellos. Según cuenta la leyenda ambos niños pronunciaron a la vez la palabra «becos», que el rey tomó como palabra frigia, por lo que pensó que el frigio era el lenguaje más antiguo. Hoy sabemos que esto no es cierto y que el frigio formaba parte de una familia de lenguas. Experimentos de este tipo se han ido sucediendo a lo largo de la historia. Federico II de Hohenstaufen (1194-1250) y Jacobo IV de Escocia (1473-1513), entre otros, realizaron pruebas similares. Sin embargo, ninguno de estos experimentos ha tenido éxito. No poseemos un conocimiento directo de los orígenes y desarrollo inicial del lenguaje.

Otro tipo de experimentos se relaciona con los llamados niños lobo, criados en estado salvaje por animales o que se han mantenido aislados de todo contacto social. Las experiencias de estos niños no apoyan en absoluto las ideas de Psamético I. Sólo algunos informes mencionan las capacidades lingüísticas de los niños y el cuadro que pintan es bastante claro: ninguno podía hablar y la mayoría no comprendía el habla. Es más, la mayor parte de los intentos de enseñarles a hacerlo fracasaron. Sólo en casos excepcionales se consiguió que aprendieran algunas palabras; en el mejor de los casos aprendieron no más de 120 palabras¹⁹.

La cuestión del origen del lenguaje llegó a ser objeto de fuertes controversias durante el siglo pasado, hasta el punto de que en 1866 la Sociedad de Lingüística de París se vio obligada a suspender cualquier debate sobre la cuestión. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX y a la luz de nuevos hallazgos fósiles, se ha acrecentado el interés por el tema. La paleontología se ha preguntado cuándo comenzó a hablar el hombre. Se considera que para que exista el habla resulta indispensable junto a una determinada configuración del tracto vocal, la maduración cerebral (que posibilitaría el discurso abstracto) y la capacidad de relacionarse con el medio. Sin embargo, *no existe actualmente ninguna hipótesis claramente definida sobre el origen del lenguaje humano*. Mientras que para algunos investigadores el lenguaje sería un fenómeno relativamente reciente surgido hace tan sólo 30.000 años, y otros hablan de 60.000 a 200.000 años, buena parte de los investigadores consideran que la capacidad simbólica debe retrotraerse hasta 2 o 3 millones de años²⁰.

Desde el punto de vista filogenético y evolutivo *el principal problema es que no existen órganos específicos del lenguaje*, de modo que no puede estudiarse cómo han ido evolucionando. Todos los elementos y factores morfológicos y fisiológicos que entran en juego en el lenguaje tienen ya una función biológica distinta: los labios, la lengua, la garganta (incluyendo las cuerdas vocales, que no tienen de suyo función

¹⁹ Cfr. D. CRYSTAL, *Enciclopedia del lenguaje de la Universidad de Cambridge*, Taurus, Madrid, 1994, pp. 288 s.

²⁰ Cfr. El estado de la cuestión en M. E. LANDSBERG, <<Origins of Language>>, en R. ASHER (ed.) *The Encyclopedia of Language*, vol. 5, pp. 2886-2891.

lingüística, sino fonética), los pulmones y el encéfalo. Sabemos que el lenguaje se encuentra vinculado con el encéfalo, es decir, la corteza cerebral adaptativa. Una lesión en determinadas zonas del encéfalo impide el desarrollo del lenguaje. Pero, aunque hay una vinculación de lenguaje con la corteza adaptativa, la mera existencia de esa corteza no implica la existencia de habla: si el niño no vive en un medio lingüístico, no aprenderá a hablar. Por esto, aunque es cierto que el lenguaje surge en el cerebro humano, por otra parte, el cerebro llega a ser humano, a conformarse de modo humano, precisamente mediante el lenguaje o, en términos más generales, por la cultura y la educación.

1.3.2. *La adquisición del lenguaje*

El origen y adquisición del lenguaje es un tema que ha preocupado a todas las culturas. En casi todas ellas se pueden encontrar relatos que asocian por lo general el origen del lenguaje a un don divino. Según la tradición judía, el hebreo era el lenguaje del *paraíso*. El dios del sol, Amaterasu, fue el creador del lenguaje para los japoneses. En la China fue el Hijo del Cielo, T'ien-tzu, quien dio el lenguaje a los hombres. Otras culturas vinculan el origen con la creación del hombre. Estos relatos ponen de relieve la admiración que en el mismo hombre provoca su capacidad de hablar.

Las primeras teorías filosóficas sobre el lenguaje —abandonadas hace muchos siglos— adoptaron una perspectiva *naturalista*, es decir, sostenían la existencia de una relación natural entre los objetos y sus nombres. Las palabras serían, en cierto modo, imitaciones de las cosas. Esta teoría fue sostenida por Pitágoras y por los estoicos, y el mismo Platón en el *Cratilo* sostiene que hay palabras que guardan una relación natural con los objetos, mientras que otras son convencionales. Sin embargo, ya en la antigüedad, Demócrito, Aristóteles y los epicúreos sostuvieron que el lenguaje surge por convención.

Las teorías dominantes durante muchos siglos han tenido, sin embargo, un marcado acento *empirista*. Los partidarios del empirismo sostienen que el lenguaje dígito humano ha surgido como evolución del lenguaje icónico. El lenguaje surgiría

de las imitaciones que las personas llevaban a cabo de los sonidos del ambiente. El lingüista danés Otto Jespersen (1860-1943) clasificó estas teorías en cuatro grupos a los que añadió el suyo propio²¹. Para unos el lenguaje surge por imitación de las llamadas de los animales; el «guau» del perro habría hecho que el hombre primitivo designara el perro con el nombre de «guau-guau» (teoría del «guau-guau»). Para otros, surgió de los sonidos instintivos provocados por el dolor, la ira y otras emociones en el ser humano (teoría del «ay-ay»). Una tercera variante supone que el lenguaje surgió porque las personas reaccionaban a los estímulos del mundo a su alrededor y producían espontáneamente sonidos que, en alguna manera, reflejaban el ambiente o estaban en armonía con él (teoría del «ding-dong»). Según otra versión, el lenguaje surgió porque las personas emitían gruñidos, comunales y rítmicos, debido al esfuerzo físico cuando trabajaban juntas, que con el tiempo se desarrollaron en cantos y, de este modo, en lenguaje (teoría del «aaah-tú»). Finalmente, se ha sostenido también que el lenguaje surgiría del lado romántico de la vida: sonidos asociados con el amor, el juego, los sentimientos poéticos y, quizás, incluso la canción (teoría del «la-la»).

Cada una de estas teorías aporta un punto de luz o sombra sobre esta cuestión difícil de esclarecer. Una grave dificultad de estas teorías es la *suposición de que existe una evolución en el lenguaje humano*, desde el lenguaje icónico al dígito. A este respecto Sapir objetó que si el lenguaje surgiera por evolución, debería haber unos lenguajes más evolucionados que otros, y que, por tanto, debería poder establecerse una jerarquía de lenguajes según fueren más primitivos o más evolucionados²². Pero parece que en lo que a complejidad y riqueza fonológica, semántica y sintáctica se refiere, no cabe establecer diferencias entre los lenguajes de los pueblos primitivos y los más recientes. Todos los pueblos tienen gramáticas plenamente desarrolladas y todas son igualmente complejas. No hay lenguajes más complejos o difíciles de aprender que otros: un niño tarda el mismo tiempo en

²¹ Cfr. O. JESPERSEN, *Progress in Language*, Macmillan, London, 1894 (nueva ed. John Benjamins, Amsterdam, 1993), pp. 329-331.

²² Cfr. E. SAPIR, *El Lenguaje. Introducción al estudio del habla*, F.C.E., México, 1954.

aprender cualquiera de los idiomas existentes si nace en el seno de esa comunidad lingüística.

Además, estas teorías pueden explicar en parte la dimensión fonética del lenguaje y algunos aspectos de la semántica, pero parece que resultan *inoperantes respecto a la sintaxis*, es decir, no explican que existan unas leyes que rijan el uso del lenguaje. Este es el problema más complejo a la hora de abordar el origen del lenguaje. Las palabras pueden expresar, significar cosas en virtud de unas determinadas reglas según las cuales dichas palabras se articulan entre sí formando frases, que a su vez se articulan entre sí. Aunque esas reglas no sean en la actualidad plenamente conocidas, están operando desde el principio a un nivel no consciente.

Un último tipo de teoría —de carácter *racionalista*— es la sostenida por Noam Chomsky y el estructuralismo contemporáneo, que tienden a pensar que hay unos *universales del lenguaje* y unas estructuras básicas que aparecen de golpe y que, entonces, sólo entonces, el universo entero se vuelve significativo. Desde luego, el caso de Helen Keller —la sordomuda ciega norteamericana— y el modo súbito en el que a partir de un momento determinado aprendió a hablar, induce a pensar en un acontecimiento de este tipo. Para Chomsky la explicación está en que existen unos universales del lenguaje innatos (del mismo modo en que Descartes admite unas ideas innatas)²³. Poseemos internalizados de modo inconsciente los esquemas mediante los cuales se realiza la competencia lingüística.

La teoría de Chomsky ha sido ampliamente discutida. Hilary Putnam ha subrayado acertadamente que esta hipótesis resulta admisible si por «universales innatos» entendemos la capacidad de todo organismo de aprender algo²⁴. Sin embargo, si entendemos que existen unos «contenidos innatos», hemos de rechazar esta hipótesis por innecesaria, ya que existen otras hipótesis más clarificadoras del problema. Putnam destaca que es empíricamente cuestionable que en todas las

²³ Cfr. N. CHOMSKY, *El lenguaje y el entendimiento*, Seis Barral, Barcelona, 1972.

²⁴ H. PUTNAM, «The "Innateness Hypothesis" and Explanatory Models in Linguistics», en J. SEARLE (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford Univ. Press, Oxford 1971, pp. 130-139.

lenguas se den las mismas categorías sintácticas. Además, no se puede separar el conocimiento de un idioma de la inteligencia, como realiza Chomsky; es cierto que todas las personas saben hablar en torno a los cinco años, pero cabe hacerlo con mayor o menor perfección.

1.3.3. *El aprendizaje del lenguaje*

Durante mucho tiempo se ha sostenido que el lenguaje surge por un proceso de *imitación y reforzamiento*. Según la opinión popular, los niños aprenden a hablar copiando las emisiones que oyen en torno suyo y fortaleciendo sus respuestas con las repeticiones, correcciones y otras reacciones de los adultos. Esta visión fue extendida por la escuela conductista, que dominó la psicología americana desde los años 30 hasta finales de los 50. En el campo de la lingüística sostuvo esta tesis Bloomfield y en el de la lógica Quine. Según Quine, el lenguaje se aprende *al relacionar las palabras con observaciones sensibles*. Por ejemplo, señalando un tomate (función ostensiva), la sangre, etc., y aplicando la palabra «rojo», el niño aprende su significado. Después, por imitación, aprende a combinar las palabras y formar sentencias que tienen relación con situaciones observables. «Aprender una lengua —afirma— es aprender la significación de sus oraciones y, por lo tanto, aprender qué observaciones contarían como evidencia favorable y como evidencia contraria a esas oraciones»²⁵.

El problema principal de esta posición es, sin embargo, precisamente *el solipsismo*, es decir el problema de cómo salir de la propia subjetividad. Si el significado de las palabras viene dado por el hecho de que al decir «rojo» se señala algo rojo y si las proposiciones fundamentales del lenguaje son observacionales, entonces el significado viene dado por una sensación. Pero si el significado de la palabra «rojo» viene dado por la sensación visual que yo experimento, como sólo yo tengo acceso a mis sensaciones, y sólo a las mías, ignoro totalmente qué es lo que los demás significan con la palabra «rojo». Para evitar el peligro de solipsismo Quine dice que el valor veritativo de una sentencia observacional ha de ser «admitido en

²⁵ Cfr. W. O. QUINE, *Las raíces de la referencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, p. 54.

toda ocasión por todo miembro de la comunidad lingüística que es testigo de la ocasión»²⁶.

Ahora bien, la postura de Quine no resulta aceptable. Desde un punto de vista lógico cabe decir que *la definición ostensiva* —la que se realiza mostrando algo— y *las sentencias observacionales no son el fundamento del lenguaje*. Para verlo baste con considerar que la función ostensiva sólo funciona cuando ya está claro todo el uso del lenguaje. Yo puedo definir «rojo» señalando algo rojo sólo cuando mi interlocutor conozca la gramática de la palabra «color». Se puede aprender un lenguaje mediante definiciones ostensivas e imitación, como subraya Wittgenstein, sólo cuando se conoce ya otro lenguaje²⁷. Si una persona no conoce la gramática del término «color» no le sirve una definición ostensiva de «rojo». La definición ostensiva presupone el conocimiento del lenguaje. Por otra parte, *el recurso a la intersubjetividad para evitar el solipsismo, no está fundado* porque la objetividad no se funda en la intersubjetividad —como Quine pretende— sino que es más bien la objetividad la que funda la intersubjetividad.

Desde un punto de vista lingüístico cabe señalar contra el conductismo, que *el aprendizaje del lenguaje no es fruto sólo de un mecanismo de estímulo-respuesta*. En los últimos años se ha apreciado que este principio no explicaría todos los hechos del desarrollo del lenguaje. Existen dos tipos de datos que apoyan esta crítica. El primer tipo se deriva del modo en que los niños manejan las formas gramaticales irregulares²⁸. Existe un estadio en el que las formas irregulares (por ejemplo, la forma del pasado «cupó», la del participio «roto» o la de presente «sé») se reemplazan por otras basadas en las formas regulares del verbo como «cabio», «rompido» o «sabo».

²⁶ W.O. QUINE, *Las raíces de la referencia*, p. 55.

²⁷ La definición ostensiva —explica— puede servir para aprender otro lenguaje, pero no el propio (cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, § 32).

²⁸ Esta observación fue desarrollada por S. M. Ervin-Tripp, «Imitación y cambio estructural en el lenguaje de los niños», en AA. VV., *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1974, pp. 187-217. Lo mismo se ha comprobado en otras lenguas. Cfr. G. AGUADO, *El desarrollo del lenguaje de 0 a 3 años*, Cepe, Madrid 1995, pp. 101-144.

Es evidente que los niños asumen que el uso gramatical es regular e intentan descubrir por sí mismos cómo «deberían» ser esas formas. Su aprendizaje no puede deberse a un proceso de imitación, pues los adultos no dicen cosas como «cambio», «rompido» o «sabo». El otro tipo de dato se basa en que los niños parecen incapaces de imitar con exactitud las construcciones gramaticales de los adultos, incluso cuando se les invita a que lo hagan. Hay estructuras (por ejemplo, «Nadie me quiere») que resultan difícilmente asimilables para el niño (que tiende a decir «Nadie no me quiere»).

Las limitaciones de las teorías conductistas condujeron en la década de 1960 a una propuesta alternativa: se supone que los niños nacen con una *capacidad innata de desarrollar el lenguaje*. El aprendizaje del lenguaje es tan rápido —normalmente a los cinco años se domina la gramática de la lengua— que ha llevado a Chomsky y McNeill a mantener que esto sólo es posible postulando que las categorías universales de la gramática no son adquiridas sino que son innatas. En este sentido se ha mantenido que lo innato no serían tanto las categorías gramaticales como el conjunto de principios con los que se construyen las hipótesis y se establecen las inferencias empleadas para procesar y almacenar información lingüística. Es decir, lo innato sería la «disposición para adquirir el lenguaje».

Otras teorías sostienen que la adquisición del lenguaje debe concebirse *en el contexto del desarrollo intelectual del niño*. Las estructuras lingüísticas surgirían únicamente si se dispone de fundamentos cognitivos ya establecidos. Así, antes de poder emplear estructuras de comparación (por ejemplo, «este coche es más grande que ése») los niños deben haber desarrollado la capacidad conceptual para realizar juicios relativos al tamaño. La explicación más influyente en este sentido proviene del modelo de desarrollo cognitivo propuesto por el psicólogo ginebrino Jean Piaget (1896-1980).

Sin duda, la adquisición del lenguaje es debida a *diversos factores*. Las destrezas de imitación, un mecanismo general de aprendizaje y el conocimiento cognitivo desempeñan un papel de guía en el curso de la adquisición del lenguaje.

Cuál sea el elemento más relevante y cuál es la interdependencia entre los diversos factores es un tema abierto aún a la investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- CASADO, M., *Lenguaje y cultura*. Síntesis, Madrid 1988.
CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.
GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1974.
GUMPERTZ, J. L. - BENNET, A., *Lenguaje y cultura*, Anagrama, Barcelona 1981.
Harris, M., *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid, 1983.
Polo, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1991.
VICENTE ARREGUI, J. - CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid, 1992.

2. LA FILOSOFÍA Y OTRAS CIENCIAS DEL LENGUAJE

Aunque la reflexión sobre el lenguaje, sobre la diversidad de lenguas, sobre las diversas formas de expresión humana, se encuentra presente de una manera u otra en la mayor parte de los testimonios escritos que conservamos de la Antigüedad, suele afirmarse que la Filosofía del Lenguaje en cuanto disciplina filosófica propia tiene sólo unos doscientos años de antigüedad. Para muchos la filosofía del lenguaje se limita exclusivamente al siglo XX, aunque buena parte de sus temas y problemas se plantearon ya en la antigua filosofía griega y alcanzaron un notable desarrollo en la Edad Media y en la Edad Moderna. De hecho, hasta después de la segunda guerra mundial (1939-1945), no se hizo habitual el nombre de «Filosofía del Lenguaje» para referirse a un área especializada de la filosofía.

La filosofía del lenguaje actual se ocupa habitualmente de las expresiones lingüísticas, los enunciados y las oraciones, familiares a todos los seres humanos. En ocasiones estudia el lenguaje matemático o los lenguajes científicos especializados, pero lo normal desde la postguerra europea es que la atención se centre en el lenguaje ordinario. Como veremos, una figura central en el desplazamiento de la atención desde la lógica y el lenguaje científico al lenguaje ordinario fue Ludwig Wittgenstein (1889-1951). No tenemos, en expresión de Wittgenstein, una visión clara de cómo funciona nuestro lenguaje. Somos capaces de operar con el lenguaje en los contextos habituales en los que ordinariamente nos encontramos, pero somos —ha escrito Dummett²⁹— como soldados en medio de una batalla, que vemos lo suficiente para poder desempeñar el papel que se nos ha asignado, pero al mismo tiempo estamos totalmente a oscuras acerca de lo que está pasando a escala general. No hay ningún poder escondido que confiera sus significados a las palabras: *significan lo que significan en virtud del modo en que las usamos* y nada más. Aunque nosotros sepamos lo que significan y seamos conscientes de que hemos aprendido lo que significan porque así nos lo enseñaron en nuestra niñez, no

²⁹ Cfr. M. DUMMETT, *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991, p. 13.

sabemos cómo representar su significado: esto es, aprendemos a usar expresiones lingüísticas, pero no sabemos exactamente qué es lo que aprendemos cuando las aprendemos. ¿Qué es lo que se enseña cuando a alguien se le enseña la expresión corriente «tener una palabra en la punta de la lengua»?

2.1. El giro lingüístico de la filosofía

Suele considerarse que una de las características más importantes de la filosofía del siglo XX ha sido lo que Gustav Bergmann denominó el *giro lingüístico* de la filosofía³⁰, por el que el conjunto de problemas constituido por las conexiones entre lenguaje, pensamiento y mundo se sitúa en el centro de la reflexión y el debate filosóficos. Aunque a lo largo de toda la historia quienes se han dedicado a la filosofía prestaron siempre una gran atención a las palabras, asistimos en nuestro siglo a una expansión sin precedentes de la investigación filosófica del lenguaje. El giro lingüístico se caracteriza tanto por la concentración de la atención en el lenguaje como por la tendencia a *tratar los problemas filosóficos a partir de la forma en que aparecen en el lenguaje*. Más aún, el replanteamiento en términos lingüísticos de algunos de los problemas tradicionales de la filosofía con la pretensión así de aclararlos o incluso de disolverlos, lleva implícita la convicción de que en no pocos casos muchos de aquellos problemas eran más bien espejismos o engaños tendidos por las propias palabras. Así como la filosofía antigua descubrió el ser y la naturaleza como objeto de su reflexión y la filosofía moderna —en particular Descartes y el trascendentalismo kantiano— estudiaron especialmente el conocer y el pensamiento, la filosofía contemporánea ha prestado una singular atención al lenguaje y a la actividad comunicativa humana.

El origen de este giro se sitúa comúnmente en los trabajos del matemático alemán Gottlob Frege (1848-1925), quien aspiraba a encontrar un lenguaje conceptual que expresara perfectamente la estructura de los razonamientos de la matemática. Frege estaba convencido de que hay un paralelismo entre pensamiento y lenguaje, de que el lenguaje es, por así decir, la expresión sensible del

³⁰ Cfr. R. RORTY, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 63.

pensamiento. A Frege le interesaba el pensamiento, no el lenguaje en sí mismo; se preocupó del lenguaje en la medida en que afecta a la expresión del pensamiento para eliminar todos aquellos elementos del lenguaje que resultan irrelevantes —o incluso a veces son engañosos— para la genuina expresión del pensamiento. Su estrategia para analizar el pensamiento fue la de analizar lógicamente las formas de la expresión lingüística hasta sus últimos elementos y es esta estrategia la que se convirtió en la marca distintiva de la filosofía analítica³¹, que ha sido la filosofía dominante en la cultura angloamericana en el siglo XX. Quienes creen que la filosofía analítica reduce los problemas filosóficos a problemas lingüísticos desconocen la riqueza y vitalidad de esta tradición. La filosofía analítica contemporánea se interesa por el lenguaje *porque le interesa el pensamiento*, y está movida además por el mismo afán de integración sistemática que ha caracterizado históricamente a la gran tradición filosófica occidental.

En las primeras décadas del siglo XX muchos filósofos y pensadores centraron su atención en el *análisis lógico del lenguaje* en busca de un esclarecimiento de su estructura significativa. Frente a los excesos idealistas de la filosofía alemana, el movimiento positivista cuajaría en los años veinte y treinta de nuestro siglo en el Círculo de Viena, alrededor de Moritz Schlick, con la pretensión de lograr el genuino encaminamiento científico de la filosofía. Al disolverse el Círculo en 1938 tras la forzada anexión de Austria a Alemania por parte de Hitler, sus miembros huyeron a Inglaterra y Estados Unidos, donde a lo largo de los años 40 y 50 lograrían un extraordinario influjo en la filosofía académica de estos países. Los miembros del Círculo estaban persuadidos de que el análisis lógico era la herramienta intelectual adecuada para el desarrollo de una verdadera «filosofía científica», que lograría de una vez por todas el encaminamiento científico de la filosofía y el acabamiento de las estériles disputas de los filósofos³². El influjo del *Tractatus logico-philosophicus* (1922) de Ludwig Wittgenstein fue decisivo para el Círculo de Viena. De hecho, el

³¹ Cfr. M. DUMMETT, *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 287.

³² Cfr. M. SCHLICK, <<El viraje de la filosofía>>, en A. J. AYER (ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, pp. 59-65.

empirismo lógico del Círculo, junto con el pensamiento de Wittgenstein, fue la tradición filosófica dominante durante los años 50 y 60 en el ámbito angloamericano.

En este giro lingüístico de la filosofía, además del positivismo lógico, tuvo también un notable influjo la tradición británica procedente de G. E. Moore, que otorgaba primacía a los juicios de sentido común y a las prácticas ordinarias habituales para abordar los problemas filosóficos. Ambas tradiciones consideraban el estudio del lenguaje como el punto de partida de la filosofía y mostraban un notorio desprecio hacia la historia de la filosofía. Les separaba, en cambio, su actitud respecto de la ciencia y del lenguaje ordinario: mientras la tradición de origen fregeano tomaba la ciencia, la lógica o las matemáticas como la fuente primera de inspiración para sus investigaciones filosóficas, la tradición británica consideraba el lenguaje corriente y los usos habituales del lenguaje como la piedra de toque del sentido filosófico y lingüístico. La tradición positivista desconfiaba de la intuición y defendía la teoría; la tradición británica desconfiaba de los principios y defendía más bien los ejemplos³³.

En los años 60 y principios de los 70 la filosofía del lenguaje vino a convertirse en el ámbito académico angloamericano en una disciplina semiautónoma en plena efervescencia. En pocos años el foco de la atención se desplazó de la estructura lógica del lenguaje a las características efectivas del *lenguaje natural como medio de comunicación*^ y la reflexión filosófica volvió su atención a nuevas áreas como la filosofía de lo mental y las ciencias cognitivas. Sin embargo, puede afirmarse que desde finales de los 70 la filosofía del lenguaje ha perdido el lugar central en el debate filosófico que había tenido en las décadas precedentes. La filosofía del lenguaje mejoró sensible mente los métodos de argumentación y el rigor lógico de muchos filósofos, engendrando una mayor sensibilidad hacia las distinciones relevantes en cada caso. En este sentido, puede decirse que la filosofía analítica, centrada en el análisis lógico del lenguaje, abrió perspectivas nuevas y valiosas en

³³ Cfr. T. Burge, «Philosophy of Language and Mind: 1950-1990», en *Philosophical Review* 101 (1992) 11-12.

muchas cuestiones tradicionales³⁴. Desde finales de los 70 y principios de los 80 la filosofía del lenguaje dejó de ser considerada el saber propedéutico para abordar las cuestiones centrales de la filosofía, y ha tendido a ser considerada más bien como una disciplina metodológica o instrumental de la reflexión filosófica o como un saber filosófico capaz de articular los resultados de las diversas ciencias especializadas del lenguaje y la comunicación que en el siglo XX han tenido un formidable desarrollo.

2.2. Las diversas ciencias del lenguaje

2.2.1. *Las tradiciones de estudio del lenguaje*

En la cultura occidental el estudio del lenguaje ha sido llevado a cabo por tres tradiciones distintas de investigación que pueden ser caracterizadas de manera un tanto simplista como las tradiciones *teológica, filosófica y científica*³⁵.

Muy probablemente la más antigua de estas tradiciones sea el *estudio teológico y religioso* del lenguaje. Tanto la tradición judaica como la cristiana han prestado siempre en sus enseñanzas una atención excepcional a los textos y a sus interpretaciones. En particular los relatos de la creación del mundo por la palabra divina, la primera actividad de Adán al dar nombre a los animales o el relato de la confusión de las lenguas en Babel han sido fuente permanente de reflexión. «En el principio era la Palabra» compendia el apóstol Juan al comenzar su Evangelio. La exégesis bíblica, la conciencia de la limitación del lenguaje humano para hablar de Dios, la necesidad de inculturar en todas las lenguas el mensaje salvífico o el valor pragmático del lenguaje sacramental son elementos esenciales que permiten advertir la importancia asignada al estudio del lenguaje en la tradición cristiana³⁶.

El *debate filosófico* más antiguo sobre el lenguaje que se ha conservado es el diálogo de Platón (c. 427-347 a. de C.) titulado *Cratilo*. Se trata de una discusión acerca de los orígenes del lenguaje y la naturaleza del significado, en la que

³⁴ Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 13; T. BURGE, <<Philosophy of Language and Mind: 1950-1990>>, p. 28.

³⁵ Cfr. G. FLOISTAD, *Contemporary Philosophy*, Nijhoff, La Haya 1981, I,p.viii.

³⁶ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Tip. Pol. Vaticana, Roma, 1993.

Hermógenes sostiene la opinión de que las palabras son convencionales y su relación con las cosas es arbitraria, mientras que Cratilo defiende que «hay un nombre correcto de modo natural para cada una de las cosas: un nombre no es simplemente el que varias personas acuerdan para llamar a una cosa»³⁷. De hecho los griegos establecieron las nociones gramaticales básicas que a través de los romanos y del latín se hicieron tradicionales en el pensamiento occidental.

Desde finales del siglo XVIII el lenguaje y la diversidad de las lenguas atrajeron la atención de un número de especialistas cada vez mayor. Este enfoque fue conocido primero como «Filología» centrándose en el estudio del desarrollo histórico del lenguaje, pero en nuestro siglo su campo se ha ampliado notablemente como estudio multidisciplinar del lenguaje conforme ha ido creciendo el conocimiento de la diversidad y complejidad de los fenómenos lingüísticos³⁸. En la actualidad suele emplearse el término «Lingüística» como rótulo genérico de esta tradición de estudio científico del lenguaje, en la que concurren muchas perspectivas y enfoques distintos. Su núcleo está formado por *la fonología*, *la morfología* y *la sintaxis*, al que se añaden *la semántica* y *la pragmática*, junto con aquellas otras áreas que —como su nombre indica— son el resultado de su confluencia con otros saberes: *la psicolingüística* o psicología del lenguaje, *la lingüística computacional*, *la etnolingüística* y *la sociolingüística*.

Los lingüistas han solido considerar su trabajo como científico y experimental en oposición a las «especulaciones» de las tradiciones filosófica y teológica. Pero, de forma creciente desde la lingüística se viene abordando en los últimos años el estudio de los fundamentos de la lingüística y la determinación de la naturaleza de las teorías lingüísticas que eran objetos de atención típicos de la filosofía, o se presta atención al lenguaje religioso y sus formas típicas de expresión. De este modo, en nuestros días cada vez parece más conveniente la *aproximación* entre aquellas tres *tradiciones de estudio del lenguaje* (teológica, filosófica y científica) que tantas veces

³⁷ PLATÓN, *Cratilo*, 384d.

³⁸ Cfr. D. Crystal, *Enciclopedia del Lenguaje de la Universidad de Cambridge*, p. 404.

han estado muy distantes entre sí o incluso a menudo abiertamente enfrentadas. Además, el *carácter multidisciplinar* del estudio del lenguaje que se lleva a cabo desde cada una de las ramas de la lingüística reclama cada vez con más fuerza la cooperación de los lingüistas con antropólogos, filósofos, psicólogos y sociólogos. En particular, la filosofía del lenguaje, en cuanto genuina reflexión filosófica, es capaz de ofrecer un marco en el que se articulen los mejores resultados de esos saberes más especializados, al mismo tiempo que brinda un campo natural de reflexión para quien se inicia en el estudio de la filosofía. Puede decirse que en estos últimos años se está produciendo un proceso de *convergencia interdisciplinar* en torno a los problemas relativos al modo en que el lenguaje humano se hace con el mundo convirtiéndose en instrumento de conocimiento y comunicación. Una reflexión filosófica acerca del lenguaje entraña una aspiración de generalidad y de teoría que trasciende los conocimientos sectoriales especializados, pero al mismo tiempo ha de contar con las mejores teorías disponibles y con los mejores resultados experimentales que estos saberes puedan ofrecer.

La filosofía analítica angloamericana se centró de modo especial en el análisis lógico del lenguaje, más que en el estudio de la razón humana o del mundo: ése fue el giro lingüístico, que llevó consigo un claro abandono de la metafísica y de la epistemología. En contraste, el enfoque que en este libro se propone para la filosofía del lenguaje aboga por una apertura multidisciplinar no sólo a las dimensiones epistemológica y metafísica, sino también a las ciencias más recientes acerca del lenguaje y la comunicación humana. Se trata de favorecer así una efectiva comprensión multilateral de los problemas, que incluya también una profundización metafísica en la estructura comunicativa del lenguaje y de las condiciones que ésta establece para el desarrollo futuro del conocimiento humano.

2.2.2. Relación de la filosofía del lenguaje con los demás saberes

Al presentar de manera introductoria una disciplina es práctica tradicional tratar de describir su *relación con los demás saberes*, especificando sus diversos objetos o las diferentes perspectivas desde las que abordan una misma área de estudio. En particular, esta tarea resulta indispensable en aquellos casos de conflictos de inte-

reses entre las diversas disciplinas que se solapan y aspiran a encontrar alguna justificación teórica de peso, para lo que fundamentalmente son diferencias de procedencia, de formación o de estilos de trabajo, esto es, las que se derivan de la pertenencia a diferentes tradiciones de investigación. La defensa de una aproximación multidisciplinar para el estudio del lenguaje ofrece un marco amplio que evita los enojosos problemas de competencias y que responde bien a la naturaleza filosófica de esta reflexión. Sin embargo, esto no excluye el que la filosofía del lenguaje sea una disciplina con perfiles propios. Se trata de un segmento del diálogo filosófico general que presenta de hecho una notoria unidad de temas y problemas, de revistas y simposios, lo que no constituye un criterio de demarcación disciplinar, pero sí un síntoma al menos de un campo de trabajo compartido, que no es simplemente una amalgama de filosofía y lenguaje³⁹.

Es frecuente considerar que la *lógica* es la disciplina que guarda una relación más estrecha con la filosofía del lenguaje⁴⁰. Esta relación no es sólo temática, sino también histórica. Aunque haya notorias diferencias entre la lógica y la filosofía del lenguaje, las dos disciplinas están estrechamente vinculadas: de hecho, en el trabajo de Frege, en el que ambas tienen su origen reciente, la filosofía del lenguaje y la lógica en buena medida se solapan. Suelen distinguirse dos actitudes básicas y en cierta medida sucesivas en la relación entre la filosofía del lenguaje y la lógica. La primera actitud es la del Círculo de Viena. Los miembros del Círculo creyeron posible llegar a formular lógicamente la sintaxis, es decir, las reglas que rigen el lenguaje de la ciencia. Concebían la tarea de la filosofía como la reforma de los defectos de las lenguas naturales, que habían causado el descarrío metafísico del lenguaje. Estaban convencidos de que el lenguaje corriente era inadecuado para la filosofía por su ambigüedad, su vaguedad, su dependencia contextual y la falta de explicitación de sus supuestos. A partir de la obra lógica de Carnap se difundió la idea de que la construcción de un lenguaje lógico podía ser de utilidad para resolver los problemas

³⁹ Cfr. L.M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 19.

⁴⁰ Cfr. J. J. ACERO - E. BUSTOS - D. QUESADA, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid 1989³, p.16.

semánticos de las lenguas naturales. Los lenguajes lógicos serían usados como modelos para captar mejor las características gramaticales y semánticas de las lenguas naturales.

La segunda actitud se retrotrae al pasaje del *Tractatus* en el que Wittgenstein declaraba que el lenguaje ordinario está en perfecto orden lógico: Wittgenstein no estaba interesado en la construcción de lenguajes ideales sino más bien en comprender ese perfecto orden lógico del lenguaje que lo hace significativo. En este sentido, *la filosofía del lenguaje ha ido distanciándose paulatinamente de la lógica*, también en la medida en que ésta se ha desarrollado y diversificado extraordinariamente a lo largo de los últimos años. Dummett ha caracterizado la relación de la filosofía del lenguaje con la lógica a lo largo de este siglo como la de una hermana menor respecto de la mayor⁴¹. Sin embargo, en los últimos años se ha ido difundiendo la convicción de que *los métodos formales de la lógica dificultan la comprensión del efectivo funcionamiento del lenguaje y conocimiento humanos*. La cuestión es muy controvertida y está todavía abierta, pero no es sólo una actitud negativa respecto de la lógica, sino que está llevando al desarrollo de nuevas herramientas matemáticas más apropiadas para una lógica «situada», que tenga en cuenta las dimensiones comunicativas y ontológicas del lenguaje humano⁴².

En la actualidad hay una gran distancia entre la *lingüística* y la filosofía. Como sugiere Valdés⁴³, la lingüística moderna hace poco menos que cuestión de principio el haberse separado de la filosofía y suele definirse a sí misma como el estudio empírico del lenguaje y de las lenguas, contrapuesto a la reflexión especulativa de los filósofos. Sin embargo, en la práctica diaria los teóricos de la lingüística y los filósofos del lenguaje coinciden ampliamente en sus temas de interés, aunque difieran —también ampliamente— en sus respectivas tradiciones de investigación. El progreso en la filosofía es la paulatina comprensión y descripción de los problemas,

⁴¹ Cfr. M. DUMMETT, *The Logical Basis of Metaphysics*, p. 22.

⁴² Cfr. J. VARWISE, *The Situation in Logic*, Center for the Study of Language and Information. Stanford, 1989.

⁴³ Cfr. L. M. VALDES, *La búsqueda del significado*, p. 12.

más que su definitiva solución «científica». El contraste entre lingüística y filosofía no es sólo de objetivos, exactitud y generalidad: la filosofía se ocupa en especial de los límites del sentido, de describir los límites del sentido *desde dentro*, mientras que la lingüística describe el lenguaje, por así decir, *desde fuera*⁴⁴.

2.3. La filosofía del lenguaje como disciplina filosófica

Como se señaló anteriormente, los intentos de comprender la imbricación del lenguaje, el pensamiento y la realidad atraviesan toda la historia de la filosofía. Ya en el *Fedón* Platón puso en boca de Sócrates la decisión de estudiar *el lenguaje como espejo de la realidad* para que su mente no quedara cegada por las cosas mismas — como los ojos del descuidado observador de un eclipse de sol— si las estudiara directamente: «Por eso decidí recurrir a teorías, y usarlas para descubrir la verdad sobre las cosas»⁴⁵. Esta idea del lenguaje como reflejo de la realidad pervive hasta nuestros días adoptando formas muy diversas, sea al modo kantiano en que el lenguaje no refleja la realidad, que permanece siempre como un fondo incognoscible, sino nuestro pensamiento, hasta el *isomorfismo estructural* entre lenguaje y mundo, la igualdad de estructura, que propugnaron Bertrand Russell con el atomismo lógico y Wittgenstein con la teoría figurativa del lenguaje del *Tractatus*⁴⁶. Sin embargo, no es hasta el auge del positivismo lógico a partir de los años 30 de nuestro siglo cuando la filosofía del lenguaje viene a convertirse en la disciplina central de la filosofía. Puede decirse incluso que el positivismo lógico aspiró a reducir toda legítima filosofía a filosofía del lenguaje, entendida ésta como la clarificación de la estructura lógica del lenguaje. El análisis filosófico no consistiría en el estudio empírico de los hábitos lingüísticos de la gente, tarea asignada a la lingüística, sino en el esclarecimiento de la lógica de la actividad lingüística.

La filosofía analítica había llegado tímidamente a los Estados Unidos a principios de los años cuarenta por mediación de Willard Quine y de Rudolf Carnap, pero a lo largo de la década de los cincuenta, de la mano de los grandes emigrados europeos

⁴⁴ Cfr. G. Baker - P. M. S. Hacker, *Wittgenstein. Understanding and Meaning*, Blackwell, Oxford 1980, p. 481.

⁴⁵ Platón, *Fedón*, 99e.

⁴⁶ Cfr. A. P. MARTINICH, *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, New York, 1985, pp. 3-4.

—Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann, Tarski— se hizo con el control de los más prestigiosos departamentos de filosofía de los Estados Unidos hasta convertirse en los 60 en la filosofía dominante⁴⁷. Durante décadas, aunque las doctrinas positivistas del Círculo de Viena hubieran sido ya desmanteladas, los filósofos angloamericanos estaban todavía de acuerdo de modo general con la afirmación programática de Reichenbach de que la filosofía había dejado de ser especulación y había pasado a ser ciencia⁴⁸. Todos ellos venían a aceptar la idea de que la filosofía era un conjunto identificable de problemas, que habían sido abordados burdamente en épocas anteriores, pero que ahora, por fin, iban a poder ser tratados con una precisión y rigor hasta entonces desconocidos. Un hecho llamativo es que treinta años después aquella filosofía que pretendía resolver todos los problemas genuinamente filosóficos que surgieran en la actividad científica, ya no se define ni por un conjunto de problemas estudiado sistemáticamente ni por unos métodos comunes para abordarlos. La ilusión cientista original del Círculo de Viena ha desaparecido y se ha generalizado en muchos casos una sensación de cansancio y de pérdida de la orientación general⁴⁹.

El *positivismo lógico*, con su considerable carga ideológica, era el motor de la filosofía analítica: en la medida en que ese núcleo ideológico iba produciendo tesis o argumentos que dividían en bandos a los filósofos analíticos, esta corriente filosófica se mantenía viva y en crecimiento, pero en el momento en que el positivismo lógico fracasó el movimiento analítico comenzó a estancarse. En este contexto, el extraordinario auge de la filosofía analítica que puso al lenguaje en el centro de la reflexión filosófica se entiende mejor como parte del fenómeno más amplio de la modernidad. Lo que la filosofía analítica tenía en común con el modernismo de los años treinta era especialmente su rechazo radical de la tradición, que todavía pervive ocasionalmente en el lenguaje de algunos filósofos contemporáneos cuando hablan

⁴⁷ Cfr. H. FEIGL, «The Wiener Kreis in América», en D. FLEMING-B. BAILYN (eds.), *The Intellectual Migration. Europe and América 1930-1960*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1969; R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, p. 216.

⁴⁸ Cfr. H. REICHENBACH, *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México 1967, pp. 312 y ss.

⁴⁹ Cfr. P. M. SIMONS, «Analytic Philosophy», en H. BURKHARDT – B. SMITH (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia, Munich, 1991, p. 31.

de un enemigo llamado la «filosofía tradicional». El modernismo no era un movimiento unificado, pero las tensiones y conflictos de la filosofía analítica reflejan las tensiones y conflictos del modernismo en general. Así como asistimos a un postmodernismo en las artes, resulta razonable pensar en un postmodernismo en filosofía que —a juicio de Putnam⁵⁰— «no tendrá la forma ni del cientismo ni del quietismo wittgensteiniano, pues tanto el cientismo como el quietismo son un peligro para la filosofía, como lo son para la vida del espíritu en general».

Teniendo en cuenta la relación entre las artes y la filosofía, y particularmente entre el trabajo del artista y el del filósofo, el filósofo ha de detenerse hoy en la consideración de *la naturaleza de la reflexión filosófica misma* para intentar acortar la enorme distancia que se abre entre la filosofía como disciplina académica y las más profundas aspiraciones de los hombres. La filosofía analítica puso siempre gran empeño en reprimir sus diferencias respecto de la ciencia, para no parecer una disciplina humanística, sino más bien algo así como una ampliación de la ciencia o una explicación del conocimiento científico. Sin embargo, en estos últimos años los pensadores de mayor relieve en el ámbito angloamericano han comenzado a reconocer abiertamente sus diferencias con la ciencia para reconocer la filosofía «como una disciplina humanística, y a ver sus temas y problemas como los temas y problemas comunes en las humanidades»⁵¹. *La inserción de la filosofía analítica en el marco general de las humanidades supone un punto de inflexión de importancia para esta tradición filosófica.*

A estas alturas del siglo XX, los filósofos no pueden ya verse a sí mismos como la culminación de un proceso por el que la actividad filosófica se convertiría en ciencia, sino que —en particular a través del estudio de la historia de la filosofía— inscriben su reflexión en la conversación general de la humanidad. Los filósofos heredamos un campo de trabajo fascinante, unos libros y unas tradiciones entre las

⁵⁰ H. PUTNAM, *Realism and Reason*, en *Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 183.

⁵¹ H. PUTNAM, *Realism and Reason*, pp. 180-181.

que ocupan un lugar central la reflexión sobre nuestro lenguaje y sobre nuestra propia actividad filosófica.

2.4. Figuras clave del desarrollo contemporáneo de la filosofía del lenguaje

La inserción de la filosofía entre las humanidades entraña una comprensión histórica de la propia disciplina, que la distancia del *paradigma científico* dominante en las décadas precedentes. El filósofo norteamericano Willard Quine caracterizó — no totalmente en broma— como dos actividades distintas la filosofía y la historia de la filosofía. Por el contrario, hoy en día, sólo *una comprensión histórica de la filosofía* parece cabalmente legitimada para dar cuenta de su evolución y de su efectivo progreso. Siguiendo a MacIntyre, cabe afirmar que así como los resultados de las ciencias naturales se juzgan a fin de cuentas en función de la historia de esas ciencias, los logros de la filosofía se juzgan en última instancia en función de la historia de la filosofía: la historia de la filosofía es en este sentido la parte de la filosofía que manda sobre el conjunto de las diversas áreas que la componen⁵². La cuestión decisiva para la vigencia de una tradición filosófica es su capacidad de dar razón del progreso interno a esa tradición y de afrontar con éxito los desafíos planteados por las tradiciones rivales de pensamiento.

Defender una aproximación expresamente histórica a la filosofía es defender que «la comprensión en filosofía es esencialmente histórica»⁵³. En este sentido la filosofía — como escribió Wittgenstein⁵⁴— sería plenamente comparable a la pintura, a la literatura o a la música. Por este motivo en este libro de introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje —aunque hayamos adoptado un enfoque sistemático para nuestra exposición— se hace frecuente referencia a los autores e hitos históricos más relevantes. Como se ha indicado antes, no hay un acuerdo general acerca del alcance en el tiempo de la filosofía del lenguaje como disciplina propia.

⁵² Cfr. A. MACINTYRE, <<The Relationship of Philosophy to its Past>>, en R. RORTY – J. B. SCHNEEWIND – Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 47.

⁵³ G. Baker, *Wittgenstein, Frege, and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford 1988, p. xv.

⁵⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Blackwell, Oxford 1980, p. 70.

Sin embargo, como resulta indispensable trazar, siquiera a grandes rasgos, las líneas principales de su desarrollo histórico va a hacerse referencia en esta sección a la división habitual entre filosofía analítica y filosofía continental y a tres de sus más ilustres pensadores que trascienden con mucho esa división: Gottlob Frege, Charles S. Peirce y Ludwig Wittgenstein.

La *división de la filosofía occidental* en «analítica» y «continental» se ha tornado moneda común en el ámbito académico en lengua inglesa. Esta división, inexacta y borrosa en sus límites, resulta práctica y eficaz en la vida real aunque su origen histórico se remonte sólo a la reacción de Russell y Moore contra el idealismo filosófico a comienzos de nuestro siglo. Se ha afirmado que, en cierta medida, el auge del nazismo y la contienda bélica subsiguiente consagraron aquella división⁵⁵. Ahora, los intentos de superarla aportan dos razones para justificar su inadecuación: la primera, una cuestión fáctica como es la efectiva existencia de filósofos hermeneutas y fenomenólogos en el ámbito angloamericano y de filósofos analíticos en el continente europeo; la segunda, el reconocimiento de que los valores de la filosofía analítica son universales o al menos aspiran a serlo. La filosofía analítica suele ser caracterizada por su afán de claridad, por su insistencia en la argumentación explícita y por su exigencia de que toda opinión se someta al rigor de la discusión y evaluación críticas por parte de los iguales. Pero sin duda todos éstos son valores esenciales de la mejor tradición filosófica desde Sócrates hasta nuestros días.

En la actualidad, uno de los focos de interés acerca de la conexión entre ambas tradiciones se remonta precisamente a la relación entre Frege, considerado como padre de la filosofía analítica y fundador de la moderna filosofía del lenguaje, y Husserl, fundador de la fenomenología y representante por antonomasia de la filosofía continental. Frente a quienes consideran a Frege como el filósofo del lenguaje por excelencia, se ha destacado que la preocupación de Frege por el lenguaje fue estimulada por su contexto histórico, en el que el lenguaje había alcanzado ya una significación filosófica capital. Sus ideas eran profundamente deudoras de Lotze

⁵⁵ Cfr. W. CHARLTON, *The Analytic Ambition*, Blackwell, Oxford, 1991, p. 3.

y a través de éste de las construcciones de Leibniz y de Kant⁵⁶. Por el contrario, los elementos empiristas que aparecen en la tradición analítica son ajenos a Frege y corresponden más bien al empirismo británico de Locke y Hume y al empirismo lógico del Círculo de Viena.

Para Dummett toda la filosofía moderna de Descartes en adelante está dominada por la primacía de la epistemología, mientras que fueron Frege y el joven Wittgenstein quienes volvieron a situar la lógica en el lugar fundacional de la filosofía que había tenido en la tradición escolástica medieval. Por esta razón, Frege constituiría un hito extraordinario —y una profunda discontinuidad— en el desarrollo de la filosofía⁵⁷. Sin embargo, parece más razonable históricamente aproximar la filosofía analítica a su fuente principal que es la filosofía de Kant y en la que bebe también la fenomenología husserliana. La manera mejor de comprender esa herencia kantiana es —siguiendo a Apel y a Llano⁵⁸— considerarla una transformación semiótica de la filosofía kantiana. La interpretación pragmática del lenguaje, como condición de posibilidad y validez del conocimiento, supone, en cierta medida, la sustitución de la filosofía kantiana de la conciencia por un convencionalismo lingüístico trascendental. En este sentido, habría una cierta progresión natural en este proceso histórico paulatino de sustitución de la metafísica por la epistemología, y de ésta a su vez por la filosofía del lenguaje.

En esta dirección, Apel ha identificado el pensamiento de Charles S. Peirce (1839-1914) como la piedra miliar en el proceso de transformación semiótica de la filosofía trascendental en filosofía analítica⁵⁹. Muchos de los rasgos distintivos de la filosofía analítica contemporánea están presentes en el filósofo americano fundador

⁵⁶ Cfr. H. SLUGA, «Frege: The Early Years», en R. RORTY - J. B. SCHNEEWIND - Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, p. 329.

⁵⁷ Cfr. M. DUMMETT, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981.

⁵⁸ Cfr. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985, pp. 9-72; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 34-64.

⁵⁹ Cfr. K. O. APEL, *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1981.

de la semiótica y del pragmatismo. Muchos de los temas y avances que han emergido en la filosofía de la ciencia, del lenguaje y de la acción más recientes no sólo fueron anticipados por Peirce, sino también en muchos casos explorados por él con rigor y profundidad⁶⁰: los problemas que más le preocuparon están ahora en el centro de la discusión filosófica contemporánea. De hecho, la mejor manera de entender a Peirce es considerar que aspiraba a hacer algo similar a la filosofía contemporánea, anticipando el giro lingüístico de la filosofía mediante su teoría general de los signos⁶¹. En la obra de Peirce no sólo hay un desarrollo paralelo de los temas que se encuentran en Frege, Russell o Wittgenstein, sino además el marco general de una teoría integral de la cultura y de la actividad científica y filosófica. En este sentido el pensamiento de Peirce ofrece claves certeras para abordar algunos de los más pertinaces problemas de la filosofía contemporánea, pero sobre todo puede ayudarnos a retomar la responsabilidad filosófica de la que buena parte de la filosofía del siglo XX había abdicado⁶².

El filósofo de origen vienes Ludwig Wittgenstein (1889-1951) es considerado a menudo como «el pensador más profundo de este siglo»⁶³. Entre las razones que avalan su preeminencia se encuentra algo realmente insólito en la historia del pensamiento, que es el hecho de que sus reflexiones han sido el foco de dos tradiciones filosóficas distintas, que incluso a veces se consideran contrapuestas. Por una parte, el Círculo de Viena acogió el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein como el hito decisivo para el encaminamiento científico de la filosofía a través del análisis lógico del lenguaje. Wittgenstein en el *Tractatus* venía a asignar a la nueva lógica formal de Frege el cometido central que Kant había asignado a la lógica trascendental⁶⁴. Como atestigua con claridad la clave interpretativa que el

⁶⁰ Cfr. R. J. BERNSTEIN, Introducción a *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, p. xxi.

⁶¹ Cfr. C. HOOKWAY, *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, London 1985, p. 141.

⁶² Cfr. G. DEBROCK, «Peirce, a Philosopher for the 21st Century. Introduction», en *Transactions of the Ch. S. Peirce Society* 28 (1992) 1.

⁶³ H. PUTNAM, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1990, p. xxxiv.

⁶⁴ Cfr. A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, p. 36.

propio Wittgenstein ofrece: «Todo el sentido de este libro podría resumirse en las siguientes palabras: lo que puede decirse puede decirse con total claridad, y sobre lo que no se puede hablar hemos de pasar por alto en silencio. El objetivo de este libro es trazar un límite al pensamiento, o mejor no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos (...) Sólo en el lenguaje puede trazarse ese límite, y lo que queda al otro lado del límite es simplemente el sinsentido»⁶⁵.

Sin embargo, mientras los representantes del positivismo lógico defendieron que el origen de los problemas filosóficos se encontraba en la imperfección del lenguaje como instrumento para la expresión de los pensamientos, la filosofía analítica británica consideró con el Wittgenstein maduro que el lenguaje está bien como está⁶⁶ y que la fuente de buena parte de las confusiones filosóficas se encontraba más bien en *la transposición de los métodos científicos a la filosofía*. Mientras para Carnap y el Círculo de Viena la filosofía había de ser científica y la tarea del filósofo consistía en el análisis sintáctico del lenguaje y en su reforma para manifestar con claridad su estructura lógica, Wittgenstein rechazará esa concepción cientista. Para Wittgenstein la filosofía no ha de aspirar a *explicar* nada sino tan sólo a aclarar nuestro pensamiento, pues el lenguaje penetra toda nuestra vida y continuamente tiende nuevos lazos al pensamiento⁶⁷. Los problemas filosóficos no se resuelven, sino que se *disuelven* mediante el análisis del uso que tienen los términos en el lenguaje ordinario: «Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Estos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar* de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya

⁶⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid 1953, Prólogo.

⁶⁶ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 5.5563.

⁶⁷ Cfr. G. HALLETT, *A Companion to Wittgenstein's «Philosophical Investigations»*, Cornell University Press, Ithaca 1977, p. 193.

conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje>>⁶⁸.

2.5. La tarea de la filosofía

El problema, o mejor dicho el conjunto de problemas —que podría calificarse como calidoscópico— en torno al que se vertebra la filosofía del lenguaje como disciplina académica es el de *la interpenetración de pensamiento, lenguaje y mundo*. La reflexión sobre esa interrelación está presente ya en los mismos orígenes del filosofar, pues está íntimamente vinculada con el conjunto de cuestiones identificado tradicionalmente bajo el rótulo genérico del problema de la verdad. En última instancia, este conjunto de cuestiones constituye —a nuestro entender— tanto el resorte problemático como el hilo conductor, con vaivenes y oscilaciones, de la investigación filosófica a lo largo de dos mil quinientos años.

La formulación más madura de esta investigación acerca del lenguaje se encuentra con toda probabilidad en la denodada reflexión de Ludwig Wittgenstein alrededor de ese conjunto de problemas en las dos últimas décadas de su vida. Como ha señalado Davidson⁶⁹, Wittgenstein nos puso en el camino real para encontrar en la comunicación interpersonal el origen de la noción de verdad objetiva. Si el lenguaje es esencial al pensamiento y si se está de acuerdo con Wittgenstein en que no puede haber un lenguaje privado y en que sólo la comunicación con los demás nos depara el uso correcto de las palabras, entonces de la misma manera y con la misma rotundidad puede afirmarse que no hay pensamiento privado —un pensamiento con un contenido que sólo uno entienda— y que la comunicación interpersonal depara también la pauta de objetividad en el ámbito cognoscitivo. Los tres elementos —pensamiento, lenguaje y mundo— se confieren recíprocamente en su interrelación su sentido más pleno y requiere éste la comunicación interpersonal para su establecimiento.

⁶⁸ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 109.

⁶⁹ Cfr. D. DAVIDSON, <<Three Varieties of Knowledge>>, en A. PHILLIPS GRIFFITHS (ED.), *A. J. Ayer Memorial Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 159-160.

La filosofía del lenguaje no es algo sencillo o simple. Quienes así piensan tienen una imagen errónea de la filosofía. Si los filósofos se han interesado especialmente por el lenguaje durante los últimos cincuenta años no es porque se hayan desinteresado de los grandes problemas de la filosofía, sino que, al contrario, su interés en el lenguaje se debe precisamente a que están interesados en esos grandes problemas y han llegado a pensar que en el lenguaje se encierra la clave para resolverlos o al menos para enfocarlos de una manera más satisfactoria. El extraordinario atractivo que el positivismo lógico del Círculo de Viena ha ejercido —y en cierto modo sigue todavía ejerciendo— en la filosofía y en toda la cultura occidental se debe, en buena medida, a que prometía resolver los problemas filosóficos construyendo una imagen más científica del mundo. A estas alturas del siglo XX aquel proyecto del positivismo lógico ha naufragado, pero ha dejado como herencia una manera de entender la filosofía y la actividad misma del filósofo como la del pensador que mediante su reflexión —en estrecho contacto con los resultados más avanzados de las ciencias experimentales— anticipa «cómo resolverá la ciencia nuestros problemas filosóficos»⁷⁰. El área en la que lenguaje, pensamiento y mundo se fusionan es, sin duda alguna, un campo privilegiado para esa actividad filosófica comprometida con aquellos grandes problemas, aunque —como acontece en las demás áreas del saber— cuando se llega a las cuestiones más básicas reviste una complejidad «técnica» considerable.

Los escritos de Wittgenstein aparecen al lector contemporáneo parágrafo a parágrafo como una reflexión penetrante e intuitiva, habitualmente de extraordinaria perspicacia, en los problemas más insolubles de la filosofía. Por así decir, ha renunciado a las soluciones simplistas y rápidas del Círculo de Viena para enfrentarse una y otra vez con los problemas relativos a la interrelación de lenguaje, pensamiento y mundo. «La filosofía es una herramienta que sólo es útil contra los filósofos y en contra del filósofo que llevamos dentro»⁷¹, dejó anotado en un

⁷⁰ H. PUTNAM, *Representación y realidad*, Gedisa, Madrid 1990, p. 166.

⁷¹ A. KENNY, *El legado de Wittgenstein*, Siglo XXI, México 1990, p. 85.

manuscrito. No es tanto la búsqueda de soluciones a los viejos problemas lo que mueve su reflexión, sino que es la propia investigación filosófica la que le seduce, y son las respuestas simplistas lo que rechaza⁷². En los escritos de Wittgenstein puede advertirse una doble concepción de la filosofía: por un lado, la asimilación de la filosofía a una *técnica terapéutica de disolución de los problemas filosóficos* mediante la clarificación del uso de nuestro lenguaje y, por otro lado, su consideración de la filosofía como aquella *actividad humana que nos proporciona una comprensión global*, una visión más clara del mundo y de nosotros mismos. Esta concepción más optimista de la filosofía se expresa acertadamente en la metáfora wittgensteiniana de la filosofía como guía del funcionamiento del lenguaje, entendido éste *como una ciudad*. La ciudad de los lenguajes tiene muchas partes diferentes: está el casco viejo con sus antiguos edificios, apretujados en poco espacio, pero muy interesante y atractivo, y están más allá los nuevos edificios de las afueras, el lenguaje de las ciencias, ordenado y reglamentado. De la misma forma que hay nuevos barrios, hay nuevas áreas para la exploración propia del filósofo⁷³. La herencia de Wittgenstein puede ser entendida como la convicción de que los problemas filosóficos son en última instancia insolubles, pero que al mismo tiempo *cabe avance en filosofía mediante el progreso en la comprensión de los problemas*, como el visitante que explora las diferentes zonas de la ciudad, las conoce cada vez mejor y conoce la precisión mayor o menor de la guía que utiliza.

El propio estilo socrático de hacer filosofía es uno de los factores de mayor interés del legado de Wittgenstein. Es un estilo que se caracteriza esencialmente por la progresión en la comprensión de los problemas mediante la discusión en un diálogo de sus diversas formas de expresión. Los problemas relativos a la interpenetración de lenguaje, pensamiento y mundo son un campo excepcionalmente adecuado para este método pues ni hay una vía única para resolverlos ni llegan a tener un sentido cabal hasta haber logrado una respuesta aunque ésta sea

⁷² Cfr. H. PUTNAM, *Realism and Reason*, p. 183.

⁷³ Cfr. A. KENNY, *El legado de Wittgenstein*, p. 98.

provisional. El interlocutor metafísico que aparece constantemente en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein no es un mero recurso literario para personificar a su oponente, sino que es el propio Wittgenstein que centra su atención en la naturaleza misma de la reflexión y conversación filosóficas. Para Wittgenstein, como para Kant, la filosofía es el nombre de esa inevitable forma de *enredo racional* que es síntoma de nuestro pulso intelectual, pero, al mismo tiempo, es el nombre de nuestro afán, también natural, de *claridad intelectual* que nos consuela en nuestras recurrentes crisis de confusión. Enterrar el impulso que nos mueve a filosofar para descansar de una vez por todas sería tanto como renunciar a nuestra capacidad de pensar⁷⁴.

La virtud filosófica primera es la *paciencia*, que ayuda a recorrer una y otra vez un mismo terreno filosófico desde muy diversos ángulos hasta ganar lentamente una visión más clara, hasta poder enseñar a la mosca la salida de la botella. «En filosofía —dejó escrito Wittgenstein⁷⁵— el ganador de la carrera es aquel que sabe correr más lentamente; o aquel que llega allí el último». El modo en que Wittgenstein llevó a cabo su reflexión es el de quien se toma en serio la discusión filosófica, busca la comprensión *desde dentro* de las diversas posiciones y siempre queda insatisfecho de la mayor claridad alcanzada. «La filosofía no es una disciplina que proporcione soluciones definitivas, y el descubrimiento de que la última opinión —aunque sea la de uno mismo— todavía no llega a aclarar el misterio es una característica de este trabajo, cuando se hace bien»⁷⁶. Por eso mismo, una de las claves para la renovación de la filosofía del lenguaje contemporánea es el reconocimiento de la dificultad de la propia tarea filosófica, que Wittgenstein caracterizó de modo tan atractivo: «¿Por qué es tan complicada la filosofía? Después de todo, debería ser *completamente* simple. —La filosofía desata los nudos de nuestro pensamiento, que hemos liado de manera absurda; pero para deshacerlos, ha de hacer precisamente

⁷⁴ Cfr. J. CONANT, <<Introduction to Realism with a Human Face>>, p. xiii.

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 34.

⁷⁶ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, p. xxxviii.

unos movimientos tan complicados como los nudos. Aunque el *resultado* de la filosofía sea sencillo, sus métodos para llegar allí no pueden serlo»⁷⁷.

BIBLIOGRAFÍA

ACERO, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Cincel, Madrid 1985.

LAMARQUE, P. V., «Philosophy of Language», en R. E. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon, Oxford 1994, vol 6, pp. 3015-3021.

NUBIOLA, J.: *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1996.

VALDÉS, L. M., «Introducción», en ídem (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 9-20.

⁷⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, Oxford, Blackwell 1975, p. 52.

PRIMERA PARTE

EL SIGNO LINGÜÍSTICO: SEMIÓTICA

Vivimos inmersos en signos. Los seres humanos tenemos la capacidad de convertir en signos todo lo que tocamos. Cualquier objeto, sea natural o cultural, un color, un trozo de tela, un dibujo, cualquier cosa relacionada con nosotros puede adquirir un valor añadido, un significado. A la dimensión ontológica que las cosas tienen, los seres humanos añadimos una nueva dimensión, la semiótica, esto es, su empleo como signos para manifestarnos unos a otros lo que pensamos, lo que queremos, lo que sentimos y lo que advertimos en nuestra relación con el mundo.

En esta primera parte del libro, bajo el título general de «Semiótica» o estudio de los signos, aspiramos a dar noticia breve de la tradición que más ha estudiado el lenguaje como un sistema de comunicación mediante signos (capítulo 3) y a presentar resumidamente los principales problemas relativos a la interpenetración de los signos lingüísticos, los conceptos y las cosas (capítulo 4).

3. TEORÍA DE LOS SIGNOS

Dar cuenta de las relaciones entre la filosofía del lenguaje y la semiótica no es tarea fácil, en particular por el difícil estatuto disciplinar de la semiótica, que oscila entre las semióticas aplicadas a campos muy especializados (moda, diseño, cine, etc.) y las pretensiones de una semiótica general como ciencia universal de toda comunicación humana. Desde un punto de vista teórico, la semiótica reclama para sí una función integradora de todos los diversos sistemas simbólicos. Sin embargo, aunque en los años 50 algunos consideraron que la semiótica era la disciplina clave para el desarrollo de una teoría unificada de las ciencias, puede afirmarse hoy día que apenas ha llegado a incidir realmente en la investigación académica⁷⁸. El florecimiento de la lingüística y de las ciencias de la comunicación a lo largo del siglo

⁷⁸ Cfr. T. SEBEOR, *Semiotics in the United States*, University Press, Bloomington 1991, pp. 94-99.

XX ha venido reclamando también la elaboración de una semiótica filosófica que estableciera las categorías generales que hagan posible la comparación entre los diferentes sistemas simbólicos: «Para una semiótica general, el discurso filosófico no es ni aconsejable ni urgente, sino sencillamente constitutivo», ha escrito Umberto Eco⁷⁹. En esta dirección se mueve este capítulo que aspira a ofrecer una aproximación filosófica a la teoría general de los signos, inspirada en particular en la obra de Charles S. Peirce (1839-1914), el filósofo norteamericano considerado como fundador de la semiótica, pero destacando también la conexión con la filosofía escolástica medieval y con la denominada «filosofía hispánica» que tiene su culminación en la figura de Juan de Santo Tomás (1589-1644)⁸⁰. De otra parte, en el momento presente, la reflexión nacida de la lingüística estructuralista parece en cierto sentido agotada y la atención de los estudiosos de la comunicación humana se vuelve de manera creciente no sólo hacía una nueva antropología que elabore una teoría unitaria del hombre como animal simbólico, sino sobre todo hacia una mejor comprensión de la estructura misma del significar que se encuentra en la base de todos los procesos cognitivos.

En los últimos tiempos se va reconociendo cada vez con más nitidez que los comportamientos humanos más típicos —como el hablar, el reír o el tomar decisiones— no son susceptibles de una explicación cientista simple. Así como el agua se escurre entre las manos, el comportamiento humano —en particular, las

⁷⁹ U. Eco, *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990, p. 11.

⁸⁰ Cfr. J. GRACIA, «Hispanic Philosophy: Its Beginning and Golden Age», en *Review of Metaphysics* 46 (1993) 475-502. La rica veta de los dominicos en semiótica —que va desde Tomás de Aquino, con su triple énfasis en los *modi significandi*, las *suppsotiones* y su abundante uso de conceptos semióticos, hasta la vasta elaboración y consolidación de éstos por parte de Juan de Santo Tomás, y hacia adelante en América a través de Maritain hasta John Deely, Mauricio Beuchot y otros pocos— ha sido insuficientemente estudiada por la comunidad académica tanto en Europa como en Estados Unidos. «Este filón de oro puro está lejos de agotarse. Ahora que soy un septuagenario —escribía Sebeok en 1991— pienso que ojalá hubiera comprendido antes y mejor la filosofía de Maritain, pues he llegado al convencimiento de que la tradición en que trabajó armoniza y se enriquece mutuamente con la tradición principal de los estudios semióticos» (T. Sebeok, *Semiotics in the United States*, p. 42).

prácticas comunicativas de los seres humanos— no se deja explicar por un modelo tan simplista como el de estímulo-respuesta que, sin embargo —como señalamos en el capítulo 1—, es capaz de dar cuenta de los principales rasgos de la conducta animal. Cualquiera de nosotros puede decidir dejar de comer, dejar de beber, dejar de hablar con los demás o dejar de hacer cualquier otra actividad, pero lo que no puede —lo quiera o no— es dejar de conferir un significado al mundo y a las circunstancias que le rodean, de interpretar para bien o para mal lo que pasa o lo que siente. En este sentido amplio la semiótica sería el estudio de esta actividad humana más básica que podría describirse como el relacionarse con las cosas dándoles sentido⁸¹.

La comunicación humana —el lenguaje como fenómeno comunicativo— está anclada en la capacidad de interpretar unos sonidos, unos gestos, unas marcas como signos de otras realidades hacia las que el interlocutor quiere llamar nuestra atención. Cuando alguien señala con el dedo índice no quiere enseñarnos su dedo, sino que de ordinario lo que desea es llamar nuestra atención hacia el objeto al que señala. La relación significativa tiene siempre una estructura ternaria, esto es, constituida por tres elementos: un sonido, un gesto o un garabato; un referente, sea una cosa, un objeto real o imaginario, presente, pasado o futuro; y una persona que auna ambos elementos al gesticular, al hablar o al escribir. Esta caracterización triádica de la significación es la que Charles Morris tomó como punto de partida de su *Teoría de los signos*. La interrelación de estos tres elementos (signo, referente u objeto, y persona o sujeto) es la base de una semiótica tridimensional: las relaciones entre los signos y los referentes es el área de trabajo de la semántica, las relaciones entre los signos y sus intérpretes es el campo propio de la pragmática, y en tercer lugar las relaciones entre los signos dentro de un sistema de signos o de una lengua es el campo de la sintaxis. Este es el origen de la división entre sintaxis, semántica y pragmática, acuñada por Morris y popularizada por Carnap y muchos otros, que se ha tenido en cuenta al distribuir los temas de este libro.

⁸¹ Cfr. S. E. Larsen, «Semiotics», en R. E. Asher (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, vol. 7, p. 3821.

Como la sintaxis es un área muy especializada y en la actualidad es campo de trabajo casi exclusivo de los lingüistas, se ha omitido su exposición en este volumen, pero en cambio hemos procurado prestar más atención a las cuestiones semióticas más generales (capítulos 3 y 4) y a otras tradiciones como la hermenéutica que nos parece resultan especialmente relevantes para los estudios institucionales y teológicos (capítulos 9-12).

3.1. Semiótica y filosofía del lenguaje

El estudio de los signos, de las estructuras y los procesos significativos, constituye el objeto de la semiótica. El origen de esta denominación se encuentra en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) del filósofo británico John Locke, donde proponía como objetivo de la lógica o semiótica el estudio de «la naturaleza de los signos que la mente usa para la comprensión de las cosas, o para comunicar su conocimiento a los demás». Ciertamente, puede afirmarse también que la semiótica se encuentra ya claramente definida en *De Doctrina Christiana* de san Agustín y que fue sistemáticamente desarrollada por la Escolástica medieval que culmina en el *Tractatus de Signis* (1632) de Juan de Santo Tomás. Sin embargo, hasta el trabajo de Peirce la naturaleza de los signos había sido estudiada de modo poco sistemático y este filósofo fue «mucho más allá de lo que nadie antes que él había intentado llegar en el desarrollo de una teoría completamente general de los signos»⁸².

Hasta hace relativamente poco tiempo Peirce era sólo conocido por la errónea imagen conductista que Charles Morris dio de él y por una serie de hábiles divisiones tripartitas que tuvieron fortuna en la lingüística, la semiótica y la filosofía del lenguaje y se tornaron moneda común. Las más conocidas entre estas divisiones son quizá la de sintaxis, semántica y pragmática, que acabamos de describir, y la de icono, índice y símbolo (que se explicará en la sección 3.3). Sin embargo, puede afirmarse que Peirce era un filósofo en el sentido tradicional del término que aspiraba a que los métodos de razonamiento empleados en el desarrollo de las ciencias naturales

⁸² N. KRETZMANN, <<History of Semantics>>, en P. EDWARDS, (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York 19867, vol. 7, p. 395.

servieran de modelo para la investigación filosófica. Su trabajo como científico durante muchos años fue decisivo en este sentido: por su experiencia personal en la medición de la gravedad o la luminosidad de los astros estaba persuadido de que la observación científica tiene como cualidades esenciales su falibilidad, su carácter provisional, y su naturaleza interpretativa. Una observación científica consiste siempre en una *interpretación* de unos signos, de unas sensaciones o de unos registros, que a su vez podrá ser corregida, revisada o mejorada por una observación o una interpretación ulterior.

Ambas características de la investigación científica (falibilidad y carácter interpretativo) se dan siempre en todas las actividades cognitivas humanas que no sean meramente instintivas. En este sentido, la tarea de la semiótica es la de establecer una teoría general acerca de los aspectos formales y procedimentales de cualquier actividad humana encaminada a la revelación de la realidad, al descubrimiento, conservación y transmisión de la verdad. Por ello, Peirce aspiraba a establecer una generalización de las leyes lógicas que rigen la investigación científica, la búsqueda y el descubrimiento de la verdad, para aplicarlas a todas las áreas del saber, incluida la filosofía. En los últimos años la filosofía del lenguaje insiste en que ninguna oración es verdadera si no podemos *reconocerla* como verdadera, o que ninguna palabra puede referirse a un elemento de la realidad externa si no tenemos criterios para aplicar esa palabra y para saber a qué nos referimos. Con esto lo que quiere destacarse es que nuestras palabras no están asociadas mágicamente con las cosas, sino que nuestra actividad lingüística está enraizada en los procesos comunitarios de interpretación.

De esta forma, la filosofía del lenguaje converge con la semiótica, con las ciencias cognitivas y con los demás saberes implicados en la comprensión del lenguaje y la comunicación. Frente a la semántica lógica, que no llega a calar realmente en los procesos significativos, la perspectiva semiótica aspira a dar cuenta del significado como el resultado de un complejo proceso social: el significado es una unidad cultural cuya representación puede ser sólo entendida a través de otras

unidades culturales posteriores⁸³. La semiosis es la acción del signo, el proceso de significación, el proceso por el que un objeto cualquiera puede ser empleado como signo de otra cosa por parte de una persona. Quienes interpretan un signo infieren lo que significa, y al hacerlo de alguna manera incrementan su significado. Se trata de un proceso en cierto sentido *ilimitado* porque los signos, las palabras o los gestos, pasan de unos a otros en el espacio y en el tiempo formando una cascada o una cadena de significaciones. Esas cadenas de signos llegan a conformar el tejido en el que se enraizan los conocimientos que constituyen la «enciclopedia» de cada persona y de cada comunidad.

La atención se pone ahora, por tanto, en la naturaleza socio-cultural del proceso de significación y en la función comunicativa del lenguaje. La noción de «enciclopedia» —que caracteriza a esta interpretación— viene a reemplazar a la noción de «código» propia del estructuralismo. No se trata de un concepto psicológico ni representa la competencia semántica ideal o real de un hablante, sino que se trata más bien del repertorio cultural y de la memoria histórica de una persona o una sociedad determinadas. Los procesos de significación son siempre procesos de inferencia, que tienen de ordinario un carácter hipotético, interpretativo, y no deductivo o directo como pretendía el estructuralismo: los signos no están anquilosados en códigos, sino que crecen con su uso como crecemos los seres humanos y crece la enciclopedia de los significados. Este modelo de la enciclopedia cultural de las significaciones se basa tanto en la convicción de la capacidad humana de dotar de nuevos significados a los viejos signos, como en la comprobación de que no puede haber significado, lenguaje o cultura fuera e independientemente de la comunidad en que los hablantes están⁸⁴.

3.2. La concepción triádica del signo

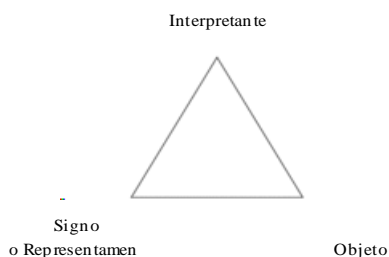
La noción de signo no se basa en la identidad o en la equivalencia entre significante («gato», «cat», etc.) y significado (un gato real o la definición de «gato»), entre

⁸³ Cfr. U. ECO, *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*, pp. 73-74.

⁸⁴ Cfr. M. SANTAMBROGIO – P. VIOLI, *Meaning and Mental Representations*, Indiana University Press, Bloomington 1988, pp. 21-22.

expresión y contenido, sino en la inferencia, en la interpretación, en la dinámica de la semiosis. Frente a la concepción dualista que tiene su origen moderno en el lingüista Ferdinand de Saussure, las palabras, los signos, no son sólo lo que está en nuestro discurso en lugar de las cosas, sino que, sobre todo, signo es «lo que al conocerlo nos hace conocer algo más»⁸⁵. Esto supone un contraste con los filósofos de la Edad Moderna, pues tanto racionalistas como empiristas sostuvieron que tenemos un conocimiento directo e infalible de nuestros propios pensamientos, y en ese conocimiento fundaron tanto la ciencia como la autonomía moral del individuo. En este sentido, puede entenderse la historia intelectual desde mediados del siglo XIX hasta ahora como el lento pero progresivo rechazo de aquella creencia moderna que basaba todo el conocimiento en la mirada interior.

Desde sus primeros escritos Peirce rechazó tajantemente tanto el dualismo cartesiano como la tesis de Locke de que todo pensamiento era percepción interna de ideas. El ariete de toda su reflexión es la comprensión de la estructura triádica básica que conforma la relación lógica de nuestro conocimiento como un proceso de significación. La función representativa del signo no estriba en su conexión material con el objeto ni en que sea una imagen del objeto, sino en que sea considerado como tal signo por un pensamiento o interpretante. En esencia, el argumento es que toda síntesis pro-posicional implica una relación significativa, una semiosis (la acción del signo), en la que se articulan tres elementos



⁸⁵ C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, 8.332.

El signo o *representamen* (que es el nombre técnico que emplea Peirce) es «algo que está para alguien en lugar de algo bajo algún respecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o quizá un signo más desarrollado. Ese signo creado es al que llamo interpretante del primer signo. Este signo está en lugar de algo, su objeto. Está en lugar de algo no en todos sus aspectos, sino sólo en relación con alguna idea a la que a veces he llamado la base (*ground*) del representamen»⁸⁶. El objeto es aquello por lo que está el signo, aquello que representa.

El *interpretante* es el signo equivalente o más desarrollado que el signo original, causado por ese signo original en la mente de quien lo interpreta. Se trata del elemento distintivo y original en la explicación de la significación por parte de Peirce y juega un papel central en toda interpretación no reduccionista de la actividad comunicativa humana. Este tercer elemento convierte a la relación de significación en una relación triádica —frente a todo dualismo cartesiano o estructuralista post-saussureano—, pues el signo media entre el objeto y el interpretante, el interpretante relaciona el signo y el objeto, y el objeto funda la relación entre el signo y el interpretante.

Todo signo es un *representamen*. Representar es la operación más propia del signo, es estar en lugar del objeto «como el embajador toma el lugar de su país, lo representa en un país extranjero». Representar es «estar en una relación tal con otro que para un cierto propósito es tratado por una mente como si fuera ese otro. Así, un portavoz, un diputado, un agente, un vicario, un diagrama, un síntoma, una descripción, un concepto, un testimonio, todos ellos representan, en sus distintas maneras, *algo más* a las mentes que los consideran»⁸⁷. Pensar es el principal modo de representar, e interpretar un signo es desentrañar su significado. El representamen no es la mera imagen de la cosa, la reproducción sensorial del objeto, sino que toma el lugar de la cosa en nuestro pensamiento. El signo no es sólo algo que está en lugar de la cosa (que la sustituye, con la que está en relación de «equivalencia»), sino que

⁸⁶ C.S. PEIRCE, *Collected Papers*, 2.228.

⁸⁷ C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, 2.273.

es algo mediante cuyo conocimiento conocemos algo más. Al conocer el signo inferimos lo que significa. El representamen amplía así nuestra comprensión, de forma que el proceso de significación o semiosis llega a convertirse en el tiempo en un proceso ilimitado de inferencias. Por ello los signos no se definen sólo porque sustituyan a las cosas, sino porque funcionan realmente como instrumentos que ponen el universo al alcance de los intérpretes, pues hacen posible que pensemos también lo que no vemos ni tocamos o ni siquiera nos imaginamos.

Las personas o intérpretes son portadores de interpretantes, de interpretaciones. El signo crea algo en la mente del intérprete, y ese algo creado por el signo ha sido creado también de una manera indirecta y relativa por el objeto del signo. En este sentido, puede decirse que la aportación capital de Peirce consiste en poner de manifiesto que, si se acepta que los procesos de significación son procesos de inferencia, ha de aceptarse también que la mayor parte de las veces, esa inferencia es de naturaleza hipotética («abductiva» en terminología de Peirce), esto es, que implica siempre una interpretación y tiene un cierto carácter de conjetura. Nuestra interpretación es siempre falible, esto es, puede ser siempre mejorada, corregida, enriquecida o rectificada.

Un ejemplo concreto puede quizá ayudar a comprender esto mejor. Cuando Hellen Keller —la niña norteamericana sordomuda y ciega— descubre que los toques que hace su profesora Ana Sullivan en su mano izquierda son un *signo*, concretamente que es el nombre del agua de la fuente en la que su maestra le introduce el brazo derecho, en ese instante —recuerda ella con emoción en su biografía— comienza realmente su vida intelectual⁸⁸. Se trata de un crecimiento decisivo, de un paso de gigante que le permite comprenderse a sí misma y sobre todo le permite comenzar a comunicarse mediante signos con los demás. Como nuestro lenguaje posee un significado cognitivo lo que hay que estudiar es la forma en que es usado de modo comunicativo. Un pensamiento en cuanto signo mental nunca es perfectamente neto, unitario o simple; más aún, no puede ser separado de su

⁸⁸ Cfr. W. PERCY, <<La criatura dividida>>, en *Anuario Filosófico* 29 (1996) 1146.

interpretación por ulteriores pensamientos. El pensamiento humano aparece siempre como un proceso infinito de interpretación, es inferencial, predictivo y por tanto, en cierto sentido, es siempre inexacto. No constituye una secuencia lineal, sino más bien un tejido de signos continuamente entrelazados.

3.3. Clasificación de los signos

El término «signo» se emplea en vocabularios y contextos muy diversos que van desde la medicina, donde la semiología médica estudia las señales y los síntomas indicativos de la enfermedad, hasta la teología, en la que se definen habitualmente los sacramentos como signos eficaces de la gracia. Además, en cada uno de los campos en que se estudia la noción de signo, su historia es muy rica en matices y desarrollos particulares. Concretamente, parte de la dificultad en la recepción de la semiótica tiene su origen en los múltiples intentos de Peirce por clasificar, conforme a muy diversos criterios, los distintos tipos de signos.

La concepción triádica del signo sugiere al menos tres distintas relaciones básicas. La relación del signo con la cosa (por ejemplo, la palabra «perro» con un perro), que en el caso de la mayor parte de las palabras consideramos convencional, en el sentido de que parece depender de nuestra actividad, pues podíamos haber empleado otro signo concreto, otra palabra, para referirnos a esa misma cosa, tal como hacen quienes hablan una lengua distinta a la nuestra. Una segunda relación es la del interpretante (la representación o imagen mental, el *verbum mentís*) con la cosa que, en contraste con la primera, parece natural, en el sentido de que es causada en nuestra mente por el objeto, por el perro que está ahí. Y en tercer lugar, la relación entre el signo (la palabra «perro») y el interpretante (nuestra representación del perro) que es en parte natural y en parte convencional. Desde un punto de vista abstracto, resulta claro que podía haberse llamado de otra manera a lo que en castellano llamamos «perro», pero en cambio ni es *arbitraria* esa denominación, pues tiene una historia causal que da razón de ella, ni es *convencional* el que categoricemos los perros como tales y no como conjuntos peludos de cuatro patas. Hay una afinidad entre cómo es el mundo y cómo nos lo representamos.

A lo largo de la historia de la filosofía se han propuesto clasificaciones muy diversas de los signos de acuerdo con muy distintos criterios. En relación con el sujeto, con la persona que da vida al signo, suelen clasificarse los signos como voluntarios o involuntarios y como intencionales o no intencionales. Mientras el hablar es de ordinario la producción voluntaria de unos signos (elegimos unas palabras y no otras), el sonrojarnos o la fiebre son signos de nuestra vergüenza o de que estamos enfermos que nos pasan independientemente de nuestra voluntad. La división por la intencionalidad del sujeto corresponde a la finalidad que se propone el sujeto (comunicarse, jugar, expresar emociones) o a las interpretaciones que suscita independientemente de la intención de su autor. Puedo ponerme un traje negro simplemente porque sí, porque es el único que tengo, porque está de moda o porque me guste, o también para manifestar que estoy de luto. En este último caso el uso del negro es claramente un signo intencional.

Atendiendo al intérprete del signo se ha distinguido —siguiendo a Barthes— entre «signos-función», objetos que funcionan como signos aunque no hayan sido producidos originalmente como signos (la fiebre o el sonrojo en la división anterior), y los «signos históricos» como las palabras, los sistemas de señales, etc., que han sido usados a lo largo del tiempo como signos y así son reconocidos por todos como tales. Aunque las rayas de la mano puedan ser usadas por un adivino como su presunta fuente de información, no las consideramos signos históricos.

En este sentido, la clasificación más importante es la que se establece por el tipo de relación entre el signo y el objeto significado. Al menos desde San Agustín, se distingue entre signos naturales (*signa naturalia*) y signos artificiales o convencionales (*signa data*). En el caso de los signos naturales la capacidad de significar procede de la misma naturaleza del significante: por el humo se sabe donde está el fuego, la huella en el suelo muestra que alguien ha pasado, el charco en el suelo sugiere que ha llovido, el mal gesto denota un estado de ánimo irritado. De ordinario se consideran signos naturales a los signos involuntarios y no intencionales, como la fiebre es señal de enfermedad o la Estrella Polar en el hemisferio norte señala al Norte. En contraste, se consideran signos artificiales y convencionales aquellos cuya

relación con el objeto es establecida por la persona concreta o por la comunidad. Mientras el negro es el color del luto en la tradición occidental cristiana, en las culturas del Oriente asiático suele emplearse ritualmente el color blanco con una finalidad similar. Las banderas, las señales de tráfico son también en su mayor parte signos de este tipo convencional y sobre todo lo son la mayor parte de las palabras en todas las lenguas.

Otra distinción clásica que atiende al signo mismo es la que se establece entre signo instrumental y signo formal. Mientras que los signos comunes, las palabras, el humo, el color, son instrumentos que por su mediación nos llevan al conocimiento de otra cosa, los filósofos medievales al explicar el proceso del conocimiento humano consideraron los conceptos que la mente abstrae de las cosas como signos *formales* de ellas, como signos puros, pues llevan tan puramente al conocimiento de las cosas que resultan a su vez imperceptibles⁸⁹. Esto es lo que hace difícil la comprensión de la naturaleza del concepto como signo formal, tal como advirtió de modo penetrante Juan de Santo Tomás⁹⁰.

Sin embargo, entre las clasificaciones de los signos por su diversa relación con el objeto significado, la que resulta quizá más relevante es la que distingue —siguiendo la clasificación de Peirce comúnmente aceptada— tres tipos o clases principales de signos: 1) *Iconos*, cuya relación con el objeto se basa en la semejanza figurativa o exterior (imagen) o en la igualdad de distribución de sus partes (diagrama); 2) *Índices*, signos que apuntan físicamente a su objeto, que están afectados inmediatamente por su objeto; 3) *Símbolos*, signos que son el resultado de una convención, pues ni tienen semejanza con su objeto ni una conexión física inmediata. Para Peirce todo signo genuino tiene en mayor o menor proporción este triple carácter icónico, indéxico y simbólico, pero difieren en cuanto a la dominancia de una característica sobre las otras dos. Quizá puede entenderse mejor la triple división al advertir que un signo icónico, por ejemplo un retrato, no pierde su carácter de signo aunque no exista

⁸⁹ Cfr. A. MILLÁN – PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid 1985, p. 99.

⁹⁰ Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, p. 99.

realmente la persona retratada; un signo indéxico, una veleta de una torre no pierde su carácter de signo de la dirección del viento cuando nadie la mira, pero en cambio sí lo perdería si no pudiera girar libremente; por su parte, un símbolo, un texto por ejemplo, perdería su carácter significativo si no hubiera ningún posible intérprete.

3.4. LA LENGUA COMO SISTEMA DE SIGNOS

La tradición dominante en la lingüística europea del siglo XX tuvo su origen en el trabajo del lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913). El trabajo de Saussure se desarrolló casi al mismo tiempo que el de Peirce y de modo totalmente independiente. Mientras el filósofo americano centró su atención en la lógica de la investigación científica, el lingüista ginebrino prestó una singular atención a la lingüística comparada, con una clara conciencia del carácter social y a la vez psicológico de los sistemas de signos lingüísticos. Desde la lingüística elaboró su teoría de los signos o *semiología*, «que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social»⁹¹.

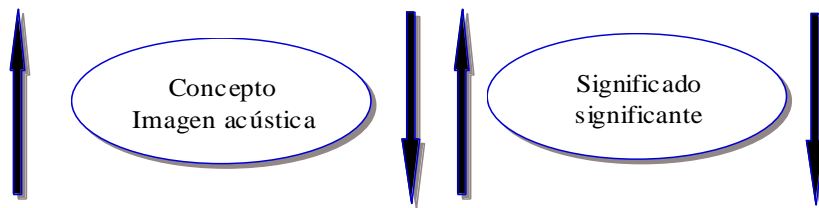
A diferencia de Peirce, Saussure se ocupó sobre todo del signo lingüístico y concibió la relación semiológica como una relación diádica, como una relación que se establece entre dos términos: «El signo lingüístico —escribe⁹²— no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la imagen psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa representación es sensorial y, si se nos ocurre llamarla «material», es sólo en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto». Saussure excluye por tanto en su definición del signo lingüístico tanto el objeto mismo, la cosa significada, como la efectiva materialidad física del propio signo, que son dos de los polos de la relación triádica, mientras que, por así decir,

14. ⁹¹ F. DE SAUSSURE, *Curso de Lingüística General*, Akal, Madrid 1980, Introducción 3.3. A causa del extraordinario influjo de Saussure, en el mundo de habla francesa ha venido utilizándose el término «semiología» mucho más frecuentemente que el de «semiótica» para denominar a esta área de investigación, pero en los últimos años se está produciendo también en esto una cierta convergencia terminológica en favor del nombre de «semiótica».

⁹² F. DE SAUSSURE, *Curso de Lingüística General*, 1.1.

concentra su atención en lo que sucede en la psicología de los miembros de una comunidad lingüística⁹³.

Para Saussure el signo lingüístico es una «entidad psíquica de dos caras»: por un lado el concepto o significado y por otro la imagen acústica o significante, tan íntimamente unidas en la psicología de una comunidad lingüística determinada que sólo «las vinculaciones consagradas por la lengua nos parecen conformes con la realidad». Saussure representa el signo lingüístico con la siguiente figura:



El signo es, pues, para Saussure la combinación del concepto y la imagen acústica, del significante y el significado. Mientras que compete a la psicología la investigación del significante y el significado en cuanto objetos o fenómenos de índole mental, la semiología se ocupa del estudio de las relaciones entre ambos elementos. Saussure consideró que la conexión entre significante y significado estaba sometida a los principios de arbitrariedad y de linealidad del significante. El principio de arbitrariedad es el que confiere al signo lingüístico su primacía respecto de otros sistemas de signos, pues en el lenguaje es donde resulta más claro que no hay conexión interna alguna entre el significante y el significado. Cuando Saussure afirma que la relación entre ambos es arbitraria lo que quiere decir es que es inmotivada, que en la realidad no tiene ningún vínculo natural. El principio de linealidad del significante es la configuración lineal de las imágenes acústicas que causa la yuxtaposición de los sintagmas, de las cadenas de unidades significativas.

⁹³ Cfr. E. DE BUSTOS, *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*, UNED, Madrid 1987, pp. 136-137.

Uno de los aspectos más relevantes de la obra de Saussure es su concepción de la lengua como una institución social, configurada por un sistema de reglas generales, que se imponen a la voluntad individual y tienen un carácter coercitivo en la comunicación humana. Las lenguas son instituciones que, precisamente por su carácter profundamente arbitrario, sólo pueden cambiar lentamente por causas naturales, esto es, históricas. Si desde un punto de vista social la lengua aparece como una institución, desde un punto de vista formal aparece como un sistema de signos. Frente a la tradición que privilegiaba la explicación histórica, diacrónica de la lengua, Saussure afirmó la primacía de la lingüística sincrónica: «Lo primero que sorprende cuando se estudian los hechos de la lengua es que, para el sujeto hablante, su sucesión en el tiempo no existe: él está ante un estado. Por eso, el lingüista que quiere comprender ese estado debe hacer tabla rasa de todo cuanto lo ha producido e ignorar la diacronía. Sólo puede entrar en la conciencia de los sujetos hablantes suprimiendo el pasado. La intervención de la historia no puede sino falsear el pasado»⁹⁴. Las regularidades lingüísticas no son pues para Saussure fruto de la historia, sino de la naturaleza sistemática de la lengua. Sus leyes están sujetas a una causalidad estructural, según la cual el cambio de algunos elementos provoca reacomodaciones en todo el sistema que se explican precisamente por la necesidad de conservar una estructura determinada⁹⁵.

La filosofía del lenguaje contemporánea ha preferido la concepción triádica del signo a la concepción dualista saussureana. La causa de ello estriba quizá en el interés de la filosofía por la vinculación del lenguaje con la realidad, que en el esquema dualista parece relegada a un segundo plano. Sin embargo, parece plausible que la concepción de Saussure admita una interpretación triádica y que quizá las divergencias puedan estar causadas, al menos en parte, por la diferente terminología y la imprecisión del vocabulario empleados en ambas tradiciones⁹⁶.

⁹⁴ F. DE SAUSSURE, *Curso de Lingüística General*, p. 131.

⁹⁵ Cfr. E. DE BUSTOS, *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*, pp.138-140.

⁹⁶ Cfr. J. BORELLA, *Le mystère du signe*, Maisonneuve & Larose, París 1989, p. 152.

Frente a la tradición estructuralista que establece una radical escisión entre significante y significado y frente a la concepción logicista tan difundida que considera que los requisitos de la lógica conforman los rasgos fundamentales de la estructura del lenguaje, el realismo semiótico parece ofrecer un marco teórico más complejo, pero quizá más eficaz para dar cuenta del fenómeno efectivo de la comunicación humana.

3.5. LA SEMIÓTICA CONTEMPORÁNEA

El legado de la semiótica contemporánea está constituido nuclearmente por la convicción de que una teoría fundamental que explique las condiciones de la experiencia humana que hacen posible el conocimiento y el desarrollo de los saberes, supera las limitaciones del empirismo y el racionalismo modernos. Frente a la separación entre pensamiento y comunicación, tradicional tanto en el enfoque empirista como en el racionalista, la aproximación semiótica no desgaja el conocimiento de la comunicación. Los conceptos del conocimiento crecen mediante su expresión en signos de comunicación. «Los símbolos crecen. Llegan a existir por crecimiento de otros signos (...). Pensamos sólo con signos (...) por tanto sólo puede surgir un nuevo símbolo a partir de otros símbolos. *Omne symbolum de symbolo*. Un símbolo, una vez surgido, se difunde entre las gentes. Su significación crece con el uso y con la experiencia»⁹⁷.

Advertir que todo conocimiento es interpretación y está a su vez sometido a ulteriores interpretaciones implica, de una parte, reconocer que la comunicación intersubjetiva es condición necesaria de la experiencia humana; y de otra que el conocimiento no es una actividad de las personas singulares, sino primariamente una actividad de los miembros de una comunidad comunicativa. El crecimiento del saber, el desarrollo de la ciencia, no es algo que acontezca privadamente en el cerebro de un ser humano singular, sino que como se expresaba en aquel dicho que el poeta Pedro Salinas ponía en boca del campesino español: «Todo lo sabemos entre

⁹⁷ C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, 2.302.

todos»⁹⁸. Considerar las ciencias naturales, las ciencias sociales, las humanidades y todo el discurso humano como los diversos ámbitos en los que operan los signos fertiliza y complica el estatuto de la semiótica. Tanto el pensamiento como la comunicación son procesos de semiosis, de significación, expresión e interpretación. Ambas dimensiones son esenciales al lenguaje como sistema de signos.

Hasta el momento ni la lógica ni la lingüística han proporcionado un modelo comprensivo de en qué medida la estructura del lenguaje determina su función comunicativa. Se trata de un conflicto entre dos concepciones radicalmente opuestas acerca del lenguaje. Una, la de la lingüística generativa desarrollada por Chomsky, considera el lenguaje como un sistema formal autónomo que se usa más o menos ocasionalmente para la comunicación; otra la que considera que el lenguaje es esencialmente un sistema de comunicación. En la medida en que se busca una explicación del significado y de la competencia semántica se advierte de inmediato que una aproximación exclusivamente sintáctica o formalista fracasa porque la competencia semántica es esencialmente cuestión de aprender a realizar actos de habla. Sin duda, ha de aceptarse la existencia de mecanismos innatos para explicar la presencia en el ser humano de reglas lingüísticas muy abstractas, pero el estudio del lenguaje se ve abocado a consideraciones acerca de la *interacción* entre los seres humanos para la explicación del uso de dichas reglas y del lenguaje en general⁹⁹.

Cuando un niño de dos años coge una flor y balbucea mirando hacia su madre «a fío» o algo parecido, en su conducta aúna un sonido, una flor y a su madre, siendo él mismo el autor de la unificación de los otros tres elementos. Esta extraña capacidad de aunar, de relacionar elementos dispares, es exclusiva del *Homo sapiens*, y es esa exclusividad lo que quizá resulte más incomprensible para muchos científicos. Los intentos denodados de enseñar el lenguaje de los sordomudos a chimpancés y a otros primates superiores muestran con claridad que en su máximo desarrollo su actividad comunicativa no llega a alcanzar esa estructura triádica (objeto/flor, signo/«a fío», y agente consciente de su articulación), sino que no pasan del estadio de los

⁹⁸ P. SALINAS, *Ensayos completos*, Taurus, Madrid 1981, vol. II, p. 34.

⁹⁹ Cfr. G: AGUADO, *El desarrollo del lenguaje de 0 a 3 años*, p. 124.

balbuceos pre-lingüísticos del niño de pocos meses reclamando la leche materna. ¿Pero de dónde le sale el lenguaje al niño de dos años que al ver una flor mira a su madre y dice «a flo»? En nuestra cultura se pasa de la biología a la lingüística, sin explicar ese salto, que incluso en términos evolucionistas resulta tan extraordinario¹⁰⁰. Los seres humanos aparecen así a finales del siglo XX como unas criaturas divididas entre biología y lingüística sin que se ofrezca una explicación global suficientemente comprensiva. La semiótica de raigambre filosófica es precisamente este saber que aspira a suturar aquella brecha en la genuina comprensión de la actividad comunicativa humana.

BIBLIOGRAFÍA

BEUCHOT, M., *Elementos de semiótica*. Universidad Veracruzana, México 1993, pp. 9-14 y 235-271.

DEELY, J., *Introducing Semiotic: Its History and Doctrine*, Indiana University Press, Bloomington 1982, pp. 5-83.

Eco, U., *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Lumen, Barcelona 1990.

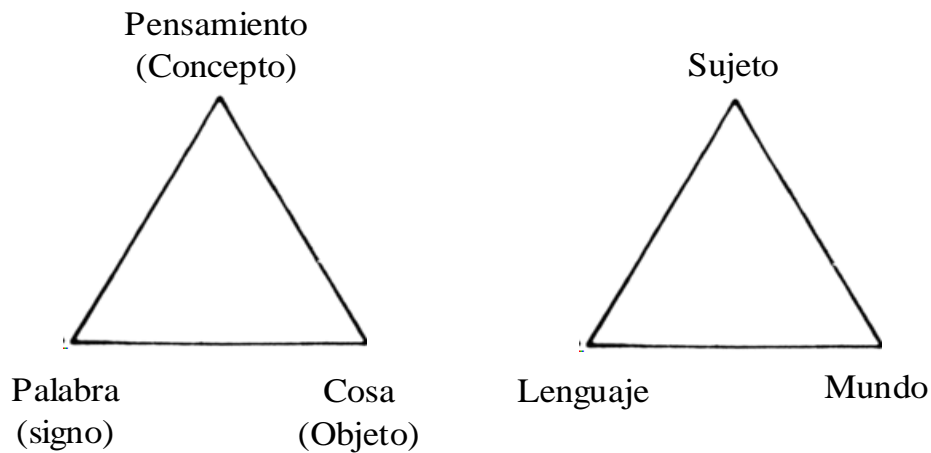
LARSEN, S. E., «Semiotics», en R. E. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamón, Oxford 1994, vol. 7, pp. 3821-3832.

NUBIOLA, J., *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 88-94.

¹⁰⁰ Cfr. W. PERCY, <<La criatura dividida>>, en *Anuario Filosófico* 29 (1996).

4. SIGNOS, CONCEPTOS Y COSAS

La mayor parte de los problemas que estudia la filosofía del lenguaje se pueden identificar en el triángulo semiótico que refleja la estructura triádica de los signos. En este triángulo hay tres vértices o elementos fundamentales: el signo lingüístico, el pensamiento y el objeto. En realidad, aquí se contiene el núcleo de la reflexión filosófica acerca del lenguaje, que —como se indicó— es el estudio de la interrelación sujeto, lenguaje y mundo.



El triángulo pone de relieve la existencia de varias relaciones:

1º. La relación entre *lenguaje y sujeto*, o entre la palabra y el concepto. Se hace referencia a esta relación cuando se afirma que la palabra es expresión y vehículo del concepto.

2º. La relación del *lenguaje con el mundo*. Esta relación es la que propiamente estudia la semántica y se establece a través de dos nociones fundamentales: referencia y verdad. Ambas serán estudiadas en la parte tercera de este libro.

3º. La relación del *sujeto con el mundo*. Como la teoría del conocimiento estudia específicamente esta relación, su tratamiento detenido no suele abordarse en la filosofía del lenguaje.

En este capítulo cuarto vamos a fijarnos en el lado izquierdo del triángulo semiótico, es decir, en la relación entre las palabras y los conceptos, entre el pensamiento y el lenguaje. En los capítulos quinto, sexto y séptimo se estudiará la semántica.

4.1. LA INTENCIONALIDAD DEL SIGNO LINGÜÍSTICO

Buena parte de los signos llevan de ordinario al conocimiento de otros signos. Un signo escrito, por ejemplo, remite de ordinario a un signo oral; a su vez, los signos orales conducen a los signos intelectuales (o conceptos). Esta omnipresencia de los signos ha provocado que algunos autores (como J. Derrida) sostuvieran que todo es signo y que, por tanto, no es posible escapar del círculo de los signos ya que no existe un original al que remitan los signos. Si esto fuera así, el lenguaje no remitiría nunca a la realidad, sino a lo sumo a otro lenguaje. Sería posible interpretar y reinterpretar una y otra vez el lenguaje, pero nunca ponerlo en relación efectiva con la realidad. En el fondo, *no habría nada de lo que hablar*, y la filosofía se reduciría a una semiótica, a una teoría de la estructura significativa de los signos, pero que sería radicalmente incapaz de alcanzar la realidad de las cosas.

Esta posición escéptica —que tiene reminiscencias nominalistas— puede superarse mediante una efectiva comprensión de lo que son las palabras y los conceptos, de cómo funcionan en el lenguaje y la comunicación, de su relación y distinción y de su modo de referirse a las cosas, a las realidades extramentales. Se ha dicho ya que el signo lingüístico es instrumental: el conocimiento del signo conduce al conocimiento de otra cosa. *La palabra es vehículo del concepto*. El signo instrumental que es la palabra es vehículo o cuerpo de un signo que ya no es un signo instrumental, sino que con la tradición escolástica puede ser denominado *signo formal*: el concepto. La filosofía clásica lo denomina «formal» para acentuar el hecho de que *sin previa noticia de ello nos lleva al conocimiento de otra cosa*. «El concepto formal —subraya Millán-Puelles— funciona, pues, sin imponer su propia realidad; antes, por el contrario, toda su función estriba en llevar al sujeto a la conciencia de un cierto objeto, por lo que, en realidad, cumple el papel de signo de una manera mucho

más perfecta que todos los demás signos, los cuales exigen previamente que se repare en ellos, para pasar a la connotación del respectivo significado»¹⁰¹.

El problema surge cuando el concepto se objetiviza, esto es, cuando se le convierte en un signo instrumental. Esto es lo que sucedió con el nominalismo: «Desde la Edad Media —explica Gilson— se abrió camino una tendencia a hacer del contenido inteligible del concepto un objeto propio de conocimiento, distinto de la cosa conocida por el concepto. Es lo que se llamaba el *conceptus objectivus*. Esta decisión de algunos maestros, más bien oscuros, no tuvo importancia, hasta el día en que, atendiendo a las exigencias de su método matemático, Descartes se apropió la noción de "concepto objetivo" o "realidad objetiva del concepto", entendiéndolo por ello la realidad misma en tanto que representada en y por el concepto»¹⁰². Esta postura marcará decisivamente todo el pensamiento moderno: *el concepto se instrumentaliza y se convierte en un intermediario entre la realidad extramental y el pensamiento*.

Frente a tal objetivización del concepto, que conduce en último término a una pérdida de la realidad, es preciso destacar el *carácter formal o de inmediatez del concepto*¹⁰³. Un paso importante en esta dirección fue dado por la filosofía del lenguaje con su *crítica al psicologismo*, iniciada por Frege, quien en la introducción a *Los fundamentos de la aritmética* (1884) indica que «hay que separar tajantemente lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo». Frente a la fundamentación psicológica de la matemática, Frege sostiene que los números no tienen nada que ver con sensaciones o imágenes sensibles. La aritmética no tiene que ver ni con sensaciones ni con imágenes mentales formadas por combinación de sensaciones. Las sensaciones son fluctuantes, mientras que los conceptos y objetos matemáticos son fijos. A través de Husserl esta posición se generalizará en la filosofía del siglo XX, evitando así uno de los graves escollos del siglo precedente. Esta crítica será retomada por el segundo Wittgenstein con su *rechazo al representacionismo* típico de

¹⁰¹ A. MILLÁN – PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 1985, p. 99.

¹⁰² E. GILSON, *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1974, pp. 152-153.

¹⁰³ Seguimos en toda esta sección a A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 94 ss.

la filosofía trascendental, es decir, a la comprensión del concepto como una «imagen mental». El entender, escribe Wittgenstein, no es un proceso psíquico que pudiera observarse de modo análogo a un proceso físico¹⁰⁴.

El rechazo del representacionismo ha de ser completado con la comprensión del concepto como signo formal. El concepto es un signo, un medio que no media, es decir, que no establece una mediación. Los clásicos indicaron que era *via ad res*, camino hacia las cosas; pero es un camino en el que el sujeto cognoscente de ordinario no se detiene. En expresión de Millán-Puelles, el concepto ejerce una «mediación silenciosa», que no tiene por qué hacerse consciente¹⁰⁵. Sólo secundariamente se reflexiona sobre el concepto. El concepto *remite intencionalmente a la realidad; es más, su realidad se agota en esa remisión a la realidad que en él es conocida*. Tomás de Aquino insistió en que el concepto es *aquello por medio de lo cual (id quo) conocemos y no aquello que (id quod) conocemos o comprendemos*. Lo conocido es lo que las palabras designan. Los conceptos son *aquello por medio de lo cual las palabras significan los objetos, pero nunca son ellos mismos los objetos significados*.

El concepto tiene, así, una función mediadora entre las palabras y las cosas, pues las palabras se refieren a las cosas por medio de los conceptos. Tomás de Aquino señaló, en referencia a Aristóteles, que «las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas. Resulta entonces patente que *las palabras se refieren a las cosas significadas mediante los conceptos del intelecto*. Así pues, según como podamos conocer intelectualmente algo, así puede ser nombrado por nosotros»¹⁰⁶. No hay un inmediatez; no es posible vincular palabras y cosas sin mediar los conceptos, pero tampoco hay una mediatización que convierta el concepto en un fin donde se detiene la referencia. «Las palabras — explica Llano—, con una sola significación, significan el concepto y la cosa. *Inme-*

¹⁰⁴ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 571.

¹⁰⁵ A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, p. 98.

¹⁰⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1. El subrayado es nuestro.

diatamente significan los conceptos y, mediante ellos, las cosas. Pero como tales conceptos son signos formales y no instrumentales, las palabras principalmente significan las cosas y secundariamente la manera como las conocemos por medio de conceptos»¹⁰⁷. Esta es la clave para entender por qué el signo lingüístico es intencional. El lenguaje es el vehículo del pensamiento, de los conceptos, que a su vez son signos que conducen a la realidad a la que se refieren. No hay un detenerse en el concepto sino un «pasar por» él. «Interpretar la imbricación de lenguaje y realidad en términos de intencionalidad significa asignar un papel central a la referencia o dirección de las ideas o pensamientos hacia su objeto. Esto implica también —dicho sea negativamente— excluir de raíz la posibilidad de una explicación de corte naturalista que dé cuenta reductivamente de una cuestión tan básica como la de la conexión entre nuestras palabras y el mundo».¹⁰⁸

Ahora bien, *la naturaleza de las palabras es distinta a la de los conceptos.* La relación de las palabras con las cosas es una relación de significantes a significados: tiene un carácter propiamente semántico. En cambio, la relación de los conceptos con las cosas es natural. Es preciso un distanciamiento crítico del lenguaje para descubrir lo que tiene de fáctico y lo que tiene de intencional. Al hablar presuponemos que nos referimos a cosas y casos reales, pero podemos equivocarnos. Las palabras —advierde Wittgenstein— nos pueden «embruja», por lo que es preciso un distanciamiento crítico que, al *distinguir lenguaje, pensamiento y realidad*, ayude a evitar caer en las trampas que el lenguaje pueda tendernos. El análisis lingüístico que tiene su origen en Frege puede ayudarnos así a liberar nuestro pensamiento de los engaños del lenguaje, a no pensar ingenuamente que lo que acontece con las palabras acontece también con las cosas.

Por otra parte, con las cosas no sucede tampoco lo que acontece con los conceptos, precisamente porque la representación del objeto es recibida en la mente según el modo de ser del entendimiento y no según el modo de la cosa. Es

¹⁰⁷ A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, p. 116.

¹⁰⁸ J. NUBIOLA, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, p. 19.

preciso *mantener la distinción entre el ser en las cosas y el ser en la mente*, la cosa significada y el modo de significarla, la ontología y la lógica. Por esta razón los problemas filosóficos no se resuelven sin más por remitirlos al lenguaje. Los mismos problemas que encontramos en la realidad reaparecen en el lenguaje. La pretensión de la filosofía del lenguaje, al menos tal como Frege y Wittgenstein la entendieron, no es resolver todos los problemas sino realizar una crítica del lenguaje. Y la importancia del análisis del lenguaje reside precisamente en que el lenguaje es pensamiento sensiblemente expresado. De esta cuestión, de la relación entre lenguaje y pensamiento, pasamos a ocuparnos ahora con algún detenimiento.

4.2. PENSAMIENTO Y LENGUAJE

La relación entre pensamiento y lenguaje ha sido objeto de polémica a lo largo de todo el siglo XX. ¿Hasta qué punto estamos ligados a un lenguaje?, ¿es posible un pensamiento sin lenguaje? Las tesis que a este propósito se pueden sostener son principalmente tres: el lenguaje como traducción del pensamiento, como determinante del pensamiento y como vehículo del pensamiento¹⁰⁹.

4.2.1. *El lenguaje como traducción del pensamiento*

El primero de estos planteamientos viene a sostener que *el lenguaje no es más que el signo del pensamiento*. El lenguaje sería un código para la traducción del pensamiento. El pensamiento se forjaría al margen del lenguaje y en la intimidad de la persona y, después, en un segundo momento, sería expresado mediante un código lingüístico. Como no es posible la comunicación directa de pensamientos, se necesita el lenguaje como medio de expresión. Esta manera de concebir la relación entre pensamiento y lenguaje viene a sostener que una persona al hablar expresa sus vivencias mentales codificándolas o traduciéndolas a un mensaje lingüístico, que a su vez es descodificado por la persona que lo escucha.

¹⁰⁹ Seguimos en toda esta sección a J. VICENTE ARREGUI – J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid 1922, pp. 268-277.

Esta posición —típica de la filosofía de la conciencia— tiene que enfrentarse, sin embargo, a *graves problemas*. El problema principal es la llamada «cuestión del tránsito». Se supone que un hablante A traduce su pensamiento a un lenguaje y lo transmite a otro hablante B, que a su vez lo traduce o descodifica a su pensamiento. Pero, ¿cómo puede estar seguro B de que ha entendido lo que A quería decir? No es posible saber si el tránsito del pensamiento de A al lenguaje es idéntico al tránsito que B da del lenguaje de A a su pensamiento. En su crítica a la noción de lenguaje privado, Wittgenstein explica esta dificultad del siguiente modo: supongamos que todo el mundo tiene una caja con algo en su interior, a lo que llamamos «escarabajo». Si nadie puede mirar a la caja del otro, entonces no es posible saber si todos tienen lo mismo dentro de su caja¹¹⁰. Si hubiera un lenguaje privado, que no pudiera ser aprendido más que por un hablante, no podría ser usado como medio de comunicación. Algunos autores han prolongado estas reflexiones de Wittgenstein indicando que tampoco existe un pensamiento privado, es decir, un pensamiento que sólo entienda yo. El conocer es una empresa social¹¹¹. Lo que sabe uno solo no lo sabe nadie. «Así como no hay lenguaje privado, tampoco hay conocimiento privado. El conocimiento es una empresa social, vinculada al ejercicio de prácticas compartidas que no están exentas de reglas e incluso de prohibiciones»¹¹².

Al separar tanto pensamiento y lenguaje, la hipótesis de que el lenguaje es expresión del pensamiento adopta un *carácter dualista*. El pensamiento sería totalmente extrínseco al lenguaje. A primera vista podría parecer que de esta forma el pensamiento es máximamente independiente del lenguaje, pero sin embargo viene a ocurrir todo lo contrario. Como mostró Wittgenstein, en un planteamiento así el pensamiento termina por ser un proceso mental que meramente acompaña al lenguaje. El pensamiento se torna una sucesión, por ejemplo, de imágenes mentales, que caracterizaría la diferencia entre el habla de un loro y el de una

¹¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, , § 293.

¹¹¹ Cfr. J. Nubiola, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, p. 20.

¹¹² A. Llano, «Una ética para la sociedad de conocimiento», en *NuestroTiempo* n.º 489 (1995) 117.

persona, o el proceso mental que distinguiría el hablar reflexivo del hablar sin pensar. Ahora bien, si se hace del pensamiento un proceso mental, se convierte al pensamiento en un lenguaje mental, en un proceso articulado, en el que en lugar de palabras hay unos misteriosos componentes psíquicos. El pensamiento se tornaría en ese caso en un hablarse a sí mismo, en un *hablar privado*. En definitiva para este planteamiento el pensamiento no sería más que un hablar interiorizado.

4.2.2. *El lenguaje como determinante del pensamiento*

Un segundo planteamiento es el que mantiene la total *dependencia del pensamiento respecto del lenguaje*. El lenguaje configura completamente al pensamiento. Esta es la hipótesis sostenida por Sapir-Whorf y denominada «relativismo lingüístico».

Edward Sapir (1884-1935), que estudió las variaciones del lenguaje en relación con la cultura, destacó la relación entre la estructura de una lengua y el tipo de cultura a la que pertenece. En concreto, observó que la percepción de las diferencias fonéticas está ligada con la estructura lingüística que posee el hablante. Organizamos lo que percibimos de acuerdo con pautas familiares. La estructura lingüística tiene un efecto sobre el modo en que percibimos la realidad. Sapir advirtió que el lenguaje de una comunidad es el organizador de su experiencia y configura su «mundo» y su «realidad social».

Estas intuiciones de Sapir fueron recogidas y, en cierto modo exageradas, por su discípulo Benjamín L. Whorf (1897-1941), quien sostuvo que *la mentalidad y conducta de una comunidad está determinada por la lengua que habla*. Whorf comenzó estudiando la lengua de los hopis —una tribu india americana— y comparándola con lo que llamó lenguas SAE (*Standard Average European*, «patrón medio europeo»). Este autor advierte que los conceptos de «tiempo», «espacio» y «materia» se hallan condicionados por la naturaleza de la lengua particular. Así, por ejemplo, los hopis conciben el tiempo como espacio de dimensiones limitadas, a diferencia de las lenguas SAE. También difieren los hábitos de pensamiento o universos mentales de las lenguas SAE y hopi. Con ello se refiere a que el microcosmos

que cada hombre lleva dentro de sí y mediante el que mide y comprende el macrocosmos, es diverso en función de la lengua. En un expresivo texto escribe: «El hopi llama a los insectos, los aeroplanos y los aviadores, a todos con la misma palabra, y no sienten ninguna dificultad en hacerlo así (...). Esta clase nos parece a nosotros demasiado extensa e inclusiva, pero lo mismo le parecería nuestra clase "nieve" a un esquimal. Utilizamos la misma palabra para la nieve que cae, la nieve que está en el suelo, la nieve endurecida como hielo, la nieve medio derretida, la nieve arrastrada por el viento, sea cual fuere la situación en que esté. Para un esquimal, esta palabra omnicomprendiva sería casi impensable; él diría que la nieve que cae, la nieve derretida, etc., son sensorial y operacional-mente diferentes, cosas distintas a las que enfrentarse; usa palabras diferentes para ellas y para otros tipos de nieve. Los aztecas van más lejos aún que nosotros en la dirección opuesta, con "frío", "hielo" y "nieve" representados todos por la misma palabra básica con diversas terminaciones; "hielo" es la forma nominal; "frío", la forma adjetival; y para nieve, "niebla de hielo"»¹¹³. Whorf no duda de que son las estructuras lingüísticas las que predeterminan las culturales y conductuales y no al revés.

De este modo, Whorf mantiene la total dependencia del pensamiento respecto del lenguaje, de las estructuras lógicas respecto de las gramaticales. Es lo que se conoce como principio de «relatividad lingüística», que el autor explica del siguiente modo: «El sistema lingüístico básico (en otras palabras, la gramática) de cada lengua no es un mero instrumento reproductor para expresar ideas, sino que él mismo es más bien formador de las ideas, el programa y guía para la actividad mental del individuo, para su análisis de las impresiones, para la síntesis de su acervo cultural. La formulación de las ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el viejo sentido, sino que parte de una gramática particular y difiere de modo muy variable de una gramática a otra. Diseccionamos la naturaleza según las líneas

¹¹³ B. L. WHORF, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona 1971, pp. 244 s. La multiplicidad de términos para nieve entre los esquimales es un mito; de hecho tienen sólo dos palabras, una que significa «nieve cayendo» y otra «nieve caída». Cfr. G. Pullum, *The Great Eskimo Vocabulary Hoax*, Chicago 1991.

fijadas por nuestras lenguas nativas. Las categorías y los tipos que aislamos del mundo de los fenómenos no los encontramos allí porque salten a la vista de cualquier observador; por el contrario, el mundo se presenta en un flujo caleidoscópico de impresiones, que tiene que ser organizado por nuestras mentes, y esto quiere decir, en gran medida, por los sistemas lingüísticos de nuestras mentes»¹¹⁴.

Las consecuencias relativistas de este planteamiento son extraídas por el mismo Whorf: «Este hecho es muy significativo para la ciencia moderna porque significa que ningún individuo es libre para describir la naturaleza con absoluta imparcialidad, sino que está constreñido a ciertos modos de interpretación, incluso cuando se cree más libre. La persona más libre en este sentido sería un lingüista que estuviera familiarizado con muchos y distintos sistemas lingüísticos»¹¹⁵. Así, para Whorf no cabe un acceso imparcial al mundo real. Todo acceso se realiza desde un punto de vista y unas estructuras determinadas. Como es imposible superar esta pre-determinación lingüística, el único modo de conjurar la determinación que una lengua particular ejerce sería el conocimiento de otras lenguas.

A la tesis de Sapir-Whorf se han formulado muchas críticas. Desde el punto de vista filosófico se puede señalar, en primer lugar, que *la misma formulación de la hipótesis supone que el determinismo lingüístico no es tan férreo* como Whorf pretende puesto que la hipótesis es enunciable. La misma expresión y desarrollo de la tesis de Whorf es un exponente de que por medio del lenguaje se puede expresar el determinismo lingüístico. «Si Whorf tuviese razón en afirmar que nuestra lengua fija nuestra interpretación del mundo, entonces no podríamos decir, como hace Whorf, que hay lenguas con interpretaciones del mundo y esquemas de interpretación de la realidad radicalmente distintos, pues estaríamos siempre

¹¹⁴ B. L. WHORF, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, p. 241.

¹¹⁵ B. L. WHORF, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, p. 241.

recluidos en la visión del mundo de nuestra lengua y no podríamos en modo alguno asimilar y comprender la visión del mundo de otra lengua radicalmente distinta»¹¹⁶.

En segundo lugar, el hecho de que *el lenguaje pueda ser usado metalingüísticamente* no puede ser explicado si el lenguaje determina absolutamente el pensamiento. Si el pensamiento no puede ser un punto de apoyo exterior al lenguaje, no es posible objetivar el lenguaje. Si el pensamiento y el lenguaje coincidieran por completo, entonces, como ya advirtió Wittgenstein en el *Tractatus*, no cabría un discurso en torno al lenguaje, no cabría un metalenguaje con sentido. Y ello porque para objetivar el lenguaje hay que salir de algún modo de él.

En tercer lugar, Whorf parte del *supuesto de que el mundo se nos da en un flujo caleidoscópico de impresiones*, como caos de sensaciones. Esta idea, que se remonta a Hume, no es verdadera. El lenguaje ejerce una función objetivadora y formalizadora, pero esto no significa que sea el único factor formalizador. La sensación y la percepción son también, a su nivel, formales. Por importante que sea la función objetivadora y formalizadora del lenguaje es preciso reconocer que no toda forma es lingüística. También hay formalidad en la sensación y en la percepción.

En cuarto lugar, *es posible que haya diferentes modos de interpretar la realidad debidos a estructuras lingüísticas diferentes*. Puede ser que el mundo sea estructurado de forma diferente en las diversas lenguas, pero eso no implica un determinismo absoluto precisamente porque las diferencias son descriptibles. Aunque cada lengua estructurase el mundo de modo diverso, eso no implica como Whorf pretende un relativismo lingüístico, porque en cada lengua se pueden describir las diferencias en la estructuración del mundo entre ella y otras lenguas diversas. Por tanto, las categorías lingüísticas no determinan absolutamente el pensamiento, y en consecuencia nuestro acceso al mundo, puesto que son descriptibles las diferencias en la concepción del mundo. Parece más razonable decir que las palabras

¹¹⁶ F. Von KUTSCHERA, *Filosofía del lenguaje*, gredos, Madrid 1979, p. 352; cfr. A. LLANO, *El futuro de la libertad*, pp. 42 s.

predisponen a favor de ciertas líneas de razonamiento, en lugar de que *determinan* realmente nuestro pensar¹¹⁷.

En efecto, puede decirse que *todo lo que se designa por medio de una lengua puede designarse también por medio de otra*. Como subrayó Humboldt, en toda lengua, por «primitiva» que sea, se puede expresar cualquier pensamiento o idea, aunque con mayor o menor dificultad. «En efecto, si una lengua dice *puer aegrotus est* ("el niño está enfermo") y otra sólo dice algo así *como puer aegro-tat* ("el niño enferma"), ésta designa la misma realidad que la primera, pero, en rigor, no expresa lo mismo. En principio las lenguas *hablan* de las mismas cosas, pero no *dicen* "lo mismo". En cuanto a la posibilidad de decir efectivamente "lo mismo", tal posibilidad existe, y es incluso muy amplia, pero no es absoluta. Si una lengua hace una distinción que otra lengua no hace, esta última *puede* hacer la misma distinción añadiendo determinaciones suplementarias. Así para el latín *ater* se puede decir en español *negro opaco*. Pero lo contrario no es cierto. En aquella forma del latín en que se distingue *ater* y *niger*, no se puede decir simplemente *negro*»¹¹⁸.

Además, la solución al relativismo lingüístico que Whorf plantea es ficticia porque una oscilación entre diversas particularidades lingüísticas, una oscilación entre diversas gramáticas no asegura de suyo la universalidad. La universalidad, y el plano metacultural y metalingüístico, es alcanzable en la reflexión filosófica que es posible en cualquier lengua particular. Para el relativismo, el pensamiento se reduce a ser una interiorización de las opiniones vigentes. En realidad no pensamos, sino que recibimos representaciones que nos vienen dadas por la cultura, respecto de la cual la reflexión no tendría un carácter autónomo.

¹¹⁷ Esta posición es hoy común entre los estudiosos del lenguaje. Cfr. P. T. SMITH, <<Thought and Language>>, en R. E. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, vol. 9, Pergamon, Oxford 1994, pp. 4610 - 4615.

¹¹⁸ . E. COSERIU, *Gramática, semántica, universales*, Gredos, Madrid 1978, p. 193.

4.2.3. *El lenguaje como vehículo del pensamiento*

Hemos examinado la hipótesis dualista, que separa pensamiento y lenguaje, y la monista, que los identifica por completo. Y hemos visto algunas de las dificultades tanto de la consideración del pensamiento como un proceso de conciencia paralelo al hablar físico como de la tesis del relativismo lingüístico. Cabe un tercer planteamiento de la articulación entre pensamiento y lenguaje más fructífero que los dos anteriores, un planteamiento que da cuenta de la vinculación entre pensamiento y lenguaje y, a la vez, de su distinción.

Esta hipótesis sostiene que el lenguaje es instrumento de comunicación, pero antes y más radicalmente que el lenguaje es, en expresión de Wittgenstein, *vehículo del pensamiento*¹¹⁹. El lenguaje no es sólo un medio de comunicación, no es un código ni un catálogo de la realidad. El lenguaje no es una mera traducción del pensamiento. La relación entre pensamiento y lenguaje no es extrínseca sino intrínseca. El lenguaje es el vehículo del pensamiento porque *lo contiene y lo expresa de modo que propiamente no hay distancia entre pensamiento y lenguaje*. Si yo digo «pienso que el tren llegará tarde», «el tren llegará tarde» no sólo expresa, sino que contiene lo que yo pienso. No es que yo piense una cosa —una imagen del tren llegando, por ejemplo— y que a esa cosa se unan unas palabras. Lo que yo pienso es que «el tren llegará tarde». El lenguaje es vehículo del pensamiento porque contiene lo pensado.

En este sentido puede decirse con Peirce que el lenguaje no es un vestido o revestimiento externo del pensamiento, sino que es esencial al pensamiento: «La expresión y el pensamiento son una sola cosa», escribe Peirce. Todo pensamiento de cualquier especie es signo y participa esencialmente de la naturaleza del lenguaje. Toda situación cognoscitiva es una situación simbólica, susceptible de ser manifestada mediante signos. Y esto es así hasta el punto de que «los símbolos son la urdimbre y la trama de toda investigación y de todo pensamiento, y la vida del pensamiento y de la ciencia es la vida inherente a los símbolos». «De hecho —

¹¹⁹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, , § 329.

concluía Peirce— los hombres y las palabras se educan recíprocamente unos a otros; cada incremento de información del hombre implica —y es implicado por un correspondiente incremento de información de la palabra»¹²⁰.

El pensamiento no es una misteriosa actividad paralela al hablar. La conexión entre pensamiento y lenguaje no es contingente. El lenguaje no es una mera traducción pública de un pensamiento privado. El pensamiento está incorporado al lenguaje; por eso el lenguaje no es un mero instrumento. El pensar no es paralelo al decir porque lo pensado es lo dicho. *No hay lenguaje sin pensamiento*. El lenguaje sin pensamiento sería desvarío. Ahora bien, ¿hay pensamiento sin lenguaje?, ¿existe una comprensión no representativa en sí misma?, ¿hay conocimiento no representativo? Una buena manera de afrontar esta cuestión es preguntarnos qué significa *comprender un lenguaje*. Uno comprende un lenguaje cuando lo traduce al idioma materno. El mismo hecho de traducir de un idioma a otro indica ya que el pensamiento no está totalmente subsumido por un lenguaje, aunque siempre necesite de un lenguaje. Pero podemos ir más allá y preguntarnos qué es comprender el idioma materno¹²¹.

Una solución falsa estriba en pensar que se comprende el idioma materno al asociar las palabras de ese idioma a los conceptos. Esta tesis es falsa porque no sabemos realmente qué quiere decir asociar una palabra a un concepto. Como se ha visto, no hay nada que medie entre un concepto y su expresión verbal; por esto no se sabe qué significa asociar una palabra a un concepto. Dicho de otro modo, si queremos describir qué significa comprender una palabra de la lengua materna sólo podemos describir esa comprensión en términos de la habilidad para usar esa palabra. Entiendo lo que significa la palabra «mesa» porque sé castellano, es decir, porque sé usar esa palabra. *La presunta asociación entre un concepto y una palabra no es sino la habilidad de usar esa palabra*.

¹²⁰ C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, 2, 241.

¹²¹ Cfr. esta cuestión en M. DUMMETT, «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje», en *Anuario filosófico* 11/1 (1978) 39-58 y A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 96-119.

Esto implica que la pregunta por si es necesaria una comprensión de los conceptos expresados en el lenguaje previa a la utilización en el lenguaje de esos conceptos está mal planteada porque la descripción de la comprensión de una palabra en nuestra lengua materna no es sino la descripción de nuestra habilidad para usarla correctamente en el lenguaje. Tiene razón Wittgenstein cuando dice que «entender un lenguaje significa dominar una técnica»¹²². Se trata de aprender a usar el signo instrumental que es el lenguaje. En este sentido «saber» hablar un idioma es una actividad práctica semejante en buena parte a la de «saber nadar» o «saber conducir un coche».

Ahora bien, la semejanza entre «saber nadar» y «saber hablar» es sólo parcial, porque «saber» en «saber nadar» es reemplazable simplemente por «poder». En esa expresión «saber» no tiene un uso relevante. Pero, ¿ocurre lo mismo con «saber hablar»? La cuestión es muy importante porque si la comprensión de la propia lengua no es algo distinto de la habilidad de hablarla, y en esa habilidad no es relevante el uso de «saber», podemos dar por concluida la cuestión de la articulación entre pensamiento y lenguaje. En ese caso, podríamos prescindir de la noción de «saber», y de pensamiento, en la teoría del lenguaje. Sin embargo, *no puede eliminarse la noción de conocimiento en la teoría del lenguaje*. Cuando hablamos de «saber» un idioma el factor de conocimiento que ese saber incluye es más relevante y específico que el de los casos en los que el saber se refiere a una actividad puramente técnica. El uso del lenguaje es una actividad altamente consciente; es la actividad primaria de nuestra racionalidad. Hablar es la actividad racional por excelencia.

Sólo se sabe hablar un idioma cuando se sabe lo que se dice. Por eso ha subrayado Llano que aun cuando entender un lenguaje implica dominar una técnica, ese dominio *supone un conocimiento*. Al hablar no sólo sabemos hablar, sino que también tenemos que saber lo que decimos en cada caso. Este saber requiere un conocimiento extralingüístico. El lenguaje incluye un conocimiento no sólo de las

¹²² L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 199.

palabras, sino de la realidad acerca de la que tratan las palabras. Todo lenguaje exige un conocimiento intelectual, conceptual.

De este modo, al considerar la práctica de hablar un lenguaje hay que reintroducir la noción de pensamiento. Pero la noción de pensamiento que se introduce no es ya la de una corriente de conciencia, privada, subyacente y paralela al lenguaje, ni es tampoco la de «representación» de la realidad. En la habilidad técnica de hablar un lenguaje está implicado un cierto saber, pero *este saber no es teórico ni explícito, sino práctico e implícito*. Ese saber es práctico porque saber qué es hablar noruego es lo mismo que saber cómo hablar noruego. Y es implícito porque normalmente un hablante no es capaz de enunciar todas las reglas gramaticales. Así lo explica Dummett: «Hablar es una actividad altamente consciente. Las expresiones de una persona mientras está despierta son ejemplos primordiales de actos voluntarios: hablar sin darse cuenta de lo que uno dice, o bien en el sentido de no saber qué palabras está empleando, o bien en el de no saber qué significan, apenas puede decirse que sea hablar; es automatismo, desvarío, o cualquier otro fenómeno extraño. El uso del lenguaje es la manifestación primaria de nuestra racionalidad: es *la* actividad racional por excelencia. Resulta, de hecho, muy difícil conseguir una formulación explícita de los principios que rigen cualquier idioma. Pero, precisamente porque el uso del lenguaje es una actividad tan consciente, no hemos de considerar el uso que el hablante hace del lenguaje como algo guiado por esos principios, y por lo tanto haya que atribuírsele un conocimiento implícito de ellos, significando con eso algo más que su mera observancia en la práctica»¹²³.

Sostenemos, por tanto, que *el lenguaje contiene el pensamiento*, es su vehículo; *pero no es el lenguaje el que determina el pensamiento*, sino que éste tiene un carácter fundante respecto de aquél. El pensamiento está sólo contingentemente conectado con los procesos biológicos del cuerpo humano, pero —como escribe Llano— «está más que contingentemente conectado con las obras y expresiones características del pensamiento y en especial con el lenguaje. El lenguaje es *la*

¹²³ M. DUMMETT, <<Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje>>, p. 56.

poíesis primordial, es la obra característica y más humana del hombre»¹²⁴. Tanto podemos expresar pensamientos nuevos con palabras viejas u obtener nuevos destellos de una expresión ya sabida, como somos capaces de captar el sentido de una expresión totalmente novedosa e inesperada. Como el lenguaje es siempre intrínsecamente inteligible, recurriendo a la terminología aristotélica, puede ser entendido el pensamiento como forma del lenguaje. Así como puede darse forma sin materia, puede darse quizá pensamiento sin lenguaje, pero que no puede haber es lenguaje humano sin pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

DUMMETT, M., <<Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje, en *Anuario filosófico* 11/1 (1978) 39-58.

LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984.

VICENTE ARREGUI, J. – CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid, 1992.

¹²⁴ A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 107-108.

SEGUNDA PARTE

EL SIGNIFICADO: SEMÁNTICA

Se entiende por «semántica» el estudio del significado en el lenguaje. Aunque este término no ha comenzado a ser usado con carácter general hasta el siglo XX, su origen se remonta a los escritos de Platón y Aristóteles. Desde entonces ha constituido uno de los temas de reflexión permanente por parte de filósofos, lógicos y lingüistas.

El estudio del significado debe dar cuenta de cuál es la relación del lenguaje con el mundo. ¿Cómo se refieren nuestras palabras a las cosas?, ¿cómo «enganchan» con la realidad? Es decir, ¿qué tipo de relación o relaciones hay entre nuestro lenguaje y las cosas, sucesos, personas, acciones, propiedades y cualidades y demás objetos que pueblan nuestro mundo? Parece que el significado es algo con lo que nos encontramos muy a menudo, algo con lo que estamos más familiarizados que con cualquier otra cosa¹²⁵. Por eso resulta a primera vista chocante que sea tan difícil explicar en qué consiste. Consideremos la siguiente oración:

Alicante es la capital de España

Si queremos hacernos una idea de cuáles son las dificultades que surgen aquí sólo tenemos que preguntarnos qué quiere decir que estas manchas de tinta negra tienen significado. Ciertamente estamos ante una cosa física. Pero cuando digo que tienen un significado, ¿qué es lo que quiero decir? Sin duda mediante ellas quiero decir que Alicante es la capital de España, pero, ¿qué es lo que hace que tengan el significado que tienen y no otro?, ¿qué diferencia hay entre una ristra de marcas significativa y otra que no lo es?, ¿cómo soy capaz de reconocer esa inscripción como significativa aunque nunca antes me haya encontrado con ella? Por otra parte,

¹²⁵ Para esta presentación seguimos a L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, pp. 9 s.

parece además que «Alicante» se refiere a una ciudad y «España» a un país: ¿Cómo es posible que unas manchas se refieran a ciudades o países o, en general, a objetos? Además, casi todo el mundo estaría de acuerdo en que con la oración anterior se está haciendo un enunciado falso. ¿Cómo puede una ristra de manchas significar algo falso (o verdadero)? Éstas son algunas de las cuestiones centrales que estudia la semántica.

La teoría semántica aspira a ofrecer conceptos relacionales, que pongan en conexión los niveles ontológico y lingüístico. Estas nociones son fundamentalmente las de referencia y verdad, pues mediante ambas es posible comprender mejor la conexión entre el lenguaje y el mundo. En los capítulos quinto y sexto se abordará el concepto de referencia en el contexto de las diversas teorías del significado; y en el séptimo se atenderá al tratamiento de la verdad en el ámbito de la filosofía del lenguaje.

5. EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO

En esta sección nuestro acercamiento a la naturaleza del significado lingüístico será predominantemente histórico. Se expondrán de modo necesariamente sucinto las teorías del significado más importantes que se han desarrollado en la filosofía analítica del lenguaje contemporánea. En el capítulo quinto se dará cuenta de la primera época que corresponde a las figuras centrales de G. Frege, B. Russell, L. Wittgenstein y el Círculo de Viena, mientras que en el capítulo sexto se abordará el periodo posterior a la segunda guerra mundial, que viene a corresponder con el segundo Wittgenstein y la filosofía del lenguaje ordinario, así como algunos de los desarrollos más recientes.

Son muchos los autores que pensaron que los *nombres tienen una estructura semántica transparente*. Por ejemplo, la palabra «luna» o la palabra «sol» se refieren

respectivamente al satélite de la Tierra y al Sol. El hecho de que la palabra «luna» y la palabra «sol» tengan significado está constituido por su función de nombrar. A partir de esta primera aproximación se supone después que, de modo similar, todas las expresiones lingüísticas nombran a algo o a alguien o «están en lugar de» algo o alguien y tienen con esas «cosas» una relación semejante a la de nombrar. No necesariamente las palabras «están en lugar de» individuos singulares; sino que también a menudo empleamos las palabras para referirnos a conjunto o clases de cosas (por ejemplo, de sustantivos comunes como «rebaño», «tigres», «astros») o a cualidades («constancia»), a una situación («anarquía»), etc. Para un realista lo importante es que *el significado de una expresión es la realidad a la que la palabra se refiere*.

Esta visión elemental de la referencia corresponde con una *concepción especular del lenguaje*, donde éste se entiende como un «espejo» donde se refleja la realidad. Esta visión subyace a buena parte de la filosofía antigua y medieval. No es una falsedad pero sí que resulta una simplificación que no es capaz de solventar, de explicar suficientemente, algunos fenómenos lingüísticos más complejos. Por ejemplo, no se explica entonces cómo dos expresiones pueden referirse a lo mismo y tener al mismo tiempo un significado diverso. Por ejemplo, «Cervantes» y «el autor del Quijote» se refieren al mismo individuo, pero ambas expresiones no tienen el mismo significado. Por el contrario, hay palabras con un mismo significado y distintos referentes. Así sucede con los pronombres, que con igual significado cambian su referencia según sea el sujeto que pronuncie los términos «yo», «tú», etc. Finalmente, hay palabras que carecen de referencia, como son las preposiciones y conjunciones «hacia», «a», «sin embargo» que no remiten a ninguna realidad pero que, sin embargo, dan un significado a la oración en la que aparecen.

5.1. LA DISTINCIÓN ENTRE SENTIDO Y REFERENCIA (G. FREGE)

Una primera solución a estas aporías es la que aportó el matemático alemán Gottlob Frege (1848-1925), considerado el gran iniciador de la moderna reflexión sobre el lenguaje, al distinguir entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*). Sus ideas principales son desarrolladas en sus artículos «Sobre el sentido y la referencia»

(1892) y «Sobre el concepto y el objeto» (1892)¹²⁶. Puede considerarse que el punto de partida de sus reflexiones semánticas es el estudio de la relación de identidad. Las formas básicas de los enunciados de identidad son, o bien, « $a = b$ », o bien, « $a = a$ ». Los enunciados de la forma « $a = a$ » son analíticos, es decir, no proporcionan nueva información y su verdad puede establecerse *a priori*, con independencia de la experiencia. Mientras los enunciados de la forma « $a = a$ » resultan triviales, muchos descubrimientos científicos se expresan, por el contrario mediante enunciados de la forma « $a = b$ », que suelen ser considerados sintéticos, empíricos y *a posteriori*. Por ejemplo, enunciado de la forma « $a = b$ » sería

(1) El lucero matutino es el lucero vespertino

que constituyó al parecer un descubrimiento de los astrónomos babilonios, pues el planeta Venus aparece algunos meses del año como el primer astro de la noche y en otros meses como el último en desaparecer. Mientras que uno de la forma « $a = a$ » sería

(2) El lucero vespertino es el lucero vespertino,

cuya verdad es obvia e independiente de toda experiencia científica.

El problema que Frege se planteó es el siguiente: supongamos que « $a = b$ » es verdadero; ¿en qué se diferencia de « $a = a$ »? La solución —pensó Frege— no puede ser que la igualdad designe una relación entre objetos, pues en ese caso no podría distinguirse entre « $a = a$ » y « $a = b$ », ya que se refieren al mismo objeto. Tampoco puede ser la igualdad una relación entre signos, pues entonces « $a = b$ » no podría expresar conocimiento alguno extralingüístico. «El lucero matutino = el lucero vespertino» se limitaría a registrar un hecho léxico en lugar de uno astronómico. La

¹²⁶ Estos artículos están recogidos en G: FREGE, *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona 1984. En la exposición de Frege seguimos a J. J. Acero -E. Bustos - D. Quesada, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, pp. 82-91; V. MUÑIZ, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, II, pp. 94-106; E. BUSTOS, *Filosofía Contemporánea del Lenguaje I*, pp. 9-31; A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, pp. 64-94; A. Kenny, *Introducción a Frege*, Cátedra, Madrid 1997.

solución está, según Frege, en distinguir en todo signo dos dimensiones, a las que denominó *referencia (Bedeutung)* y *sentido (Sinn)*. La referencia es el objeto nombrado por el término; el sentido es el modo de darse el objeto. Por tanto, «*a — b*» afirma que dos expresiones con sentido diferente, «*a*» y «*b*», tienen la misma referencia, se refieren a un mismo objeto. «El lucero matutino» y «el lucero vespertino» son dos modos de referirse a una misma realidad, el planeta Venus; tienen la misma referencia, pero expresan un distinto sentido. El carácter sintético de (2) viene dado porque la expresión «lucero vespertino» se refiere al planeta Venus de un modo diferente que la expresión «el lucero matutino»; en un caso se considera a Venus como el último cuerpo celeste que desaparece al amanecer, mientras que en el otro se considera como el primero que brilla en la noche.

Captamos el sentido cuando entendemos una palabra. Pero el sentido es muy distinto de la representación o imagen mental que puede ir unida al mismo. Frege destaca el *carácter objetivo del sentido*. El sentido no es arbitrario, sino que responde a *una forma de darse el objeto*. Así lo explica: «De la referencia y el sentido hay que distinguir la representación a él asociada. Si la referencia de un signo es un objeto perceptible sensiblemente, la representación que yo tengo de él es entonces una imagen interna formada a partir de recuerdos de impresiones sensibles que yo he tenido y de actividades que he practicado. Esa imagen está frecuentemente impregnada de sentimientos; la claridad de cada una de sus partes es diferente y vacilante. No siempre, ni siquiera en la misma persona, está unida la misma representación al mismo sentido. La representación es subjetiva; la representación de uno no es la del otro. Por ello se dan múltiples diferencias en las representaciones asociadas al mismo sentido»¹²⁷. Una comparación del propio Frege puede ayudar a entender la diferencia entre referencia, sentido y representación. Varios astrónomos observan simultáneamente la Luna a través de un telescopio provisto de varios oculares. La Luna misma, el objeto observado podría compararse con la referencia. La imagen que se forma en la retina de los astrónomos sería la representación mental. En cambio, la imagen real —accesible a todos ellos— que

¹²⁷ G. FREGE, <<Sobre sentido y referencia>>, en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, p. 27.

queda reflejada en el objetivo del telescopio sería comparable con el sentido. El sentido es el modo de darse el objeto, es un aspecto parcial que no agota la referencia, pero no por ello es subjetivo.

Esta distinción fue pensada por Frege inicialmente para las expresiones nominales. En un lenguaje ideal la situación perfecta que evitaría toda ambigüedad sería aquella en la que a cada signo correspondiera una referencia y expresara un solo sentido. Pero esta situación no se da en el lenguaje ordinario y la relación sentido y referencia es más complicada. En efecto, toda expresión nominal tiene un sentido, pero es posible que no toda tenga referencia. Por ejemplo, tienen sentido y referencia expresiones como «el número natural que sigue a tres» o «Alicante». En cambio, tienen sentido, pero no referencia las expresiones «el mayor número par» o «el Quijote». Según la teoría de Frege es claro que toda expresión nominal que tenga una referencia ha de tener un sentido, pero no siempre ocurre lo contrario.

Un problema que se presenta a esta teoría es el *caso de los nombres propios*, en los que la referencia es clara («la referencia de un nombre propio es el objeto mismo que designamos con él»¹²⁸), pero no lo es el sentido. Stuart Mill había defendido, antes de Frege, que los nombres propios no poseen sentido (connotación, según su terminología), sino sólo referencia (denotación). Sin embargo, Frege optó por afirmar que los nombres propios tenían un sentido peculiar: la descripción o propiedad con que los hace equivaler quien emplea el nombre propio. Así, si el filósofo Aristóteles es conocido por un hablante bajo la propiedad de ser el maestro de Alejandro Magno, el sentido del nombre «Aristóteles» equivaldrá, para ese individuo, al de la expresión nominal «el maestro de Alejandro». El sentido de los nombres propios variará por lo tanto según se los haga equivaler con una u otra descripción.

La distinción entre sentido y referencia es aplicada por Frege también al caso de las expresiones complejas, la clase más importante de éstas es la de las *expresiones predicativas*. Para comprender la aplicación de la distinción entre sentido y referencia

¹²⁸ G. FREGE, <<Sobre sentido y referencia>>, p. 27.

a este tipo de expresiones es preciso apelar a otra distinción fregeana de carácter más general: la que distingue entre expresiones completas, o saturadas, e incompletas o no saturadas. Una expresión completa es aquella a la que no le falta ningún elemento para la determinación de su referencia. Por ejemplo, son expresiones completas «Juan Carlos I», «el actual rey de España», «Juan Carlos I es el actual rey de España», etc. Todas ellas designan un objeto individual que es la referencia de esas expresiones. Sin embargo, son expresiones no saturadas las expresiones «el rey de x», «x es el rey de España», etc. A todas ellas les falta un elemento para poder tener una referencia. La referencia que podamos poner depende de lo que pongamos en el lugar de la x.

Las expresiones incompletas se pueden considerar como un tipo de funciones. Para comprender mejor lo que es una función es útil acudir a las funciones de tipo aritmético como

$$(3) x^2 = y$$

Esta expresión por sí sola no expresa ningún pensamiento ni se refiere a ningún valor de verdad; es incompleta o no saturada, pues tiene uno o más lugares vacíos. Si reemplazamos las variables por números y escribimos

$$(4) 2^2 = 6$$

expresará un pensamiento falso; si hubiéramos puesto 2 y 4, se expresaría un pensamiento verdadero. La expresión típica de una función es

$$(5) f(x)=y$$

Lo que quiere decir «y es función de x» es que cuando se aplica la función f a la variable x, que se denomina «argumento» de la función, se obtiene y, el «valor» de la función. En (3) la función sería «elevar al cuadrado», el argumento la x y el valor la y. La función, por sí sola, debe considerarse incompleta, es decir, necesitada de complemento.

Para Frege todo lo que es o es objeto (y por tanto puede ser designado por un nombre) o es función. Se trata de dos categorías últimas y por tanto indefinibles: todo lo que no es objeto es función. Pues bien, las expresiones predicativas son entendidas por Frege como un tipo de funciones, cuyos argumentos son los objetos y cuyos valores son lo verdadero o lo falso. Se trata de funciones veritativas. Así, la expresión predicativa «... es satélite de la Tierra» tiene como valor lo verdadero cuando se aplica al argumento «la Luna» y lo falso en caso contrario. Según Frege la referencia de estas expresiones predicativas es el concepto de «satélite de la Tierra». Respecto al sentido de estas expresiones, Frege no aventuró ninguna opinión, destacando que lo único que interesaba era la referencia.

Frege extendió la doctrina del sentido y la referencia a las *oraciones complejas*. Una importante idea de base es que el sentido y referencia de las oraciones complejas está en función del sentido y referencia de las expresiones componentes (el nombre y el predicado). Esta idea es conocida como «principio de composicionalidad». Toda oración se puede entender como el resultado de la aplicación de una expresión funcional, el predicado, a una o varias expresiones nominales. El resultado de esta aplicación será o bien lo verdadero o bien lo falso. De acuerdo con esta idea, Frege *consideró el referente de una oración como su valor de verdad*. Así pues, todas las oraciones verdaderas se referían a «lo Verdadero» y todas las oraciones falsas a «lo Falso».

Por otra parte, Frege *identificó el sentido de una oración con el pensamiento que expresa*. Sin embargo, rechazó cualquier interpretación psicológica de los pensamientos. Mantuvo que la lógica se dirige a fenómenos objetivos, no hacia estados psicológicos subjetivos. De este modo los pensamientos eran para él entidades objetivas, no estados de una mente individual¹²⁹.

¹²⁹ Lo que Frege entendió por pensamientos puede comprenderse mejor como aquello a lo que otros filósofos se han referido como «proposiciones», entidades postuladas en tanto que son las que presentan el significado de una oración y son compartidas por oraciones diferentes con el mismo significado (por ejemplo, «la nieve es blanca» y «*snow is white*»).

Parece haber en Frege una cierta «objetivización» o «cosificación» del sentido. Se ha dicho que Frege sostendría una ontología de tipo platonizante e idealista¹³⁰. Sin embargo, Llano ha advertido que Frege nunca realizó esta objetivización del sentido pues lo vincula con la noción de conocimiento: «Frege no pensaba que el ámbito del sentido fuera un reino de realidades, en el mismo sentido en que lo es el ámbito de la referencia, precisamente porque las realidades correspondientes a los *sentidos* son los respectivos referentes»¹³¹. El «pensamiento» a que se refiere Frege en el caso de las oraciones no es el pensar sino lo pensado, lo entendido en un enunciado; es algo objetivo, pero no es una cosa. La clave está en comprender que el sentido lo es de las expresiones lingüísticas; los sentidos son formas de darse la realidad expresadas en el lenguaje.

La teoría semántica de Frege puede resumirse en el cuadro siguiente:

Teoría semántica de Frege

| | SENTIDO | REFERENCIA |
|--------------------------|-------------------------|----------------------------------|
| Expresiones nominales | Modo de darse el objeto | Objetos (entidades individuales) |
| Expresiones predicativas | ? | Conceptos |
| Expresiones oracionales | Pensamientos | Lo Verdadero/ Lo Falso |

5.2. LA DOCTRINA DEL ATOMISMO LÓGICO (B. RUSSELL)

Aunque recibió un gran influjo de la semántica de Frege, el filósofo británico Bertrand Russell (1872-1970) prescindió de la distinción entre sentido y referencia y

¹³⁰ La interpretación idealista de Frege es sostenida por H. D. SLUGA, *Gottlob Frege*, Routledge & Kegan Paúl, London 1980.

¹³¹ A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, p. 81.

elaboró una *teoría radicalmente referencialista*, que supone que a cada categoría lógico-lingüística le corresponde una categoría ontológica¹³². Russell sostuvo la doctrina conocida como «atomismo lógico», que es una combinación de empirismo radical y lógica. Su origen se remonta —como reconoce Russell en el prólogo a *La filosofía del atomismo lógico* (1918)— a «ideas que debo a mi amigo y antes discípulo Ludwig Wittgenstein»¹³³. La doctrina del atomismo lógico sostiene que la estructura de las frases (su gramática o sintaxis) guarda relación con la estructura de los hechos. Así como el lenguaje es descomponible en unos elementos últimos, el atomismo postula que también la realidad lo es. Tales elementos no tienen carácter físico, sino lógico; son entidades inanalizables por el pensamiento. «Llamo atomismo lógico —escribió— a mi doctrina porque los átomos, a los que deseo llegar como elemento último de mi análisis, son átomos lógicos y no átomos físicos»¹³⁴.

Russell sostiene que la relación semántica básica es una relación de *correspondencia entre lenguaje y realidad*. Esta relación de correspondencia se expresa a través de dos relaciones que ligan el lenguaje con el mundo: *nombrar y representar*. Nombrar es la relación propia de los nombres y representar la de los enunciados. Entre los enunciados y el mundo existe una especie de paralelismo o isomorfía: del mismo modo que los enunciados se componen de proposiciones atómicas, la realidad se compone también de hechos atómicos.

Es cierto que las lenguas naturales son imperfectas e incluso engañosas, pero el filósofo puede poner de relieve su estructura o «forma lógica» descomponiendo los enunciados en sus elementos genuinos. De este modo, Russell distinguió dos tipos de enunciados o proposiciones: atómicas y moleculares.

¹³² Para la exposición de Russell seguimos principalmente a E. BUSTOS, *Filosofía Contemporánea del Lenguaje I*, pp. 35-58.

¹³³ B. Russell, «La filosofía del atomismo lógico», en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid 1974, p. 137.

¹³⁴ B. RUSSELL, <<La filosofía del atomismo lógico>>, p. 141.

Proposiciones:

- a) Moleculares: compuestas por proposiciones atómicas.
- b) Atómicas: aquellas cuyos componentes y las relaciones que los unen son tan simples que es imposible descomponerlas.

Mientras que las proposiciones moleculares se componen de atómicas, estas últimas se corresponden o representan hechos atómicos, hechos imposibles de analizar más lógicamente. A diferencia de las oraciones, *los nombres* no representan sino que tienen como función *referir a entidades particulares*. Esta tesis, de carácter semántico, es completada por Russell por una tesis epistemológica de carácter empirista: sólo conocemos las entidades particulares de modo directo, por familiaridad.

La semántica de Russell está, en efecto, ligada a su teoría del conocimiento, según la cual el conocimiento de la realidad es reducible a un conocimiento directo de los componentes de la realidad, es decir, de los constituyentes del hecho atómico. Russell distingue dos tipos básicos de conocimiento: por descripción y por familiaridad¹³⁵. Casi todo lo que conocemos, lo conocemos *por descripción*. En este conocimiento partimos de datos sensoriales y construimos un conocimiento de las cosas, apoyados en la memoria y en el conocimiento de ciertas verdades físicas. A diferencia de este tipo de conocimiento, existe otro modo de conocimiento que es directo y que Russell denomina *por familiaridad*. Es el conocimiento de los datos sensibles y fundamenta el conocimiento por descripción. Se da cuando hablamos de «esto» referido al objeto inmediatamente presente, como cuando decimos «esto es blanco».

Según Russell hemos de distinguir entre los *nombres propios ordinarios* y los *nombres lógicamente propios*. Los nombres lógicamente propios designan entidades que son conocidas por familiaridad, es decir, de modo directo (y no a través del

¹³⁵ Cfr. B. RUSSELL, <<Conocimiento por cognición y conocimiento por descripción>>, en *Escritos básicos*, vol. 1, Planeta, Barcelona 1984, pp. 131 -139.

sentido, como pensaba Frege). En realidad se identificarían con los pronombres demostrativos neutros. Por su parte, los nombres propios ordinarios nombran generalmente objetos conocidos por descripción. Russell sostiene que en realidad no son más que descripciones abreviadas. Su referencia es indirecta, a través de las descripciones abreviadas. Así llegó este autor —por caminos diferentes— a una conclusión parecida a la de Frege: un nombre como «Sócrates» no es otra cosa que una descripción abreviada.

Por último, el referente de las *expresiones predicativas* es la propiedad o relación que designan. Así «correr» se refiere a la clase de todos los actos de correr. La teoría semántica de Russell se puede resumir en el siguiente cuadro:

SIGNIFICADO (= REFERENCIA)

| | |
|--------------------------|-----------------------------------|
| Nombres propios | Entidad a la que sustituyen |
| Expresiones predicativas | Propiedad o relación que designan |
| Oraciones | Hechos que representan |

5.3. LA TEORÍA FIGURATIVA DEL SIGNIFICADO (EL TRACTATUS DE L. WITTGENSTEIN)

Es frecuente establecer una distinción entre el joven Wittgenstein y el último Wittgenstein basada fundamentalmente en las dos perspectivas diversas que adoptó en su vida respecto del lenguaje. Mientras que en el *Tractatus Logico-philosophicus*, publicado en 1921, defendía Wittgenstein una teoría figurativa del significado, en las *Investigaciones filosóficas*, publicadas póstumamente en 1953, pondrá el acento en el lenguaje como actividad. Sin embargo, no conviene establecer una escisión tajante entre ambos períodos, pues hay obras intermedias (como los *Cuadernos azul y marrón*) en las que puede apreciarse su evolución¹³⁶.

¹³⁶ Para la exposición de este autor vid. J. J. ACERO, *Filosofía y análisis del lenguaje*, Cincel, Madrid 1985, pp. 89 - 108; E. BUSTOS, *Filosofía Contemporánea del Lenguaje I*, pp. 61 -86.

El *Tractatus* —escrito en aforismos según el sistema decimal de clasificación— es primordialmente una obra de lógica filosófica que pretende aclarar la naturaleza de las verdades lógicas y su necesidad. Wittgenstein quiere definir de modo riguroso las fronteras entre lo lógico y lo empírico, para lo que se vio obligado a formular una concepción global de la relación entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad empírica. Su estilo en forma de máximas breves y recortadas y la dificultad de los problemas abordados han dado lugar a interpretaciones muy diversas. La interpretación más antigua y que se mantuvo en boga durante años, entiende el *Tractatus* en los términos positivistas en que lo hicieron Russell —autor de la introducción a la versión inglesa— y los miembros del Círculo de Viena. Sin embargo, Wittgenstein no sólo no fue miembro del Círculo, sino que jamás se consideró un neopositivista¹³⁷. En un conocido texto Wittgenstein señala que su obra tiene dos partes «la que he escrito y, además, todo aquello que no he escrito. Y justamente esta segunda parte es la importante». En esta interpretación, lo no escrito, aquello de lo que no trata —la ética y la religión— serían la clave del *Tractatus*. Ya en el prólogo dice Wittgenstein que una de las tareas que pretende con su libro es «trazar los límites del pensamiento, o mejor, no del pensamiento sino de la expresión de los pensamientos... Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será sin-sentido». Esta tarea está en relación con Kant, que quiere establecer unos límites al conocimiento (recordemos su distinción entre conocer y pensar)¹³⁸. Por ello en Wittgenstein la filosofía se presenta como una *aclaración lógica del pensamiento a través del lenguaje*. No es una doctrina acerca

¹³⁷ La introducción de Russell y la lectura que el Círculo de Viena hizo del *Tractatus* han contribuido a que se popularice la imagen de Wittgenstein como una especie de Hume contemporáneo. Pero, según ha señalado Anscombe, entre ambos filósofos sólo hay una lejana relación: los preconceptos empiristas impiden, en rigor, la comprensión del *Tractatus*. No era Wittgenstein, sino Russell quien estaba empapado de las tradiciones del empirismo británico (Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, <<Misinformation. What Wittgenstein Really Said>>, en *The Tablet* 203 (17 [abril 1954], 373).

14. ¹³⁸ La interpretación de Wittgenstein desde Kant es propuesta por el finlandés E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford 1964.

de las cosas sino una actividad crítica consistente en dilucidar las condiciones del pensar, que vienen dadas por la exigencia lógica del hablar con sentido¹³⁹.

La aportación central del *Tractatus* es su teoría figurativa del significado. Según ella, una proposición es una figura (*Bild, picture*) o representación de una parte de la realidad. Más específicamente, una proposición es una figura —una maqueta— de una situación real o hipotética. Por ello, comprender una proposición es comprender la situación o estado de cosas que representa. Quien entiende lo que dice una proposición sabe qué hecho describe esa proposición en el caso de ser verdadera, pues su sentido es la situación que dibuja o de la que es figura.

Wittgenstein concibe el lenguaje como la totalidad de las proposiciones, es decir, la totalidad de las figuras de situaciones, existentes o no. Las proposiciones son entendidas como algo articulado lógicamente: expresan un «pensamiento» mediante un orden determinado (son como una pieza musical, que no se compone al azar). Una proposición es figura de una situación por compartir con ella la misma forma lógica. Lo que la proposición tiene en común con la realidad es la forma lógica o estructura común. Para entender este último concepto podemos fijarnos en algunos ejemplos del autor: «El disco gramofónico, el pensamiento musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre lenguaje y mundo. A todo esto es común la estructura lógica»¹⁴⁰. Son, en cierto modo, la misma cosa. «La íntima semejanza entre estas cosas, aparentemente tan distintas, consiste en que hay una regla general mediante la cual el músico es capaz de leer la sinfonía en la partitura y por la cual se puede reconstruir la sinfonía grabándola en un disco gramofónico, y de este modo, por medio de la regla primera, llegar de nuevo a la partitura. Tal regla es la ley de la proyección que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la notación musical. Es la regla de la traducción del lenguaje de la notación musical al lenguaje del disco»¹⁴¹. Para

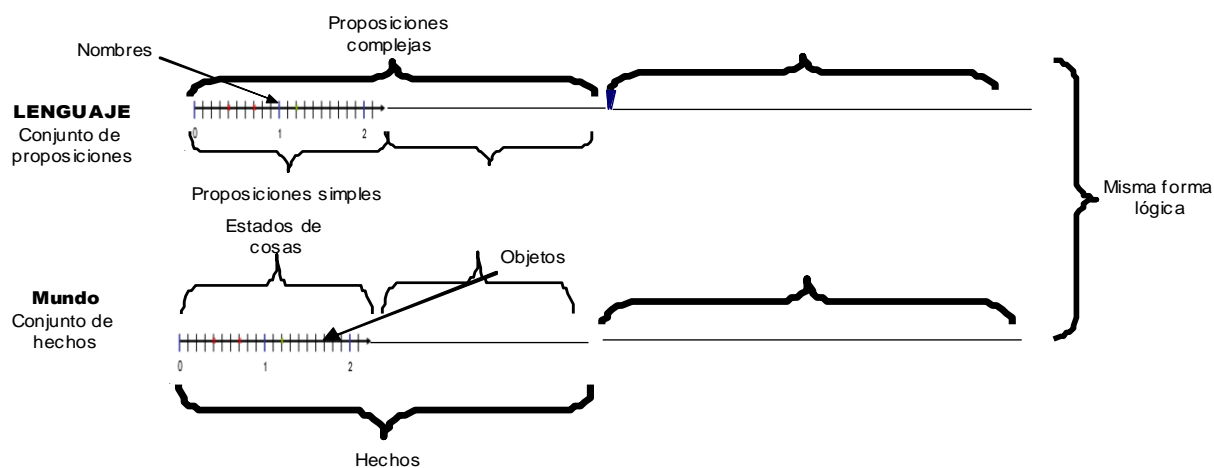
¹³⁹ Cfr. A. LLANO, *o. c.*, pp. 40 s.

¹⁴⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 4.014.

¹⁴¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 4.0141.

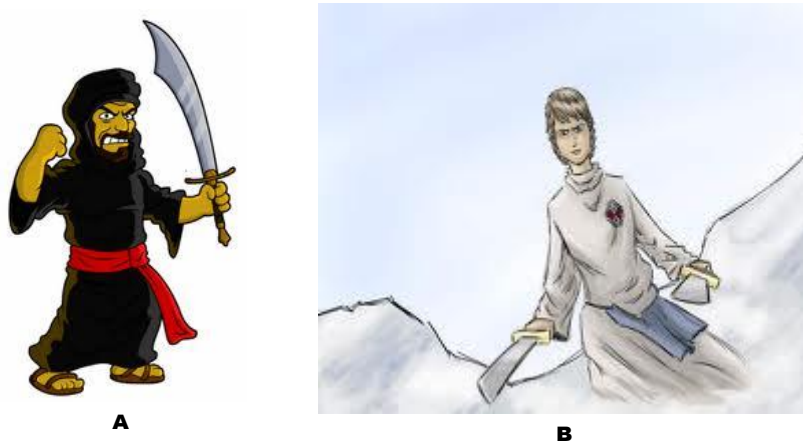
aplicar el ejemplo al lenguaje en general y comprender la esencia de la proposición, se podría evocar el caso de la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe; pues bien, la escritura alfabética y la lengua articulada no pierden lo esencial de la figuración, que consiste en expresar un sentido determinado que es común a todos los símbolos que figuran lo mismo.

Como en *La filosofía del atomismo lógico* de Russell, en el *Tractatus* hay una *exigencia de isomorfía* entre el lenguaje y el mundo. El constituyente último del mundo son los objetos o cosas; los objetos son simples y forman parte de los estados de cosas. Por eso dice Wittgenstein que «lo que acaece, el hecho, es la existencia de estados de cosas». El conjunto de hechos constituye la realidad. El lenguaje debe reflejar esto y, con este fin, usa los nombres para los objetos; con las proposiciones simples describe los estados de cosas y con las proposiciones complejas los hechos. Véase el esquema siguiente.



El *camino* por el que Wittgenstein establece que existen unas proposiciones elementales como unidades básicas del lenguaje no es empirista, sino que es *analítico-trascendental*. Tiene que haber proposiciones elementales por razones puramente lógicas. Es la *exigencia de determinación del sentido* la que mueve este proceso. Por ello en el ámbito lógico se llega a unidades elementales, que contengan afirmaciones básicas acerca de la realidad. Estas unidades elementales se

componen de signos simples como nombres de los objetos. El que lenguaje y realidad tengan *la misma forma lógica* posibilita la relación de los elementos de la proposición con las cosas de la realidad; y las relaciones entre elementos con relaciones entre las cosas de la situación representada. Un ejemplo tomado de su *Diario filosófico* puede ayudar a iluminar esto¹⁴². Wittgenstein invita a considerar en virtud de qué una proposición como «A combate con B» es figura de una situación imaginaria siguiente:



El análisis de Wittgenstein señala lo siguiente. En primer lugar, al nombre *A* le corresponde en (I) —en el hecho imaginado— el combatiente *A*; en segundo lugar, al nombre *B* le corresponde el otro combatiente, *B*; y, finalmente, a «combate con», que conecta los nombres de la proposición le corresponde en el hecho la relación de combatir con que *A* mantiene con *B*. De esta manera la coordinación entre proposición y estado de cosas es perfecta.

Entre los elementos de la proposición y los elementos de la realidad hay una relación isomórfica: a cada elemento de la proposición *debe* corresponder un elemento de la realidad y sólo uno; y siempre que los elementos de una proposición guarden alguna relación entre sí, sus imágenes han de guardar la relación correspondiente. Los elementos de la proposición son los nombres y las constantes lógicas. Los signos simples o nombres representan objetos. Su significado es el objeto en lugar del cual están las proposiciones. Las constantes lógicas no son

¹⁴² Cfr. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona 1982, pp. 19 s.

representantes de nada; no son nombres; no hay una lógica de los hechos sino sólo de las proposiciones.

¿Y qué son los objetos a los que se refieren los nombres? Wittgenstein dice que son algo simple, los últimos constituyentes de todo. Se trata de átomos no físicos sino lógicos del mundo, que se combinan y forman estados de cosas o situaciones. La existencia de objetos no la constatamos —al modo empirista— por la observación ya que los objetos *no son observables* como unidades articuladas: «sea dicho de paso, los objetos carecen de color»¹⁴³. Conocemos la existencia de objetos —dice en una carta— «como producto final de un análisis, por medio de un proceso que nos conduce a ellos». La admisión de los objetos *responde al postulado de lo simple*, lo fijo, lo existente, requerido como firme por un lenguaje absolutamente preciso. La verdad o falsedad de las proposiciones exige que los nombres tengan una referencia fija e inequívoca.

Wittgenstein subraya que el lenguaje y el mundo no pueden entenderse como realidades separadas y contrapuestas. El lenguaje pertenece al mundo. *No podemos vernos a nosotros mismos fuera del mundo y del lenguaje*. «Las proposiciones pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que tienen que poseer en común con la realidad para poder representarla —la forma lógica. Para poder representar la forma lógica deberíamos poder situarnos nosotros mismos junto con las proposiciones en algún lugar que esté fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo»¹⁴⁴. Según el texto no podemos *decir* la forma lógica de las proposiciones ni la forma lógica o estructura de la realidad. Si pretendiéramos describirla, habríamos de salirnos de la lógica y, por ende, del mundo. Pero esto no es posible. De ahí su afirmación de que «la lógica es trascendental»¹⁴⁵.

De la imposibilidad de hablar con sentido de la forma lógica extrajo Wittgenstein multitud de consecuencias. La más importante es la *ilegitimidad de*

¹⁴³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, , § 2.0232.

¹⁴⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 4.12..

¹⁴⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 6.13.

cualquier disciplina que pretenda hablar del sentido de las proposiciones, puesto que esta actividad es desprovista de sentido por la propia teoría del Tractatus. De ahí también la ilegitimidad del propio Tractatus en cuanto que pretende decir algo sobre la naturaleza del lenguaje: «Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)»¹⁴⁶.

Ahora bien, aunque no es posible decir cuál es la forma lógica de una proposición, nuestro lenguaje *muestra* esas cosas. Wittgenstein distingue dos funciones semánticas en una proposición. Por una parte lo que una proposición *afirma*, que los hechos son de un modo determinado. Por otro lado, lo que una proposición *muestra*, esto es, cómo son los hechos. Por ejemplo, en el caso del cuadro titulado *La rendición de Breda*, el título dice lo que en el cuadro es mostrado. El título describe el hecho que el cuadro muestra a través de su forma. Entre decir y mostrar no hay conexión: una proposición no puede decir nada de cómo se muestra un determinado hecho, no puede afirmar nada sobre su propio sentido: «La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en aquélla. Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede reflejarlo. Lo que en el lenguaje se expresa, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad, la exhibe»¹⁴⁷. Siguiendo la comparación anterior, la pintura no dice nada de lo que en el cuadro sucede, no guía al espectador hacia la interpretación correcta. Esta se produce cuando el espectador sabe cuáles son las figuras representadas y entiende la relación en que están, pero sobre ello el cuadro mismo no afirma nada ni puede hacerlo¹⁴⁸. La imagen del lenguaje que late en esta concepción es el *lenguaje como medio universal*. La tesis característica es que no podemos adquirir una posición de privilegio desde la cual proceder a examinarlo. Es

¹⁴⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 6.54.

¹⁴⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, § 4.121..

¹⁴⁸ Cfr. E. BUSTOS, *Filosofía Contemporánea del Lenguaje I: Semántica Filosófica*, UNED, Madrid 1987 , p. 78; J. VICENTE ARREGUI, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona 1984.

más, puesto que «los límites del lenguaje son los límites de mi mundo»¹⁴⁹ y «la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites»¹⁵⁰ el modo en que me represente el mundo dependerá de los recursos que el lenguaje ponga a mi disposición. El lenguaje viene a dictar entonces las condiciones bajo las cuales hablamos del espacio lógico. Stenius denominó a esta doctrina «lingüismo trascendental» o «idealismo lingüístico».

Podemos resumir en el siguiente cuadro la teoría de Wittgenstein:

SIGNIFICADO

| | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| Nombres | Objetos en lugar de los cuales están |
| Expresiones predicativas | Relación que figuran |
| Proposiciones | Situación que figuran |

5.4. LA TEORÍA DEL SIGNIFICADO COMO VERIFICABILIDAD (EL CÍRCULO DE VIENA)

El Círculo de Viena nació a principios de la década de 1920 cuando Moritz Schlick llega a ocupar la cátedra de filosofía en la Universidad de Viena. En el aspecto filosófico sus principales impulsores fueron R. Carnap, O. Neurath, H. Feigl, H. Reichenbach y F. Waismann; en el aspecto científico y matemático, R Frank, K. Menger, K. Gödel y H. Hahn.¹⁵¹ Al principio era simplemente un centro de reunión; posteriormente tomaron conciencia de sus intereses comunes y en 1929 se hizo público un manifiesto programático, «El punto de vista científico del Círculo de Viena», preparado por Carnap, Neurath y Hahn. Wittgenstein no se adhirió al Círculo, aunque mantuvo estrechas relaciones con Schlick y Waismann. La revista *Erkenntnis* fue el principal órgano de expresión del Círculo. Al producirse en 1938 la anexión de Austria por Alemania y desencadenarse la segunda guerra mundial se disolvió el Círculo, pero su influencia pervive hasta nuestros días.

¹⁴⁹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus, Logicus-philosophicus*, § 5.6.

¹⁵⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus, Logicus-philosophicus*, § 5.61..

¹⁵¹ En la exposición del Círculo seguimos a J. J. ACERO, *Filosofía y análisis del lenguaje*, pp. 110-126.

Uno de los objetivos comunes del Círculo consiste en establecer la distinción entre las proposiciones que tienen significado y las que no lo tienen. Para ello usarán como criterio el llamado «principio de verificabilidad», según el cual *las proposiciones con significado son aquellas que son verificables en el campo experimental*. Creyeron encontrar en el *Tractatus* la teoría lingüística que especificaba en qué consiste la significatividad de las expresiones lingüísticas y proporcionaba los instrumentos analíticos necesarios.

El Círculo de Viena aspiró a traducir todo enunciado a un lenguaje fenomenalista, es decir, a un lenguaje referido sólo a fenómenos físicos. Este lenguaje habría de contener exclusivamente constantes lógicas (como «todos los...»), nociones matemáticas (como las de «clase») y expresiones cuyos valores semánticos fueran particulares (es decir, datos sensoriales) o propiedades de particulares o relaciones entre particulares. Este proyecto era el sueño dorado de un filósofo empirista, que piensa que todo el conocimiento humano se apoya en la información (los datos) contenida en las sensaciones. El núcleo de esta posición del Círculo de Viena es la identificación del significado empírico de un enunciado con la información que transmite su traducción a lenguaje fenomenalista. Schlick lo formula así: «el significado de una proposición indudablemente consiste sólo en esto, en que expresa un estado definido de cosas»¹⁵². Es decir, el significado de una proposición lo constituyen aquellas experiencias que nos permiten verificarla. Waismann lo dice así: «el sentido de una proposición es su método de verificación»¹⁵³. Este concepto del significado es lo que se conoce como principio de verificabilidad. Por supuesto, este principio conlleva la expulsión del lenguaje significativo no sólo de la metafísica, sino también de la ética, la religión y, desde luego, la poesía.

Uno de los miembros más notables del Círculo fue Rudolf Carnap (1891-1970), quien sostuvo que para distinguir entre proposiciones (enunciados con significado) y pseudo-proposiciones (entidades lingüísticas aparentemente

¹⁵² M. SCHLICK, <<Positivismo y realismo>>, en A. J. AYER (comp.), *El positivismo lógico*, FCE, México 1965, p. 93.

¹⁵³ F. WAISMANN, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, FCE, México 1973, p. 215.

enunciativas, pero carentes de sentido) había de atenderse *tanto al léxico* de una lengua (conjunto de palabras que tienen un significado) como a la *sintaxis* (conjunto de reglas para combinarlas adecuadamente). Para averiguar el significado de un enunciado hay que *fijar en qué condiciones es verdadero*; aquí interviene el principio de verificabilidad: será verdadero cuando sea contrastable con la realidad. En algunos casos la verificación se realiza de modo directo —cuando se afirma algo de una percepción actual— aunque por lo general la verificación es indirecta —se verifica por el recurso a otras proposiciones ya verificadas—. Cada palabra del lenguaje se retrotrae en último término a las llamadas «proposiciones de observación» o «protocolares».

Carnap consideró que el lenguaje filosófico estaba vacío de sentido y era indecible según los requisitos de la ciencia. La metafísica tradicional carecía por consiguiente de significado tanto porque no se refiere a nada que pueda ser controlado como porque su construcción lingüístico-sintáctica es muchas veces incorrecta. A veces, estas proposiciones han sido construidas a partir de proposiciones gramaticales con sentido, lo cual les da «cierto carácter aparentemente significativo». Así—explica— la expresión de Heidegger «la nada nada» es similar en estructura a «el pintor pinta» pero mientras que la segunda es verificable, la «nada» y el «nadar» no lo son. Los problemas metafísicos y filosóficos son, para Carnap, todos de índole retórica y poética. *La filosofía ha de ser sustituida por la lógica de la ciencia*¹⁵⁴.

El principio de verificabilidad no carece, sin embargo, de *dificultades*. A. J. Ayer —que perteneció a este movimiento y lo impulsó— señala dos de estas dificultades¹⁵⁵. La primera es que el principio descansa en el supuesto de que todo lo que se puede decir se puede expresar en términos de enunciados elementales, los cuales son descripciones taquigráficas de acontecimientos observables. Pero hay

¹⁵⁴ Cfr. R. CARNAP, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, pp. 66-87.

¹⁵⁵ Cfr. A. J. AYER, «Introducción», en ídem (comp.), *El positivismo lógico*, pp. 18 ss.

buenas razones para pensar que no es factible traducir los enunciados acerca de objetos físicos en enunciados sobre datos sensoriales. Un segundo problema grave es el del *solipsismo*, es decir, el problema de efectuar el traslado de las experiencias privadas del sujeto a las experiencias de los demás y al mundo público. Estas dificultades hicieron tomar conciencia de que el principio era demasiado estrecho incluso para el ámbito de la ciencia natural. Se intentó así rebajar el principio de verificabilidad sin renunciar a su virtualidad como criterio de demarcación entre lo que tiene significado (sentido) y lo que no lo tiene. Se formula de este modo un principio más débil que únicamente exige que un enunciado sea capaz de ser confirmado o refutado en algún modo por la observación. Carnap, por ejemplo, hablará de «principio de comprobabilidad (o confirmabilidad)» sosteniendo que basta que un enunciado tenga un contenido fáctico que lo haga conectable con la experiencia. Ahora bien —destaca Ayer—, «infortunadamente, no se precisó qué se entendía por *confirmación* en la experiencia o por *apoyo*. Se hicieron varios intentos de dar al principio de verificación, en esta forma débil, una expresión totalmente precisa, pero los resultados no fueron nunca satisfactorios»¹⁵⁶.

Siguiendo la reflexión de Ayer podemos decir que el problema principal con que se enfrenta el principio es *cuál es su condición*. Es decir, el principio de verificabilidad no es verificable por sí mismo y, de hecho, los defensores no lo formularon como resultado de una investigación empírica. Entonces, ¿cuál es su condición?, ¿no es él mismo metafísico? Pero si es metafísico —según el Círculo— carece de sentido y, por tanto, no dice nada, por lo que no es posible afirmar que lo que dice es verdadero. El Círculo tendió a ignorar este problema. En realidad, el principio, que al comienzo se impuso como algo descriptivo, acabó siendo prescriptivo. Ahora bien, no hay ninguna razón para que aceptemos tal prescripción.

¹⁵⁶ A. J. Ayer, «Introducción», en ídem (comp.), *El positivismo lógico*, p. 20.

La teoría del significado del Círculo puede esquematizarse así:

| SIGNIFICADO | |
|--------------------------|--|
| Nombres | Particulares (datos sensación) |
| Expresiones predicativas | Relación entre particulares |
| Proposiciones | Experiencias que permiten verificarlas |

BBIBLIOGRAFÍA

Acero, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Cincel, Madrid 1985.

Acero, J. J. - E. Bustos - D. Quesada, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid 1989, cap. 4-5.

ALSTON, W. R., *Filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid 1974.

BUSTOS, E., *Filosofía Contemporánea del Lenguaje I: Semántica Filosófica*, UNED, Madrid 1987, pp. 7-111.

KRETZMANN, N., «History of Semantics», en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 17, Macmillan, New York 1967, pp. 358-406.

LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, cap. 1.

MUÑIZ, V., *Introducción a la filosofía del lenguaje, II: Cuestiones semánticas*, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 45-58; 94-106.

6. EL SIGNIFICADO EN LA RECIENTE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

En alguna ocasión los efectos del desmembramiento del Círculo de Viena con motivo de la anexión de Austria por Hitler en 1938, el auge del nazismo en Alemania, la persecución de los judíos y la segunda guerra mundial han sido considerados tan decisivos para la conformación de la cultura contemporánea como lo fue para la cultura moderna la dispersión de la escuela de Bizancio por parte de los conquistadores turcos en el siglo XV¹⁵⁷. Como es conocido, a partir de 1933 centenares de científicos, académicos y profesores europeos huyeron a los Estados Unidos y en poco más de una década estos emigrantes lograron dinamizar el ambiente intelectual de las universidades americanas, dotadas ya entonces de abundantes medios económicos. En el caso de la filosofía este proceso de traslado del centro de la discusión filosófica de Europa a los Estados Unidos tuvo una estación intermedia de singular esplendor en Inglaterra, en torno a Wittgenstein en la Universidad de Cambridge y alrededor de J. L. Austin en Oxford.

Mientras Frege y Russell, el joven Wittgenstein, Schlick y el Círculo de Viena, Rudolf Carnap o Alfred Tarski se presentan como una efectiva comunidad de investigación, expandida en el espacio y en el tiempo, que aspiraba a dar el viraje definitivo a la historia de la filosofía mediante su encaminamiento científico, la filosofía del lenguaje posterior a la segunda guerra mundial se nos aparece, más bien, como unas alternativas desencantadas respecto del programa cientista originario. Mientras el legado del positivismo lógico se traslada a los Estados Unidos de la mano de Carnap y Quine, la filosofía británica del lenguaje se centra en torno al lenguaje ordinario.

¹⁵⁷ A. QUINTON, *Thoughts and Thinkers*, Duckworth, London 1982, p. 316.

6.1. EL USO DE LAS PALABRAS COMO TEORÍA DEL SIGNIFICADO (EL SEGUNDO WITTGENSTEIN)

Tal y como afirmó en el prefacio al *Tractatus Logico-philosophicus*, Wittgenstein pretendió «haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas» filosóficos. Consecuente con esta convicción, Wittgenstein abandonó la filosofía y pasó los años siguientes dedicado a otras tareas. Sin embargo, en 1929 creyó haber dado con nuevas ideas filosóficas que mostraban la inadecuación del *Tractatus*. Ese año regresó a Cambridge donde sería nombrado profesor del *Trinity College*. La evolución de su pensamiento se hace patente en sus escritos publicados póstumamente *Observaciones filosóficas*, *Gramática filosófica*, y en los *Cuadernos azul y marrón*. En 1935 empieza a trabajar en las *Investigaciones filosóficas*, obra central de su pensamiento maduro y que serían publicadas tras su muerte en 1951¹⁵⁸.

En el prólogo de las *Investigaciones filosóficas* señala Wittgenstein: «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». Una de las claves de su revisión está en su lucha contra lo que denomina *el «ansia de generalidad»*. Se trata del perjudicial hábito intelectual que mueve a sacar conclusiones generales precipitadas pasando por alto otros aspectos importantes en sí mismos del asunto objeto de estudio. La receta de Wittgenstein es simple: «¡No piense! ¡Mire primero!»¹⁵⁹. El no controlar el ansia de generalidad conduce a que siempre que aplicamos un término general (un sustantivo, un adjetivo) a varios individuos, tendamos a pensar que hay una propiedad común compartida por aquello que el término predica. Por ejemplo, que una sonata, una puesta de sol y una pluma estilográfica bellas tienen que poseer por fuerza una misma cualidad: eso que llamamos «belleza» (en abstracto). O que aprender el significado de la palabra

¹⁵⁸ Seguimos en nuestra exposición a J. J. ACERO, *Filosofía y análisis del lenguaje*, pp. 163-176; J. J. ACERO – E. BUSTOS – D. QUESADA, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, pp. 197-201; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 197-201.

¹⁵⁹ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 66.

«hoja» es construir una cierta imagen mental a partir de nuestra experiencia con distintas hojas. Wittgenstein señala frente a esto la *importancia del caso particular*, declara la radical contingencia de los hechos, los procesos y los individuos del mundo. Rechaza así todo esencialismo, que quiere ver detrás de los conceptos la existencia de sustancias rígidas y eternas: «"La esencia está oculta a nosotros": esta es la forma que asume ahora nuestro problema»¹⁶⁰.

Consecuentemente, la tarea de la filosofía no será buscar la esencia; la generalización —dice— es una de las causas principales de las «enfermedades filosóficas». Alimentarse con un solo tipo de ejemplos es como una dieta unilateral¹⁶¹. El dogmatismo, al que es tan proclive el filosofar, surge cuando el lenguaje gira en el vacío¹⁶². La transferencia generalizadora conduce al lenguaje a «pasarse de rosca», a suscitar problemas, en lugar de resolverlos. «Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones»¹⁶³. «Cuando los filósofos utilizan una palabra —"saber", "ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre"— y tratan de captar la esencia de una cosa, siempre debemos preguntarnos: ¿Es usada efectivamente así esta palabra en el lenguaje, en el cual se encuentra su tierra natal? Nosotros quitamos a las palabras su utilización metafísica y las devolvemos a su empleo cotidiano»¹⁶⁴. Por esto, hemos de *entender la filosofía como descripción*, dejando de lado toda explicación. El filósofo no ha de explicar cómo funciona el lenguaje, sino que simplemente ha de atenerse a describir su modo efectivo de funcionamiento, evitando ser embrujado por el lenguaje¹⁶⁵.

Wittgenstein cuarteo ahora la rígida línea de demarcación establecida en el *Tractatus* entre lenguaje significativo y sinsentido, atendiendo a los diversos modos de usar el lenguaje. El campo significativo se abre y se puebla de una red de trazos

¹⁶⁰ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 92.

¹⁶¹ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p. 465.

¹⁶² L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p. 345.

¹⁶³ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p. 309.

¹⁶⁴ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 116.

¹⁶⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 109.

internos. Ya no hay un solo modelo lingüístico, sino una pluralidad de «juegos de lenguaje» (*Sprachspiele*). Norman Malcolm señala en sus memorias que la idea de «juego» aplicada al lenguaje se le ocurrió a Wittgenstein un día que pasó por un lugar donde se estaba jugando al fútbol¹⁶⁶. En sus escritos fue desarrollando paulatinamente la idea del lenguaje como juego. ¿Qué es un juego? Un juego consiste fundamentalmente en sus *reglas*. Un juego puede jugarse o no, 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. Existen juegos ya inventados y otros nuevos, pero todos tienen en común que no pueden ser refutados: se aceptan las normas y se juega o no.

La lengua está constituida por infinito número de juegos. En cada uno, las palabras tienen un sentido y un significado. El error de la filosofía tradicional fue querer jugar un juego con las reglas de otros; el científico, con las reglas del metafísico. Wittgenstein describe el lenguaje usando diversas metáforas: una caja de herramientas con diversidad de piezas, cada una con un uso determinado dentro del contexto funcional para el que sirven¹⁶⁷; la cabina de una locomotora con todos sus mandos similares porque han de ser usados con las manos pero que como las palabras posee cada uno una finalidad diversa; una ciudad formada por barrios antiguos y nuevos con diversidad de estilos y de calles. Hay *innumerables juegos de lenguaje*, que se refieren a las diversas actividades lingüísticas: «Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros: Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes. Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas. Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo). Relatar un suceso. Especular sobre un suceso. Formular y comprobar una hipótesis. Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas. Inventar una historia y

¹⁶⁶ Cfr. N. MALCOLM, <<Recuerdo de Ludwig Wittgenstein>>, en AA. VV., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Oikos-Tau, Barcelona 1966, p. 69.

¹⁶⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §11.

leerla. Actuar en teatro. Cantar a coro. Adivinar acertijos. Hacer un chiste; contarlo. Resolver un problema de aritmética aplicada. Traducir de un lenguaje a otro. Suplicar, agradecer, mal decir, saludar, rezar. Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje (incluyendo al autor del *Tractatus Logico-philosophicus*)»¹⁶⁸. El juego de lenguaje más simple y primitivo es el de la denominación. En las primeras páginas de las *Investigaciones Filosóficas* recordando a San Agustín pone el ejemplo de un juego simplista de lenguaje: Hay dos sujetos en una obra de un edificio: *A* es el albañil y *B* es su peón. *B* tiene que alcanzarle a *A* los materiales que éste va necesitando. El lenguaje o sistema de comunicación del caso consta únicamente de palabras como «cubo», «ladrillo», «loseta», etc. *A* grita una de estas palabras, después de lo cual *B* trae la pieza indicada. En este juego de lenguaje cuando *A* dice «¡ladrillo!», pide a su ayudante *B* que le entregue un ladrillo. En este ejemplo aparece claro que el lenguaje no tiene como objeto —tal como suponía el *Tractatus*— representar el mundo. «¡Ladrillo!» designa la acción de acercar el ladrillo.

Ahora bien, un juego de lenguaje *supone una situación total de habla*. El lenguaje presupone un contexto no lingüístico: «El lenguaje es una parte característica de un amplio grupo de actividades: hablar, escribir, viajar en autobús, encontrar a alguien, etc.»¹⁶⁹. A ello se refiere Wittgenstein con la expresión «forma de vida» (*Lebensform*): «hablar el lenguaje es parte de una actividad o de una forma de vida»¹⁷⁰. Para entender el significado de una palabra no hemos de fijarnos únicamente en su contexto lingüístico sino en uno más amplio, el contexto pragmático de la «vida real». No hemos de entender sólo como usar un término gramaticalmente, sino también en qué situaciones y con qué intenciones es jugado el

¹⁶⁸ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 23.

¹⁶⁹ L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona 1992, p. 64.

¹⁷⁰ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 23.

juego de lenguaje. Nuestro lenguaje está, así, integrado en un modo de vida, y está entrelazado con los patrones más básicos de nuestra conducta cotidiana¹⁷¹.

El concepto de *forma de vida* vendría a ocupar el lugar central o básico que en el *Tractatus* tenían los objetos simples o elementos atómicos: son lo dado. En un texto clarificador de 1947 dice: «En vez de lo inanalizable, lo específico, lo indefinible hay que atender al hecho de que actuamos de un modo o de otro, p. ej., *castigamos* ciertas acciones, *establecemos* tal estado de hechos y así, *damos órdenes*, rendimos cuentas, describimos colores, nos interesamos por los sentimientos de otros. Lo que ha de ser aceptado, lo dado —podría decirse— son los hechos de la vida (*Tatsachen des Lebens*)»¹⁷². Todo intento de explicación, de justificación, remite a las formas de vida. Se discute, sin embargo, lo que Wittgenstein entiende por «forma de vida». Algunos autores piensan que se refiere a una cultura; otros que es un concepto reductible al de «juego de lenguaje». A nuestro juicio, la interpretación más acertada es que las formas de vida son las actividades humanas comunicativas en las que se enraizan las conductas lingüísticas. Del mismo modo que hay innumerables juegos de lenguaje, también hay innumerables formas de vida. Son modos de vivir y comunicarse los seres humanos.

En el *Cuaderno azul* advierte Wittgenstein que la pregunta acerca del significado de una palabra produce en nosotros una especie de espasmo mental, que nos fuerza a responder diciendo que el significado de tal o cual palabra, frase u oración es esto o aquello¹⁷³. Pero, al mismo tiempo, nos damos cuenta de que muchas veces no podemos señalar o indicar nada concreto que valga como respuesta. Al igual que una mosca que se ha colado dentro de una botella, podemos tratar de salir de la trampa ensayando soluciones como éstas: el significado de una expresión no es sino la imagen mental que la expresión despierta en nosotros; o el objeto (extralingüístico) que la expresión designa, si así lo hace; o tal o cual idea abs-

¹⁷¹ Cfr. J. Vicente Arregui, *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona 1984, pp. 125-145.

¹⁷² L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, Oxford 1980, § 630.

¹⁷³ Cfr. L. Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid 1968, pp. 27 ss.

tracta y objetiva. Pero este problema filosófico es un pseudoproblema, pues se desvanece si uno se atiene al análisis efectivo del uso de las expresiones lingüísticas.

En el párrafo 43 de las *Investigaciones* dice de modo claro: «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». Con esta tesis rechaza la teoría del significado del atomismo lógico e invalida su propósito de un lenguaje ideal perfecto. «Fuera del uso, un signo en sí está muerto»¹⁷⁴. En lugar de la teoría figurativa, Wittgenstein recomienda: «no preguntes por el significado; pregunta por el uso»¹⁷⁵.

En las *Investigaciones* desarrolla una *crítica a conceptos usados anteriormente* como lo «simple» y lo «compuesto» y sus correlatos «objeto» y «hecho atómico». «¿Cuáles son las partes simples de las cuales se compone la realidad?, ¿cuáles son las partes simples que constituyen una silla?, ¿los trozos de madera de que está hecha?, ¿las moléculas o los átomos? "Simple" significa no compuesto. Y ésta es la dificultad: ¿en qué sentido decimos "compuesto"? No tiene ningún sentido hablar de partes de una silla (...) Usamos la palabra "compuesto" (y también la palabra "simple") de modos muy distintos»¹⁷⁶. Es preciso atender a cómo se usa cada palabra, frase u oración en el juego de lenguaje correspondiente. En un juego son imprescindibles las reglas, en conformidad con las cuales se hace uso de las piezas. Del mismo modo, en los innumerables juegos que componen el lenguaje, el uso de las palabras —piezas del juego— viene regido también por reglas. Ni los nombres refieren por sí mismos a sus objetos ni las proposiciones describen por sí solas los acontecimientos o estados del mundo. Una palabra o una oración *tienen el significado que tienen porque alguien se lo ha dado*, y no porque estén dotados de algún poder independiente de nosotros. Si deseamos conocer o comprender su

¹⁷⁴ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 432.

¹⁷⁵ J. O. URMSO, *El análisis filosófico*, Ariel, Barcelona 1978, p. 210.

¹⁷⁶ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 47.

significado, hay que examinar en qué circunstancias le fue asignado; es decir, hay que identificar cómo se *usa* efectivamente esta palabra u oración. Con estas tesis Wittgenstein inaugura la moderna concepción pragmática del significado, cuyo desarrollo estudiaremos en el capítulo octavo.

Antes de concluir el examen de las *Investigaciones filosóficas* debe hacerse mención —aunque sea de modo breve— de una cuestión importante. Wittgenstein dice que cada juego tiene sus propios límites, que se trata de lenguajes completos en sí mismos que contienen criterios propios de sentido y verdad. Entonces, ¿es la verdad relativa a cada juego de lenguaje? ¿sólo se puede hablar de verdad dentro de los límites de cada juego? Algunos autores han sostenido esta interpretación de Wittgenstein que conduciría a un mero convencionalismo. Por otro lado, filósofos como Apel defienden la existencia de un juego de lenguaje trascendental, que sirva de comunicación entre los demás juegos¹⁷⁷. Pero esta idea de lenguaje trascendental es rechazada por el propio Wittgenstein. Intentar establecer un juego de lenguaje trascendental implicaría la exigencia engañosa de un lenguaje ideal, válido para todo discurso y propósito, en la que el *Tractatus*, según la propia crítica de su autor, se había encallado. A este propósito parece importante subrayar que para Wittgenstein *los juegos de lenguaje, siendo completos en sí mismos, no son algo aislado*. La idea de que un juego de lenguaje o forma de vida pudiera estar completamente aislada de los demás no tiene sentido en su pensamiento. Su famosa comparación del lenguaje como una ciudad sugiere esta relación: «Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y rectangulares y con casas uniformes»¹⁷⁸. Los juegos a que se juega hablando son distintos y con las reglas de uno no puede valorarse el otro. Los juegos están intercomunicados entre sí y desde unos pueden divisarse otros. Para

¹⁷⁷ Una exposición clara y sencilla de esta teoría en K. O. APEL, voz «Lenguaje», en AA.VV., *Conceptos fundamentales de filosofía*, Herder, Barcelona 1978, vol. 2, pp. 432-454.

¹⁷⁸ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 18.

referirse a esta relación, Wittgenstein usó la noción «aire de familia». Entre los distintos usos del lenguaje hay un parecido de familia: «Yo no puedo pensar ninguna expresión mejor para caracterizar estas similitudes que "parecidos de familia" porque los distintos parecidos entre los miembros de una familia, aspecto, fisonomía, color de ojos, porte, temperamento, etc., se sobreponen y entrelazan del mismo modo. Y yo diré: "los juegos forman una familia"»¹⁷⁹.

6.2. LA TEORÍA CONDUCTUAL DEL SIGNIFICADO (W. O. Quine)

Las teorías semánticas conductuales o comportamentales identifican el significado con los estímulos que suscita la emisión de una oración y con las respuestas que esa emisión, a su vez, vuelve a suscitar. Una versión importante de estas teorías es sostenida por Willard von Orman Quine (1908), el lógico y filósofo americano de mayor relieve en la segunda mitad de nuestro siglo¹⁸⁰. Su posición filosófica general se puede caracterizar diciendo que es monista, naturalista y empirista. Es un *monismo* pues concibe la realidad como un ámbito continuo y homogéneo, compuesto por entidades de naturaleza similar. Es un *naturalismo* porque la homogeneidad de la realidad es una homogeneidad de lo material. Es decir, la ontología de Quine trata de atenerse al supuesto de que lo único que existen son los objetos físicos. La consecuencia epistemológica es que no existe más que un conocimiento de la realidad: el científico; la filosofía no es sino anticipación y continuación del conocimiento científico. Finalmente es una teoría *empirista*, aunque es un empirismo peculiar. Quine atacó en un temprano artículo lo que denominó «Dos dogmas del empirismo»¹⁸¹, a saber, la suposición de que algunos enunciados son analíticamente verdaderos, es decir, verdaderos en virtud del significado de las palabras (con lo que rompe la clasificación de las proposiciones en analíticas y sintéticas) y la suposición de que el discurso significativo podía reducirse de modo

¹⁷⁹ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 67.

¹⁸⁰ En la exposición de Quine seguimos especialmente a E. BUSTOS, *Filosofía Contemporánea del Lenguaje* /, pp. 213-235 y a R. SCHUDENFREI, «Quine en perspectiva», en *Teorema* 5 (1975) 49-65.

¹⁸¹ W. O. QUINE, «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Barcelona 1984, pp. 48-81 (y en L. M. VALDÉS [ed.], *La búsqueda*, pp. 220-243).

sistemático a la evidencia experimental de los sentidos. En su lugar propone un *empirismo de tipo bolista* o global según el cual las teorías, las proposiciones no se confirman (o verifican) una a una y por separado sino en bloques o conjuntos. Es decir, las palabras y oraciones se entienden mejor en términos de nuestro discurso científico como un todo. Esto es especialmente cierto en el caso de las afirmaciones de la ciencia con un contenido teórico más alto (como las que hablan de partículas subatómicas o de agentes racionales, por ejemplo). Ninguna de ellas está sujeta por sí sola a confirmación. Lo está con otras proposiciones auxiliares de tipo diverso o incluso en conjunción con otras teorías científicas. Debemos contemplar el lenguaje —dice— como una fábrica que sólo en su periferia está en contacto con la experiencia. Por ello la máxima de su «empirismo relativo» reza así: «no alejarse de la evidencia sensorial más de lo que se necesite». El empirismo de Quine está combinado con un conductismo refinado y con un relativismo impregnado de tinte crítico. Cualquier creencia —incluso las más fundamentales— está sujeta a revisión.

Quine sostiene que *la noción de significado es confusa* e innecesaria para la semántica porque induce a admitir entidades abstractas, ideas, entes posibles, que no son susceptibles de observación experimental. La semántica tradicional es —a juicio de Quine— mentalista ya que pretende explicar hechos observables —la conducta lingüística— mediante misteriosos mecanismos internos inobservables cuya existencia no está comprobada. La semántica debe abandonar estas explicaciones acientíficas y centrarse en lo observable y público: la conducta de los hablantes. Según Quine, lo que una semántica debe explicar es *cómo se aprende a usar un lenguaje* y a relacionarlo con el mundo¹⁸². El lenguaje —explica— se aprende mediante el refuerzo positivo o negativo. Es la sociedad la que entrena al individuo y aprueba —refuerzo positivo— que diga, por ejemplo, «ay» cuando tiene un malestar y rechaza —refuerzo negativo— que use la palabra cuando no sufre ninguno. En el proceso es reforzado positivamente todo uso que tiende a la

¹⁸² Cfr. W.O. QUINE, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona 1968, pp. 93-102; ídem, *Las raíces de la referencia*, Revista de Occidente, Madrid 1977.

intersubjetividad y castigado el que propende a la privacidad, por lo que se extinguen las utilidades privadas de las expresiones y se impone el uso social del lenguaje.

Respecto a los inicios del aprendizaje, Quine sostiene que el núcleo básico es la asociación que el niño realiza entre las palabras y el estímulo que procede del entorno. Mediante el condicionamiento directo, el niño aprende a asociar expresiones con ciertos estímulos. Ahora bien, esto no basta pues es preciso tener la capacidad de comparar unas estimulaciones con otras. Esta capacidad es innata, según este autor que la denomina «espacio cualitativo prelingüístico». Su función es determinar la base de semejanza entre diversos estímulos, es decir, sus rasgos distintivos y comunes.

El conductismo semántico de Quine no está exento de problemas. Uno de los principales es el de la *correspondencia entre la conducta lingüística y sus fuentes causales, los estímulos del entorno*. Estos estímulos son, en principio, recibidos y procesados por un individuo que pertenece a una sociedad y cultura determinada, que desempeñan un papel fundamental en los procesos de condicionamiento verbal. Esto implica una *indeterminación* en la correspondencia entre usos lingüísticos y estímulos —que sería distinta en cada cultura— y, por tanto, una dificultad para explicar la homogeneidad de dichos usos. En último término no sería posible traducir de una lengua a otra de modo adecuado. Esto es lo que efectivamente sostiene Quine. Veamos con algún detalle esta tesis.

El punto de partida es la tesis de que *la referencia es inescrutable*, es decir, es imposible llegar a conclusiones absolutamente seguras cuando se traducen términos de lenguas en las que los procesos de individuación pueden ser muy diferentes del que tiene la propia lengua¹⁸³. Quine nos invita a pensar en un lenguaje remoto del que no existan manuales de traducción. Para entenderlo tendríamos que fijarnos cómo se conectan los estímulos con las oraciones o palabras. Por ejemplo, pasa un conejo y un individuo de ese idioma dice «gavagai»; el lingüista entonces anota en su

¹⁸³ Cfr. W.O. QUINE, *Palabra y objeto*, pp. 39-92; ídem, <<On the Reasons for the Indeterminacy of Translation>>, en *Journal of Philosophy* 67 (1970), 178-183.

cuaderno «conejo» (o «mirad: un conejo»). Pero ¿cómo saber que «gavagai» se refiere a un conejo? Puede ser un nombre propio que designa a ese conejo o un nombre de un tipo de conejos o un estado del conejo o una parte no separada del conejo, etc. Lo que Quine quiere poner de relieve es que la identidad de referencia es relativa a un lenguaje aprendido en una sociedad y cultura determinadas.

Como consecuencia, *hay siempre una indeterminación en la traducción*¹⁸⁴. Cuando traducimos lo que hacemos es buscar una palabra en nuestra lengua que sea sinónima de la palabra de la otra lengua; es decir, según la teoría de Quine lo que buscamos es una palabra que responda a los mismos estímulos. Ahora bien, hay una gran variedad de formas de hacer esto y no hay ninguna respuesta determinada a cuál es la traducción adecuada. Y lo mismo sucede según Quine con la propia lengua. Cuando comprendemos lo que alguien dice lo que hacemos es traducirlo a nuestras propias palabras, pero hay muchas formas de hacerlo y siempre habrá interpretaciones alternativas, por lo que la traducción siempre será indeterminada.

6.3. LA TEORÍA CAUSAL DE LA REFERENCIA

(S. KRIPKE Y H. PUTNAM)

A lo largo de los años setenta la teoría del significado heredada de Frege y Russell y que estaba en el centro de la tradición analítica, se ha visto desafiada y en cosa de pocos años reemplazada habitualmente por la denominada *teoría causal de la referencia*. Los autores más representativos de esta corriente renovadora han sido los norteamericanos Ruth Barcan Marcus, Keith Donellan, Saúl Kripke y Hilary Putnam. Desde esta perspectiva se *critica a la tradición fregeana*, a la que se considera insuficiente para dar cuenta de los fenómenos efectivos de nuestro lenguaje ordinario.

El lógico Saúl Kripke desarrolló una semántica adecuada para el discurso modal, esto es, para nuestro lenguaje de la necesidad y la posibilidad, basado en la

¹⁸⁴ Cfr. W. O. QUINE, *Palabra y objeto*, pp. 93-135; ídem, <<La relatividad ontológica>> en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1974, pp. 43-91.

noción de *mundo posible* como un escenario contrafáctico de cómo las cosas podrían haber sucedido. Para entender un enunciado modal como «Clinton podría no haber sido elegido presidente» es preciso advertir que *las cosas podrían haber sido* distintas de como de hecho han sido. No podemos determinar la verdad ni entender el significado de un enunciado así verificando que Clinton fue elegido presidente. El gran acierto de Kripke para explicar lógicamente este tipo de enunciados estriba en la noción de *mundo posible*, que se retrotrae en último término a Leibniz. Leibniz se representaba a Dios como contemplando las posibles combinaciones lógicas diferentes y eligiendo el mundo efectivo como el más vastamente compatible. Esta imagen puede favorecer una concepción errónea de la noción de mundo posible, como si se tratara de un lejano país visto a través de un telescopio. Aunque tiene su origen en la técnica lógica, la noción de mundo posible no es sólo un recurso formal, sino que tiene una estrecha conexión con el uso ordinario en nuestro lenguaje de las nociones de posibilidad y actualidad, y del reconocimiento de propiedades esenciales y accidentales en las cosas. La afirmación de que un objeto tiene *necesariamente* una propiedad es verdadera si tiene esa propiedad en todo mundo posible en que ese objeto existe. A su vez, es verdad que un objeto tiene *posiblemente* una propiedad si tiene esa propiedad en al menos un mundo posible. Se trata —como criticará Quine acerbamente— de la reintroducción en la lógica contemporánea de la distinción aristotélica entre propiedades esenciales y accidentales.

A comienzos de los años setenta, Saúl Kripke (1940) y Hilary Putnam (1927) criticaron las teorías en boga de la referencia —especialmente de los nombres propios ordinarios— sostenidas por Frege y Russell y propusieron una concepción más rica que ha venido en llamarse *teoría causal de la referencia*. Esta posición supone una vuelta, en cierto modo, a algunas tesis de Aristóteles y John Stuart Mill, para los cuales la relación entre los términos singulares y el mundo no está mediada por ningún concepto descriptivo. Vamos a exponer de modo general la teoría sostenida por estos autores¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Cfr. S. KRIPKE, <<Identidad y necesidad>> en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda...*, pp. 98-130; ídem, *Naming and Necessity*, Harvard Univ. Press, Mass. 1980. Hay una buena exposición de todo ello en J. NUBIOLA, *El*

Tanto la teoría de Frege como la de Russell se basan en que los nombres y las descripciones («Aristóteles», «el maestro de Alejandro Magno») son intercambiables en un lenguaje extensional; más aún tal como establecen los *Principia Mathematica* las descripciones son el sentido de los nombres propios. Kripke criticó esta doctrina que en última instancia resulta incompatible con nuestro uso efectivo de los nombres propios. Para Kripke los nombres son «designadores rígidos», esto es, recursos deícticos que tienen la misma referencia en todos los mundos posibles. Los nombres propios no tendrían propiamente sentido sino sólo referencia (contra Frege), y no equivaldrían a descripciones (contra Russell). Un nombre como «Aristóteles» *designa el mismo individuo en todos los mundos posibles*, mientras que una descripción como «El maestro de Alejandro Magno», aunque designe a Aristóteles en el mundo real, podría designar a otros individuos en otros mundos posibles, pues habría sido posible que Aristóteles no estudiara con Platón. La idea central es que *un nombre propio designa a un individuo y no lo describe*. El nombre selecciona la persona o el objeto mismo, sin tener en cuenta las propiedades que esa persona podría haber tenido. Por ejemplo, puede seleccionarse a Nixon como la persona que fue el presidente número 37 de los Estados Unidos, pero a continuación puede considerarse la posibilidad de que no hubiera llegado a ser elegido presidente. No es necesario que exista la persona Nixon, pero en cualquier mundo en el que Nixon exista, el designador rígido «Nixon» designa a esa misma persona.

Putnam propone una tesis similar respecto a los *nombres comunes* que se refieren a «géneros naturales» como «tigre» u «oro». Estos términos funcionan igualmente como *designadores rígidos*, seleccionando objetos particulares sin tener en cuenta las propiedades que usamos para identificarlos, y de este modo no tienen —como los nombres propios ordinarios— un sentido que sea como la suma de sus

compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke, Eunsa, Pamplona 1991². Cfr. H. Putnam, «Is semantics possible?» en *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1975; ídem, «Meaning and Reference», en *Journal of Philosophy* 70 (1973) 609-711; ídem, «El significado de "significado"» en L. M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado* pp. 131-194.

propiedades descriptivas, sino sólo referencia. El argumento a favor de esta tesis es muy similar al de los nombres propios: puesto que es posible que el objeto en cuestión no tuviera la propiedad que asociamos con el nombre (por ejemplo, la de tener rayas o la de ser amarillo), tal propiedad no ha de ser asociada necesariamente a la referencia.

Para *identificar las propiedades esenciales*, Kripke se apoya en el test de la imaginación, en *nuestra intuición* acerca de lo que hace que un objeto sea lo que es, y en los resultados de la investigación científica. En el caso de los seres humanos, Kripke considera que su origen constituye su propiedad esencial. Así, aunque Nixon hubiera sido un luchador de kárate, no podría haber nacido de padres diferentes. En el caso de los elementos químicos como el oro o el agua, Putnam sostendrá que lo esencial es su composición molecular. Así, el agua es H₂O en cualquier mundo en el que exista, aunque podría diferir de nuestra agua por lo que respecta a otras propiedades. En el caso de los artefactos, Kripke considera que la materia de la que están hechos resulta crucial para su identidad. Así, Kripke argumenta que un atril que está hecho de manera efectiva de un cierto trozo de madera no podría estar hecho de agua congelada del río Támesis y ser el *mismo atril*. Algunas intuiciones no son compartidas, sin embargo, por todo el mundo. Por ejemplo, alguien podría afirmar que lo crucial para ser Nixon es la apariencia física o ser un político y quien careciese de esas propiedades simplemente no podría ser Nixon. El que los juicios sobre lo que es esencial o accidental parezca *descansar en las intuiciones* de unos hablantes es una razón por la que algunos filósofos han considerado como problemática toda la tarea de evaluar las afirmaciones modales.

La consideración semántica se completa con una explicación causal de la pragmática del nombrar. Esta teoría causal tiene por objeto explicar *cómo un nombre puede ser usado por el hablante aun cuando éste sea incapaz de dar una descripción* que se aplique al individuo nombrado (por ejemplo, alguien que sabe sólo que Feynman es un físico). La clave de esta teoría es que *los nombres están ligados a sus referentes por una cadena causal*. Un hablante —dice Kripke— usa correctamente un nombre si hay una adecuada cadena de comunicación que

conecta su uso del nombre con el individuo designado por el nombre en un «bautismo» inicial. Nace un niño, sus padres le ponen un nombre, otras personas le conocen, se convierte en físico, escribe ensayos que otros leen y escriben sobre ellos..., y así sucesivamente; entonces el hablante usa correctamente el nombre «Feynman» para referirse a Feynman si su uso del nombre está conectado causalmente de la forma adecuada a la cadena de comunicación que llega hasta el mismo Feynman.

La utilización correcta, referencial, de un nombre propio no requiere que se hayan asimilado criterios de aplicación de ese nombre en virtud de propiedades realmente poseídas por el objeto. Alguien puede referirse, en última instancia, a un objeto sin saber nada de él. Lo único que se requiere es que tal nombre sea conocido como nombre propio, esto es, como nombre referente a una realidad de forma independiente de su conocimiento. Lo esencial en el uso de los nombres y lo que explica que podamos usarlos correctamente es la *existencia de una cadena causal que conduce a un acto inicial de «bautismo» o de nominación*. Por supuesto, no es literalmente necesario que haya un bautismo y la cadena de comunicación puede ser, en efecto, muy larga como acontece en el uso actual de «Julio César», por ejemplo.

En el caso de los *nombres comunes*, Putnam sostiene que la referencia es fijada por *individuos concretos en virtud del principio de división del trabajo lingüístico*. Son los especialistas, los expertos, quienes tienen asignada esta tarea. El hablante común puede hablar de «oro» y referirse al oro sin saber reconocer, ante un objeto dorado, si es oro o una imitación. Son los joyeros y los científicos que estudian los metales quienes determinan qué es oro, es decir, determinan la extensión del término «oro». La explicación es sencilla: las propiedades descriptivas mediante las que solemos identificar un objeto determinado, sea el oro o un tigre, no son propiedades necesarias o esenciales del objeto en cuestión, sino que de ordinario identificamos los objetos por sus propiedades accidentales. Las propiedades identificadoras son ordinariamente contingentes; no nos muestran las propiedades esenciales de la especie, sino que podemos encontrar tanto individuos que *sean*

tigres y no reúnan sus propiedades descriptivas habituales (por ejemplo, un tigre sin rayas por ser albino), como individuos que se parezcan en todo a los tigres, pero que no lo sean, puesto que el término «tigre» da cuenta de «una naturaleza esencial que la cosa comparte con otros miembros de su especie natural. Qué sea la naturaleza esencial no es un problema de análisis del lenguaje, sino de construcción de una teoría científica»¹⁸⁶.

En este sentido puede decirse que la filosofía analítica contemporánea ha superado el prejuicio positivista antimetafísico heredado del cientismo del Círculo de Viena, y se ha abierto decididamente a la tradición filosófica que más rigurosamente ha estudiado estas cuestiones. Saúl Kripke, uno de los más relevantes creadores de la lógica contemporánea, «descubre» que los presupuestos metafísicos —la noción de esencia, la distinción entre propiedades esenciales y accidentales, la distinción entre epistemología y metafísica— no son distinciones crepusculares del oscurantismo medieval, sino que constituyen una profunda penetración en la articulación de la realidad y que, *además*, se muestran con claridad en nuestro lenguaje ordinario acerca de las cosas.

Así se pueden resumir las principales teorías semánticas estudiadas en este capítulo:

SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS

| | |
|-----------------|---|
| Wittgenstein | Uso en el juego de lenguaje |
| Quine | Estímulos que suscitan su emisión y respuestas a las que da lugar |
| Kripke y Putnam | Referencia establecida por acto inicial de nominación o por los expertos. |

¹⁸⁶ H. PUTNAM, «Is semantics possible?», pp. 140-1; J. NUBIOLA, *El compromiso esencialista de la lógica modal*, p. 304.

6.4. HACIA UNA SEMÁNTICA REALISTA

Tras haber expuesto de modo histórico las principales teorías del significado, vamos a perfilar finalmente algunas líneas generales para una semántica realista, que reconozca la distancia y, a su vez, la conexión entre la realidad de la que hablamos y nuestro modo de hablar de ella, entre lenguaje y realidad.

En primer lugar *resulta insuficiente una teoría puramente referencialista*. No es posible identificar sin más significado y referencia. Que una palabra tenga significado no equivale a decir que se refiera a algo. Referir es sólo una de las funciones que realizan algunas expresiones lingüísticas. La teoría referencial se basa en una idea importante: que el lenguaje se usa para hablar de cosas que están fuera (así como dentro) del lenguaje y que el hecho de que una expresión sea apropiada para hablar de esas cosas es crucial para que esa expresión tenga el significado que tiene. Pero *la conexión del lenguaje con el mundo no es así de simple*; hablar no consiste en producir ruidos o en trazar rótulos cada uno de los cuales se pega a algo que está en «el mundo». Como indica Alston, «sólo podría aceptarse la identificación del significado de una expresión con su referente si algo que pudiese ser verdad de un significado pudiera ser también verdad de alguna otra cosa»¹⁸⁷. Un ejemplo bastará para mostrar que esto no es así: la frase «el padre del pragmatismo» se refiere a C. S. Peirce. Si el significado de esta frase fuese idéntico a su referente sería posible afirmar, inteligible y verdaderamente, que el significado de «el padre del pragmatismo» se casó dos veces y que el significado escribió, a menudo, reseñas para *The Nation*. Sin embargo, los significados ni se casan ni escriben reseñas. Y es que —advierte Llano— «*si el sentido se identifica con la referencia, se confunde el significado —que es algo lingüístico— con una realidad extralingüística*. Mas lo cierto es que no es lo mismo el entendimiento de la realidad que la realidad entendida»¹⁸⁸.

¹⁸⁷ W. P. ALSTON, *Filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid 1974, p. 39.

¹⁸⁸ A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, p. 79. El subrayado es nuestro.

Si prescindimos de la noción de significado no queda otra alternativa que una teoría conductista como la de Quine. «Según una teoría de esta índole, el aprendizaje del uso del lenguaje inculca en cada hablante un conjunto determinado de propensiones a responder a ciertos estímulos con ciertas expresiones, y a responder a ciertas expresiones con otras expresiones ulteriores o con un cierto comportamiento no verbal. Ahora bien, no se trata de que estemos lejos de construir una teoría de este tipo. Es que no es el tipo de teoría que necesitamos ni que deberíamos buscar. Tal teoría no representa nuestro uso del lenguaje como una actividad racional, sino como un complejo de respuestas condicionadas»¹⁸⁹. Por consiguiente, es preciso rehabilitar una semántica comprensiva, lo cual implica acoger los aspectos cualitativos o intensionales del lenguaje. Ha de distinguirse — con Frege— entre la referencia y el sentido, o, según otras terminologías, entre extensión e intensión.

La ligazón de las palabras con el mundo —como se apuntó ya en el capítulo cuarto— no se realiza de modo inmediato, sino *a través del uso significativo de las palabras*. Pero los significados no son entidades separadas que habiten un mundo platónico. *El significado lo es de las palabras*. El significado no es una imagen mental, no viene dado por la idea que suscita la palabra en la mente. El significado no se identifica tampoco con lo real; es un modo de acceso a lo real, que responde al diverso modo en que se da la realidad misma. Tiene un carácter objetivo en cuanto que la misma realidad se da de diversas maneras, que pueden ser captadas con diversas palabras. El modo en que captamos este significado está *ligado al uso* que hacemos de las palabras. Conocemos el significado cuando somos capaces de usar correctamente las palabras. Como destacó Wittgenstein, existe una íntima conexión entre el significado y el uso. Por esto caben infinitas variaciones en el significado de una palabra según el uso que le demos en un contexto determinado. Los significados no son entidades con poderes ocultos: sabemos lo que las palabras significan porque de ordinario las sabemos usar adecuadamente. Al estudio de esta relación entre el

¹⁸⁹ M. DUMMETT, <<Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje>>, en *Anuario filosófico* 11/1 (1978) 57.

significado y el contexto de uso se destina la parte III de este libro bajo el título de «El acto significante: pragmática».

Bibliografía

ACERO, J. J. - E. BUSTOS - D. QUESADA, *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid 1989, cap. 4-5.

BUSTOS, E., *Filosofía Contemporánea del Lenguaje I: Semántica Filosófica*, UNED, Madrid 1987, pp. 139-183; 211-235.

LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, cap. 1.

MUÑIZ, V., *Introducción a la filosofía del lenguaje, II: Cuestiones semánticas*, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 137-151.

NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal Estudio de Quine y Kripke*, Eunsa, Pamplona 1991², pp. 252-316.

7. LENGUAJE Y VERDAD

7.1. EL PROBLEMA DE LA VERDAD

En el problema o problemas de la verdad se entrecruzan buena parte de los puzzles y de los debates que atraviesan la filosofía, la ciencia y la cultura de nuestro siglo. Para ilustrar esto basta con hojear cualquier periódico o comprobar cómo sigue todavía repitiéndose que hay que distinguir entre información y opinión, entre hechos y valoraciones, o escuchar a quienes todavía aseguran que los hechos son sagrados mientras que las opiniones son libres, o que todas las opiniones merecen el mismo respeto. Muy a menudo se pretende mantener una separación tajante entre juicios de hecho y juicios de valor, y se sostiene que los primeros no se discuten sino que se comprueban, mientras que los segundos estarían abiertos a cualquier tipo de interpretación y todas sus interpretaciones serían más o menos igualmente válidas. Nos encontramos en una sociedad que vive en una amalgama imposible de un escepticismo generalizado acerca de los valores y un supuesto fundamentalismo cientista acerca de los hechos. Se trata de una mezcla de una ingenua confianza en la Ciencia con mayúscula y de aquel relativismo perspectivista que expresó el poeta Campoamor con su «nada hay verdad ni mentira; todo es según el color del cristal con que se mira»¹⁹⁰. Tal división entre ciencia y cultura, que asigna la verdad a la ciencia y a sus enunciados y la simple opinión a las valoraciones y cuestiones vitalmente más importantes, aunque pueda ser cómoda, resulta a fin de cuentas insoportable. Los seres humanos anhelamos una integración razonable de las diversas facetas de nuestra vida, de nuestra experiencia y de nuestra reflexión teórica sobre ella. La contradicción flagrante nos resulta inaceptable porque desquicia nuestra razón, hace saltar las bisagras de nuestros razonamientos y a la postre bloquea el diálogo y la comunicación.

El formidable desarrollo de las ciencias y la tecnología en los últimos siglos muestra de modo fehaciente la humana capacidad de progresar en la comprensión

¹⁹⁰ R. CAMPOAMOR, *Obras poéticas completas*, Aguilar, Madrid 1972, p. 148.

de los problemas y en la identificación de los medios para afrontarlos con éxito. Sin embargo, el desarrollo efectivo de las ciencias no lleva al acabamiento de los problemas mediante su definitiva solución, sino que más bien, por el contrario, en muchos campos conduce a la detección de nuevos problemas todavía más difíciles o más profundos que hasta ahora habían sido pasados por alto. En este sentido puede decirse que conforme crece el saber lo que sobre todo aumenta es el no saber, esto es, nuestra conciencia de las muchas cosas que todavía no sabemos ni entendemos. La historia de la ciencia proporciona una enseñanza luminosa mediante la conocida distinción entre misterios y problemas. Mientras que los problemas son aquellas cuestiones para las que contamos con medios intelectuales para abordarlas e incluso a veces solucionarlas, muchas de las grandes cuestiones que afectan a las vidas humanas no pueden ser solucionadas o domesticadas por las ciencias. Por eso, a estas alturas del siglo XX, después de décadas de un cientismo sofocante, resulta indispensable recuperar el sentido del misterio que a menudo envuelve las cuestiones que vitalmente más nos importan. Ni siquiera la filosofía es un saber terminativo o culminativo: «no podemos agotar la verdad, sino que tendemos a ella». Mediante el esforzado trabajo de las sucesivas generaciones humanas vamos incrementando nuestro conocimiento de la verdad: el genuino conocimiento es siempre conocimiento de la verdad, aunque sea sólo de modo parcial y aproximado, pues el conocimiento o es conocimiento de la verdad o no es conocimiento de nada¹⁹¹.

« ¿Qué es la verdad? » preguntó Pilatos con escepticismo a Jesús. En cierto modo, aquel escepticismo pervive hasta nuestros días en la paulatina tematización de la noción de verdad en la investigación filosófica contemporánea. Este fenómeno, en el que concurren una multiplicidad de causas, se halla inscrito en el proceso más general por el que la filosofía del siglo XX se ha concentrado preferentemente en los problemas relativos al lenguaje. La investigación acerca de la verdad ha constituido, sin duda, una cuestión central en este proceso de sustantivización temática del lenguaje como objeto de la investigación filosófica. La multitud de trabajos que se

¹⁹¹ Cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995, p. 15.

han publicado —y siguen publicándose— bajo el escueto título «Verdad» es un reflejo más de esa orientación. La propia consideración de la verdad como *un problema* que se ha de resolver o solucionar supone ya un cierto replanteamiento de las concepciones precedentes que se encontraban más interesadas quizá por las verdades que por la verdad misma. Este proceso de focalización de la discusión filosófica en torno a la noción de verdad tiene como consecuencia beneficiosa el poner al descubierto los presupuestos implícitos en las teorías tradicionales de la verdad, pero al mismo tiempo corre el riesgo de perder de vista las cuestiones originales¹⁹², la relación de la filosofía con la vida y los fenómenos efectivos de comunicación humana en los que se alcanzan nuevas verdades. En efecto, tal como detectó Strawson¹⁹³, la reflexión intensiva acerca de la verdad conduce a la disolución del problema de la verdad en la cuestión ulterior y más básica del significado lingüístico mismo.

Frente al diagnóstico postmoderno de Rorty y otros muchos que abogan por la disolución de la filosofía en la literatura, en la conversación general de la humanidad —que se manifiesta tanto en el relativismo escéptico del hombre común como en amplias áreas de la filosofía académica contemporánea— y frente al fundacionalismo cientista de los herederos del Círculo de Viena, queremos esbozar aquí un camino intermedio, con pretensiones modestas, pero que por estar anclado en la experiencia personal de cada uno y en la experiencia colectiva de la especie humana, aspira a afrontar mejor el reto de dar razón del efectivo crecimiento histórico de la verdad. Se trata de comprender mejor tanto el sentido de la formidable expansión moderna de los saberes como el proceso mismo de la generación de nuevos conocimientos. Por esta razón, aunque en este capítulo se tendrán en cuenta los principales esfuerzos teóricos aportados en nuestro siglo para abordar el problema de la verdad, la exposición adoptará un carácter más bien unitario y sistemático. El enfoque que defendemos es esencialmente operativo y práctico, heredero de la tradición

¹⁹² Cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, pp. 54-81.

3. ¹⁹³ Cfr. P. F. STRAWSON, *Lógico-Linguistic Papers*, Methuen, London 1971, pp. 170-178.

aristotélica y de los mejores resultados de la teorización acerca de la investigación científica contemporánea, que concibe la verdad como aquello que los seres humanos —tanto los científicos y los filósofos como los ciudadanos de a pie— primordially anhelamos y buscamos.

Adoptar esta perspectiva significa destacar que la búsqueda de la verdad no es un problema «teórico», sino más bien una cuestión genuinamente práctica, pragmática. Como ha escrito Llano¹⁹⁴, «la filosofía no siempre había concedido a la *verdad práctica* la atención que merece. Pero sólo es viable rehabilitarla cuando no se extrapola. Porque cuando el valor de la praxis humana se absolutiza el valor de la verdad se disuelve». Absolutizar el valor de la praxis sería pensar que la verdad es meramente algo fabricado por los seres humanos (pragmatismo vulgar), y en ese sentido, algo arbitrario, relativo y por tanto, a fin de cuentas, de escaso valor. Lo que aquí quiere afirmarse es más bien que las verdades se descubren y se forjan en el seno de nuestras prácticas comunicativas; que la verdad —como dejó escrito Platón¹⁹⁵— se busca en comunidad; «que —en expresión de Debrock— no hay verdad fuera de la búsqueda, aunque no es la búsqueda la que causa la verdad». Destacar la dimensión comunitaria de la búsqueda de la verdad acentúa el carácter social y público de la verdad, esto es, su objetividad que trasciende las perspectivas subjetivas, localistas y particularizadas.

Quienes dedican su vida a la investigación científica consagran sus mejores esfuerzos a esa búsqueda de la verdad. La verdad *objetiva* es el objeto de los afanes compartidos en el espacio y en el tiempo de cuantos dedican su vida y su trabajo a saber y a generar nuevos conocimientos. Quienes empeñan sus vidas en saber no lo hacen por afán de poder ni mucho menos por obtener unas patentes que les hagan millonarios, sino que lo que realmente les mueve es el saber mismo: sus vidas están animadas por el deseo de averiguar la verdad, por el «impulso —escribió Peirce¹⁹⁶— de penetrar en la razón de las cosas». Como ha escrito Polo, es la verdad la que

¹⁹⁴ A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1983, p. 32.

¹⁹⁵ Cfr. Platón, *Fedón*, 99d.

¹⁹⁶ C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, 1, 44; MS 615.

encarga la tarea al pensar. La inteligencia se pone en marcha para ver si puede articular un discurso que esté de acuerdo con la verdad¹⁹⁷.

Aunque suele distinguirse habitualmente entre el uso del término «verdad» para evaluar un enunciado y su uso para referirse a la realidad, la relación entre ambos sentidos es muy estrecha. Usamos el término «verdadero» para evaluar un enunciado cuando reconocemos que se ajusta a la realidad, y decimos con palabras semejantes que un determinado objeto es verdadero cuando lo reconocemos como real en cuanto opuesto a «irreal» o a «imaginario». Pero además, la propiedad de ser verdad no corresponde sólo a las expresiones lingüísticas, en cuanto oraciones, sino sobre todo a *lo que* decimos. De hecho, los intentos de desgajar en la reflexión filosófica la dimensión lingüística y la dimensión ontológica de la verdad han llevado a menudo a una desnaturalización del problema. Esto se muestra de modo patente en el limitado alcance de las teorías lógico-lingüísticas que aspiraron a domesticar el problema de la verdad a lo largo de la historia, particularmente en nuestro siglo.

7.2. LAS TEORÍAS LÓGICO-LINGÜÍSTICAS DE LA VERDAD

Las teorías lógico-lingüísticas en boga en nuestro siglo para dar cuenta del problema de la verdad suelen agruparse en tres líneas distintas. Por un lado pueden situarse quienes defienden *teorías de la coherencia*, según las cuales la verdad estriba en la relación de coherencia entre el conjunto de tesis que componen un sistema de creencias. Las teorías coherentistas eran propias de los sistemas idealistas, como el de Bradley en 1914, pero también de algunos de sus oponentes positivistas como Neurath, para quien la verdad de un enunciado depende de las relaciones lógicas que mantiene con los enunciados de los que se deriva.

En segundo lugar, pueden señalarse las *teorías de la correspondencia*. De acuerdo con éstas la verdad de una proposición no estriba en su relación con las demás proposiciones, sino en su relación con el mundo, en su correspondencia con

¹⁹⁷ Cfr. L. Polo, *Introducción a la filosofía*, p. 21.

los hechos. La correspondencia entre lenguaje y mundo reflejaría el *isomorfismo estructural* que se da entre ambos. En un lenguaje perfecto la disposición de las palabras reflejaría la disposición de los objetos en el mundo. Como se vio en el capítulo quinto, tanto Russell como el primer Wittgenstein y el Círculo de Viena sostuvieron posiciones de este tipo. La principal dificultad de estas teorías está en que su idea clave, la de correspondencia, no está en última instancia suficientemente clara. De acuerdo con el criterio de verificabilidad, sería la comprobación experimental la que decidiría acerca de la verdad de los enunciados, pero buena parte de los enunciados —incluidos los de la lógica y la matemática— no admiten esa contrastación directa con la experiencia.

El tercer grupo de teorías es el de las *teorías pragmáticas*, que sostienen que la verdad de un enunciado o de una creencia deriva de su correspondencia con la realidad (como la teoría de la correspondencia), pero insisten al mismo tiempo en que la verdad de ese enunciado se manifiesta por la supervivencia de la creencia correspondiente en la prueba experimental y por su coherencia con las demás creencias o enunciados. En esta dirección se mueven las teorías de la verdad desarrolladas en los últimos años por M. Dummett, H. Putnam, o la reciente propuesta de S. Haack, en las que la relevancia de la justificación empírica se articula con el legítimo apoyo mutuo entre las creencias. Para ilustrar esta posición Haack apela a la analogía de la búsqueda de la verdad con el modo en que hacemos un crucigrama: los experimentos, la evidencia experimental, serían las definiciones que nos vienen dadas, mientras que las respuestas horizontales y verticales vendrían a corresponder a las razones o teorías que inventamos. Quien haya hecho alguna vez un crucigrama sabe bien que las definiciones no dependen de las respuestas, pero sí que las respuestas se apoyan (y por tanto dependen) en diverso grado unas a otras¹⁹⁸. Esta imagen reflejaría bien la efectiva búsqueda de la verdad en la comunidad científica si nos imaginamos un crucigrama gigante, en cuya resolución puede progresarse decididamente mediante el esfuerzo compartido de todos desde las más diversas áreas del saber.

¹⁹⁸ Cfr. S. HAACK, *Evidencia e investigación*, Tecnos, Madrid 1997.

En el ámbito de la lógica contemporánea se considera frecuentemente que el problema de la verdad fue satisfactoriamente resuelto por el lógico polaco Alfred Tarski con la denominada *teoría semántica de la verdad*. Esta teoría se ocupa del uso en lógica de la proposición «es verdadero», y se expresa emblemáticamente en su famoso ejemplo de que «La nieve es blanca» es verdadera, si y sólo si la nieve es blanca. La teoría de Tarski se divide en dos partes: en primer lugar proporciona unas *condiciones de adecuación*, esto es, una especificación de las condiciones (adecuación material y corrección formal) que ha de reunir una definición aceptable de la verdad, y en segundo lugar ofrece una definición de la verdad para un lenguaje lógico aceptable según los criterios previamente definidos¹⁹⁹.

La teoría semántica de la verdad desarrollada por Tarski ha tenido una extraordinaria influencia, porque sus condiciones de adecuación para una definición de la verdad permiten su aplicación a muchos lenguajes formales diferentes. Sin embargo, aquella teoría, sin duda de valor sobresaliente para la lógica formal, no tenía realmente nada que ver con el problema filosófico de la verdad. Se trataba de un procedimiento riguroso para la introducción en lógica del predicado «es verdadero» mediante la distinción entre lenguaje objeto y meta-lenguaje. «La idea de que los problemas filosóficos en torno a la noción de verdad han sido solucionados de una vez por todas —ha escrito Putnam²⁰⁰— es simplemente un error. Se trata de un error muy importante, porque si se comete, y especialmente si se apela al trabajo de Alfred Tarski, entonces uno está abocado al engaño de que el mayor problema de la filosofía —el problema de cómo el lenguaje y el pensamiento "enganchan" con el mundo— ha sido resuelto por la moderna lógica matemática.» Por el contrario, es preciso afirmar—empleando la expresión del lógico Saúl Kripke— que no hay un sustituto matemático para la filosofía. Ese engaño es otro subproducto más de la cultura cientista de nuestro siglo, heredada del Círculo de Viena. La búsqueda de la

¹⁹⁹ Cfr. A. TARSKI, «La teoría semántica de la verdad», en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, pp. 275-313. Para una exposición detenida S. Haack, *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid 1982, pp. 120-150.

²⁰⁰ H. PUTNAM, «On Truth», en *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1994, p. 315.

verdad no es reducible a los requisitos formales para la rigurosa introducción del predicado «es verdadero» en un lenguaje lógico. Una versión más sofisticada de este reduccionismo ha sido el denominado *programa funcionalista*, que pretendía interpretar los procesos cognitivos humanos como procesos de computación desarrollados por ordenadores singularmente sofisticados. Para esta concepción, un programa de ordenador y un ser humano resultarían indistinguibles en su actividad en un cierto nivel de abstracción. Sin embargo, en las últimas décadas, el propio fracaso de este programa reduccionista ha puesto de manifiesto la necesidad de un marco conceptual más rico para el estudio del lenguaje y los procesos de comunicación y para la comprensión de esa singular articulación de pensamiento y mundo que acontece en la actividad racional humana. Frente al «realismo científico» imperante en la filosofía angloamericana desde los años cincuenta, impregnado de un naturalismo cientista y un materialismo mecanicista, en las dos últimas décadas se ha difundido *con renovado vigor* —en expresión de H. Putnam, uno de sus principales valedores— un «realismo de rostro humano», que tiene sus antecedentes antiguos en la tradición aristotélica y en buena parte de la Escolástica medieval y sus defensores modernos en nuestro siglo en el pragmatismo de Peirce, en la filosofía de J. L. Austin y en el pensamiento maduro de L. Wittgenstein.

7.3. LA REFLEXIÓN LINGÜÍSTICA SOBRE LA VERDAD

Mientras que la aproximación lógica se centraba en la sintaxis o coherencia de los enunciados y en su verificación o comprobación empírica, en las últimas décadas el énfasis se pone de nuevo en la articulación en el lenguaje de las dimensiones ontológica y epistemológica, en la articulación de mundo y pensamiento que acontece en el lenguaje. Como escribió Austin, la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad es una abstracción, es un camello lógico, que no puede pasar siquiera por el ojo de un gramático²⁰¹. Al estudiar ahora la situación total y efectiva de habla se centra la atención en el carácter esencialmente comunitario y comunicativo del lenguaje, que es donde se enraiza el problema de la verdad. En este sentido puede

²⁰¹ Cfr. J. L. AUSTIN, *Ensayos filosóficos*, Revista de Occidente, Madrid 1975, p. 119.

decirse que la aproximación lógica del positivismo se ha ensanchado hasta abarcar la dimensión genuinamente lingüística, de forma que se ha ganado una perspectiva mejor para poder comprender el problema de la verdad y las múltiples cuestiones de todo tipo que le están vinculados.

El núcleo «intuitivo» de la noción de verdad se encuentra en la idea de adecuación entre la cosa y el entendimiento²⁰², en la noción de ajuste o conmensuración entre lo que es y lo que decimos. Así aparece ya formulado en el famoso *dictum* aristotélico: «Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero»²⁰³. En este núcleo intuitivo (o si se prefiere, «tradicional» o «de sentido común») se encierran ya los elementos decisivos en la discusión acerca de la verdad. Acentuar la dimensión lingüística en esta discusión significa focalizar la reflexión más en torno al par verdad/mentira que al par verdad/falsedad que ha estado quizá más en el centro de la aproximación lógica y epistemológica dominante en nuestro siglo. En este sentido, puede decirse que la mentira nos aparece como mucho más lingüística y humana que la falsedad y, por esa razón, apunta más derechamente al ámbito comunicativo de la verdad.

En esta misma dirección asistimos en la última década a un ataque frontal contra la semántica lógica, esto es, contra la semántica que aspira a construir modelos teóricos con la pretensión de explicar cómo funciona el lenguaje. La acusación no consiste sólo en afirmar que una aproximación lógica al lenguaje resulta demasiado abstracta, sino también en advertir que el propio formalismo teórico es inapropiado para modelar el mundo real²⁰⁴. El ataque principal contra la semántica de modelos estriba en que las nociones de verdad y referencia que emplea no tienen en cuenta el modo en que la mente humana contribuye realmente a conformar el mundo. Frente a las versiones objetivistas de la verdad que nacen del anti-psicologismo fregeano y del empirismo del Círculo de Viena, en los últimos años

²⁰² Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, p. 25.

²⁰³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 7, 1011b 26-28.

²⁰⁴ Cfr. G. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

ha irrumpido con fuerza —es decir, con capacidad explicativa— una concepción de la verdad en la que ésta se halla inserta en nuestro conocimiento, en nuestras prácticas comunicativas y en nuestros medios de reconocimiento del ajuste entre las expresiones lingüísticas y el mundo.

El campo de batalla contemporáneo del problema de la verdad es el lenguaje, esto es, la evaluación de la capacidad del lenguaje para dar cuenta con mayor o menor precisión de las cosas y de lo que pasa. El sentido filosófico primario de la verdad se encuentra con la tradición griega en lo intemporal, en lo siempre actual: «Lo verdadero —ha escrito Polo²⁰⁵— es lo siempre igual a sí mismo, no desgastado por el tiempo. La verdad es, por tanto, eterna en el modo de lo actual, en un presente propio (no congelado en el pasado); es, por tanto, lo que vale para todos. El paso de la historia no le afecta». La identificación de la verdad como aquello que siempre buscamos los seres humanos destaca precisamente ese carácter intemporal, el que trasciende las limitadas contingencias de espacio y tiempo. Pero destaca también su carácter democrático y esto guarda inmediata relación con su dimensión lingüística. La verdad no es el resultado sofisticado de una teoría lógica perseguida privadamente, sino que puede ser conocida por todos los seres humanos, pues todos somos capaces de verdad. Los seres humanos no somos simples espectadores de la verdad, sino que tenemos una relación viva con ella pues somos capaces de reconocer la verdad, de reconocer lo intemporal incluso dentro de nosotros mismos, de advertir la correspondencia entre lo entendido y lo que es. Esta capacidad alude directamente a la conexión de racionalidad y vitalidad que acontece en nuestro lenguaje, en las prácticas comunicativas humanas.

Advertir esta conexión entre pensamiento y mundo que acontece en nuestro lenguaje compartido tiene una extraordinaria importancia. Afirmar que la verdad está maclada con nuestro lenguaje no es degradarla o rebajarla, sino que es, por una parte, destacar su humanidad, su efectivo enraizamiento en las prácticas y objetivos

²⁰⁵ L. POLO, *Introducción a la filosofía*, p. 34.

vitales de los seres humanos, pero por otra es también destacar con la tradición griega y moderna su racionalidad e intemporalidad.

Un ejemplo bien sencillo puede ayudar a entender mejor el alcance de esta última afirmación: Cuando digo que tengo las manos limpias —sin acudir ahora a su sentido figurado o metafórico— lo que quiero decir es que puedo pasar a comer sin necesidad de ir al lavabo, o que, aunque las tenga algo manchadas de tiza, puedo seguir dando la clase o incluso dar la mano a alguien. Sin embargo, resulta también claro que me lavaría las manos si tuviera que hacer una operación quirúrgica u otra actividad que requiriera un cuidado higiénico especial. Por tanto, en este sentido, el tener las manos limpias o sucias depende de nuestros objetivos y de nuestras costumbres, de nuestras prácticas y objetivos vitales, tanto o más que de las efectivas adherencias que mis manos puedan tener. Recuérdese el ejemplo del crucigrama cuya resolución depende tanto de las definiciones que nos vienen dadas como del mutuo apoyo entre nuestras respuestas. La mayor fiabilidad de unas u otras para resolverlo es una cuestión de grado que no puede ser decidida de antemano antes de comenzar a resolverlo.

En esta dirección algunos ejemplos del filósofo oxoniense John L. Austin en *Cómo hacer cosas con palabras* pueden ayudar a comprender mejor el entramado lingüístico en el que acontecen la relación de correspondencia entre pensamiento mundo y nuestro reconocimiento o evaluación de esa relación:

(1) Francia es hexagonal

(2) Lord Wellington ganó la batalla de Waterloo

Si sometemos a verificación experimental ambos enunciados, descubriremos de inmediato que, aunque sean válidos en circunstancias normales, su precisión es sólo aproximada. Ni Francia es *realmente* hexagonal, ni Lord Wellington ganó *él* solo aquella batalla en la que intervinieron tantos miles de soldados. La verdad o falsedad de enunciados como éstos no es tan *objetiva*, como pudiera parecer a primera vista, pues cuando en la vida real comparamos un enunciado con los hechos, estamos dando muchas cosas por supuestas. «En la vida real, en cuanto opuesta a las

situaciones simples afrontadas en la teoría lógica, no puede responderse siempre de modo simple si un enunciado es verdadero o falso.» Al analizar enunciados como (1) y (2) se advierte con nitidez que «verdadero» y «falso» no designan algo simple, sino que más bien «apuntan a una dimensión general de evaluación de lo que es correcto o apropiado decir en determinadas circunstancias, a una determinada audiencia, con unos propósitos e intenciones determinados»²⁰⁶. Esto no significa, por supuesto, que la verdad o falsedad de un enunciado dependa exclusivamente de las palabras, sino sobre todo del tipo de acto lingüístico que llevamos a cabo al pronunciarlas y de las circunstancias efectivas en que lo realizamos.

Habitualmente al considerar los enunciados hacemos abstracción de estos aspectos comunicativos (*illocutivos* en terminología de Austin) del acto lingüístico y nos concentramos en su aspecto descriptivo (*locutivo*), pues empleamos una noción demasiado simple de «correspondencia con los hechos» y apuntamos al ideal de lo que puede ser dicho correctamente con carácter general en toda circunstancia, para cualquier propósito, a cualquier audiencia, etc. Pero esto es una abstracción — producida quizá por la atención obsesiva a unos pocos ejemplos simples de la lógica escolar— que no tiene en cuenta las prácticas efectivas de comunicación humanas. Por ello, la «solución» al problema de la verdad —viene a concluir Austin— no debe buscarse en una simple distinción entre «verdadero» y «falso», ni en la distinción entre los enunciados y el resto de los actos de habla, puesto que enunciar es sólo uno más entre los diversos tipos de actos lingüísticos, sino en el establecimiento crítico con respecto a cada tipo de acto de los procedimientos y medios para su evaluación.

7.4. VERDAD, COMUNICACIÓN Y PLURALISMO

El estudio de la verdad de los juicios corresponde tradicionalmente a la Lógica, mientras que corresponde a la Metafísica el estudio de la verdad de las cosas, la verdad trascendental de la que depende la verdad de los juicios del entendimiento, y se asigna a la Gnoseología el estudio de los modos en que

²⁰⁶ J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires 1971, pp. 189-190.

alcanzamos efectivamente la verdad. A este conjunto de disciplinas filosóficas, la moderna Filosofía del Lenguaje sólo añade un especial énfasis en la dimensión social y comunicativa de la verdad.

La objetividad de la verdad está maclada con el carácter público del pensamiento, con el carácter solidario, social, del lenguaje y con el carácter razonable de la realidad. Los tres elementos —pensamiento, lenguaje y mundo— que intervienen en la discusión filosófica acerca de la verdad se confieren sentido respectivamente en su interrelación. Si se sostiene que el lenguaje es vehículo del pensamiento y se está de acuerdo con Wittgenstein en que no puede haber lenguaje privado y en que sólo la comunicación con los demás nos proporciona el uso correcto de las palabras²⁰⁷, entonces, de la misma manera y con la misma rotundidad, ha de afirmarse que no *puede* haber pensamiento privado y que es la comunicación interpersonal la que proporciona también la pauta de objetividad en el ámbito cognoscitivo. Los tres elementos —pensamiento, lenguaje y mundo— que intervienen en la discusión filosófica acerca de la verdad se confieren sentido respectivamente en su interrelación. La comunicación interpersonal es el cauce mediante el que se establece esa constelación de sentido. Por eso la verdad es lo más comunicable, por eso la verdad es liberadora, por eso la verdad es lo que los seres humanos nos entregamos unos a otros para forjar relaciones significativas entre nosotros. Por el contrario, la concepción individualista de los seres humanos como agentes privados, puesta en boga por Descartes y el racionalismo moderno, distorsiona tanto lo que somos que torna imposible nuestras relaciones significativas con los demás, la efectiva comprensión de nuestras relaciones y, por supuesto, la conmensuración de éstas con la verdad.

Esta es precisamente la actitud básica de Tomás de Aquino que da razón de la permanente actualidad de su pensamiento: como la realidad es multilateral, como tiene una ilimitada multiplicidad de aspectos, la verdad no puede ser agotada por ningún conocimiento humano, sino que queda siempre abierta a nuevas

²⁰⁷ Cfr. D. DAVIDSON, <<Three Varieties of Knowledge>>, pp. 159-60.

formulaciones²⁰⁸. Con una gran tradición de pensadores resulta iluminador distinguir entre la Verdad con mayúscula y las verdades que los hombres forjamos²⁰⁹. «Todas las cosas son verdaderas por la única Verdad divina. Sin embargo, se puede decir que hay muchas verdades, en cuanto que hay muchos entes que son verdaderos y también muchas inteligencias que conocen esos entes. Nuestra tarea es avanzar en el conocimiento de esas muchas verdades, para irnos acercando a la Verdad del Uno por esencia, en quien la búsqueda se aquieta»²¹⁰. Las verdades que los seres humanos han conquistado laboriosamente mediante su trabajo son consecuencia de la actividad de búsqueda, de la ciencia e investigación.

La verdad con minúscula —las verdades alcanzadas por los seres humanos— no ha sido descubierta de una vez por todas, sino que es un cuerpo vivo que crece y que está abierto a la contribución de todos. Cada uno puede contribuir personalmente al crecimiento de la humanidad mediante su esfuerzo por la profundización en la verdad. La búsqueda de la verdad no es una tarea privada o que pueda ser llevada a cabo por una persona aislada, sino que requiere la actividad cooperativa de unos y otros. Esta actitud supone una concepción de la investigación que, lejos de un eclecticismo acrítico, busca encontrar las razones de la verdad en la confrontación de las opiniones opuestas, sabedora con la mejor tradición que todos los pareceres formulados seriamente, en cierto sentido, dicen algo verdadero. Con el dicho medieval, somos enanos a hombros de gigantes²¹¹, pero también —como decía con fuerza el humanista Juan Luis Vives rectificando a Juan de Salisbury— «ni somos enanos, ni fueron ellos gigantes, sino que todos tenemos la misma estatura»²¹².

En aquella expresión del Renacimiento humanista se reflejaba el estilo democrático y pluralista, que se encuentra también en el centro de la filosofía

²⁰⁸ J. PIEPER, *The Silence of Saint Thomas*, Henry Regnery, Chicago, 1965, p. 103.

²⁰⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *La verdad*, Ed. de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1996, pp. 17-18.

²¹⁰ A. LLANO, *Gnoseología*, p. 35.

²¹¹ Cfr. E. JEAUNNEAU, *Nani sulle Spalle di Giganti*, Guida, Nápoles 1969.

²¹² J. L. VIVES, *Opera Omnia*, edición de G. Mayans, Benedicto Monfort, Valencia 1782-1790, vol. VI, p. 39.

contemporánea. Se trata del reconocimiento de la capacidad de verdad de los seres humanos, de la convicción de que en cada genuino esfuerzo intelectual hay algún aspecto luminoso del que podemos aprender, de que la verdad humana está constituida por el saber acumulado construido entre todos a través de una historia multiseccular de intentos, errores, rectificaciones y aciertos: *Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt*. Con sensibilidad vivamente actual, Juan Pablo II encontraba una válida aplicación de aquel principio de Tomás de Aquino en la investigación científica, afirmando que «esta presencia de la verdad, sea meramente parcial e imperfecta y a veces distorsionada, es un puente, que une a unos hombres con otros y hace posible el acuerdo cuando hay buena voluntad»²¹³. Nadie puede considerarse el dueño de la verdad. Al contrario, la experiencia histórica del crecimiento sistemático del saber, encarnada en el espíritu científico creativo, destaca como piedra de toque de la verdad el decisivo valor del sometimiento del propio parecer al contraste empírico y a la discusión razonada con los iguales.

Una última cuestión es preciso abordar en este capítulo, aunque sea sólo brevemente. Se trata de la distinción entre pluralismo y relativismo, que a veces quizá interesadamente puede ser presentada de modo muy borroso. La defensa del pluralismo no implica una renuncia a la verdad o su subordinación a un perspectivismo culturalista. Al contrario, el pluralismo estriba no sólo en afirmar que hay diversas maneras de pensar acerca de las cosas, sino además en sostener que entre ellas hay —en expresión de S. Cavell— maneras mejores y peores, y que mediante el contraste con la experiencia y el diálogo racional los seres humanos somos capaces de reconocer la superioridad de un parecer sobre otro. El pluralismo no relativista sostiene que la búsqueda de la verdad es enriquecedora, porque la verdad es perfeccionamiento. Por el contrario, la posición relativista que afirma que sólo hay diálogo, que sólo hay diversidad de perspectivas radicalmente inconmensurables, no sólo se autorrefuta en la propia formulación, sino que sacrifica

²¹³ TOMÁS DE AQUINO, 1 *Dist* 23 q 1, a 3; JUAN PABLO II, *Discurso* 13.9.80; Cfr. Á. del PORTILLO, en *Romana VI* (1990) 224.

la noción de humanidad al negar la capacidad de perfeccionamiento real y de progreso humano. La finalidad del diálogo es la verdad. Lo que distingue el relativismo del pluralismo es que éste último vive precisamente de la ilusión compartida por descubrir la escondida continuidad entre los saberes particulares. La esperanza de lograr en el futuro mejores resultados se convierte así en la mejor garantía para la prosecución de la investigación. «La verdad es una —afirmaba Juan Pablo II²¹⁴—, pero se presenta a nosotros de forma fragmentaria a través de los múltiples canales que nos conducen a su cercanía diferenciada. (...) en cuanto ciencias, la filosofía y la teología son también ellas intentos limitados para percibir la unidad compleja de la verdad. Es sumamente importante intentar, por una parte, la búsqueda de una síntesis vital, cuya nostalgia nos agujijonea, y por otra, evitar cualquier sincretismo irrespetuoso de órdenes de conocimientos y grados de certeza distintos.»

En esta línea, la aspiración contemporánea a la unidad de los saberes ha de conciliar un profundo respeto a los métodos específicos de investigación de la búsqueda de la verdad, pues tales métodos propios constituyen el germen de la vitalidad de cada rama. Pero este respeto ha de estar acompañado de una decidida confianza en la capacidad de la razón humana para proporcionar una comprensión general y de una clara voluntad de forjar relaciones comunicativas con los demás saberes y con las demás personas. El arte de crecer, de generar nuevos conocimientos, es un *ars nesciendi*, un arte de no saber. No tanto un arte de dudar de todo como creyó Descartes, sino de saber que lo que se sabe no es la Verdad absoluta, última y definitiva, o lo que viene a ser lo mismo, que la verdad alcanzada con gran esfuerzo es siempre parcial, revisable, corregible y mejorable. Kant se equivocó al pensar que no conocemos las cosas tal como son, que la cosa en sí permanece siempre allá al final como algo incognoscible. Con la tradición escolástica medieval resulta mucho más persuasivo —y coherente además con el formidable desarrollo de las ciencias en los últimos siglos— reconocer que lo que conocemos es una parte, una faceta o un aspecto parcial de las cosas, aunque no sea su totalidad.

²¹⁴ JUAN PABLO II, <<El hombre frente a la verdad>>, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal, 21.12.86, p. 22.

El que sea una parte no significa que sea falso, sino que, aun siendo verdadero lo alcanzado, es insuficiente para explicarlo *todo*. Pero además, «todo lo sabemos entre todos»: la razón de cada uno es camino de la verdad, pero las razones de los demás sugieren y apuntan otros caminos que enriquecen y amplían nuestra comprensión. De esta forma, puede afirmarse que la clave del crecer —tanto cada uno personalmente como para el desarrollo de nuevos conocimientos— estriba en reconocer que no es uno —una persona determinada o una ciencia particular— el propietario de la verdad, sino que más bien somos poseídos por ella.

Es posible entonces apelar a una jerarquía del conocimiento, a una ordenación jerarquizada del saber cuyos fundamentos pueden situarse —con Alejandro Llano²¹⁵— en lo natural, en lo trascendente, y en lo sapiencial. El saber arquitectónico es exclusivamente una inteligencia de los principios, no un saber con pretensiones de totalidad. Lo que este saber aporta es la convicción del sentido, es la confianza en la inteligibilidad ordenada de lo real, es el amor al saber y a aquellos que con nosotros lo buscan. De esta forma puede llegarse «a una noción de filosofía que acoge todas las exigencias sapienciales del saber humano, y al mismo tiempo niega toda pretensión dogmática a este mismo saber, dejando espacio para las únicas certezas absolutas y definitivas que afectan a la sabiduría, que son las de la fe»²¹⁶. Frente a la tradición cartesiana, este «arte regio» no es una ciencia primera o básica que proporcione un fundamento claro y distinto, sino que se trata más bien de un saber metodológico, de la experiencia ganada históricamente por la humanidad que muestra el camino mediante el que los seres humanos pueden progresar decididamente hacia la verdad. Como sabemos ya para la actividad científica, ese camino —no sin rodeos ni descarríos— estriba en el refinamiento de los modos de percibir y en la confianza en la razón propia y en las razones ajenas, esto es, en la articulación vital de las experiencias y las razones, sometida a la contrastación experimental y a la discusión de los iguales.

²¹⁵ Cfr. A. LLANO, <<La articulación de los saberes>>, Seminario 16.6.94, Texto mecanografiado, p. 6.

²¹⁶ A. LIVI, *Étienne Gilson, filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Eunsa, Pamplona 1970, p. 221.

BIBLIOGRAFÍA

AQUINO, Tomás de, *La verdad*, Ed. de Jesús García López, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1996².

HAACK, S., *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid 1982, pp. 120-150.

INCIARTE, R, *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, pp. 54-81.

NUBIOLA, J., «J. L. Austin: Análisis y verdad», en *Anuario Filosófico* X/2 (1977)211-224.

TERCERA PARTE

EL ACTO SIGNIFICANTE: PRAGMÁTICA

Un hombre y una mujer pasan toda la noche en una fiesta. En cierto momento ella le dice: «¿Sabes qué hora es?». El marido interpreta inmediatamente que la mujer quiere irse a casa y le contesta: «Nos vamos cuando quieras» en lugar de decirle la hora. Nada propiamente lingüístico de la pregunta realizada por la mujer indica el significado que entendió el marido. Tanto es así que a la mujer le queda la posibilidad de anular ese significado implicado sin contradecirle: «No, no quiero irme, sólo preguntaba la hora». Pero el significado que el marido ha inferido es, probablemente, el que la mujer en ese contexto ha querido transmitir. Como veremos, a este tipo de inferencias se les denomina «implicaturas». Lo importante ahora es advertir que el significado de determinadas frases es independiente de las estructuras lingüísticas, no se encuentra en el diccionario, depende del contexto. Es un significado provocado por las palabras, pero no está en las palabras mismas. Sin embargo, su estudio es importante pues resulta indispensable para comprender cómo usamos el lenguaje y el acto de comunicarnos.

La disciplina que se ocupa de estudiar el *uso que los hablantes hacen del lenguaje en un contexto* es la pragmática. El uso del lenguaje es el proceso mediante el cual los hablantes se comunican, con diferentes propósitos, sirviéndose de un medio lingüístico. Se puede decir así que la pragmática *estudia el lenguaje en función de la comunicación*. Este interés por la comunicación es compartido por la filosofía del lenguaje con otros saberes como la lingüística, la psicología o la antropología. En los siguientes temas vamos a ocuparnos de estudiar la pragmática del lenguaje y lo haremos en dos capítulos sucesivos. El primero aborda principalmente la pragmática del significado, cuya meta es esclarecer cómo influyen los factores pragmáticos en el significado del lenguaje. El segundo capítulo se

ocupará de examinar cómo se desarrolla el acto de comunicación humana mediante el lenguaje.

8. SIGNIFICADO Y USO DEL LENGUAJE

El significado de muchas expresiones depende de la acción de usar el lenguaje, es decir, de factores pragmáticos. El estudio de esta influencia es el objetivo de la pragmática del significado. Para ello, tras exponer la relación entre semántica y pragmática y los elementos básicos del acto de comunicación, estudiaremos la teoría de los actos de habla, desarrollada por autores como J. L. Austin (1911-1960) y J. Searle, la cual estaba ya apuntada en la metáfora del juego, que Wittgenstein aplicó al lenguaje. Esta teoría insiste en la idea de que el lenguaje es una actividad sostenida por varios sujetos de acuerdo con ciertas reglas. Después, atenderemos a la influencia de dos importantes elementos pragmáticos — la intención y el contexto— en el significado.

8.1. Semántica y pragmática

«Una parte muy grande de lo que queremos manifestar y comunicar —escribía Ortega— queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo que "por sabido se calla". Ahora bien, este silencio actúa constantemente sobre el lenguaje y es causa de muchas de sus formas»²¹⁷. De este modo Ortega subrayaba la distancia que existe entre lo que decimos y lo que queremos decir y se halla implícito en lo que decimos. Esta es precisamente la base para distinguir la semántica de la pragmática. Lo que decimos tiene un significado, que puede estudiarse desde la semántica, y lo que queremos decir tiene una fuerza pragmática y es la pragmática la que estudia cuáles son los principios que nos permiten interpretar esa fuerza.

Sin embargo, no resulta fácil distinguir entre semántica y pragmática. Cuando Charles Morris dividió la semiótica en sintaxis, semántica y pragmática, adjudicó a

²¹⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente, II*, Revista de Occidente, Madrid 1964, p. 140.

esta última la tarea de estudiar la «relación de los signos con sus intérpretes»²¹⁸ reservando para la semántica el estudio de la relación del signo con el objeto al que se aplica. Esta concepción tropezó pronto con dificultades porque, como es fácil advertir, el uso del lenguaje influye en el significado. No se puede conocer el significado de frases como:

(1) En este país no se puede vivir

simplemente consultando un diccionario y teniendo a mano una buena gramática. Es preciso saber a qué país se refiere, quién lo dice y cuál es su intención.

Una propuesta —debida entre otros a Grice— que encontró bastante eco fue la de que la pragmática se ocuparía del significado prescindiendo de las condiciones de verdad²¹⁹. La pragmática atendería al contexto, a la intención del hablante y a todos aquellos aspectos del significado que quedan fuera de una teoría de la verdad para una lengua natural. De nuevo la dificultad es que al menos parte del significado veritativo depende de factores de naturaleza pragmática.

Otras propuestas insisten en que mientras que la semántica se ocuparía de los aspectos del significado que se atribuyen convencionalmente a las expresiones lingüísticas, la pragmática se ocuparía de aquellos aspectos del significado que surgen de forma no convencional, cuando las expresiones lingüísticas se usan en situaciones comunicativas concretas²²⁰. De modo similar se ha distinguido entre significado literal (en el que queda eliminado el contexto) y significado no literal o contextual asignando a la pragmática el estudio de este último.

A pesar de las dificultades, no conviene, sin embargo, abandonar la distinción entre semántica y pragmática. *Lo característico de la pragmática es que tiene en cuenta el contexto lingüístico y extra-lingüístico así como la intención del hablante y*

²¹⁸ CH. MORRIS, *Fundamento de la teoría de los signos*, Paidós, Barcelona 1985, p. 67.

²¹⁹ Cfr. G. GAZDAR, *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*, Academic Press, New York 1979, p. 2.

²²⁰ Cfr. D. WILSON, *Presupposition and Non-truth Conditional Semantics*, Academic Press, New York 1975.

el efecto que produce. Atiende así a factores extralingüísticos y formas de producir significado que no entran por derecho propio en el dominio de la semántica. La pragmática *añade* al estudio del lenguaje *su particular perspectiva*. Fonología, morfología, sintaxis, léxico y semántica pueden ser estudiadas desde una perspectiva pragmática, la cual no se ocupa de todo lo que estas disciplinas tratan sino que selecciona algunas dimensiones.

8.2. EL ACTO DE COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA

Para entender mejor cómo se realiza el acto de comunicación mediante el lenguaje, es decir, cómo tiene lugar nuestro uso del lenguaje hemos de ver primero cuáles son los elementos que intervienen en el acto de comunicación²²¹.

8.2.1. *Los elementos del acto de comunicación*

En principio, podemos distinguir cuatro elementos fundamentales: emisor, destinatario, enunciado y contexto.

Con el nombre de *emisor* se designa a la persona que produce intencionalmente una expresión lingüística en un momento dado, ya sea oralmente ya por escrito. El emisor es el hablante que usa la palabra en un momento dado con el fin de emitir un mensaje. Es preciso subrayar que la comunicación tiene un carácter intencional. El discurso humano —lo mismo que otras actividades conscientes y libres— tiene una finalidad o intención. El mismo acto de hablar —y no callar— es ya el resultado de una decisión. El emisor, al hacer uso de la palabra, lo realiza con un fin.

El *destinatario* es la persona o personas a las que el emisor dirige el enunciado y con las que normalmente suele intercambiar su papel en la comunicación de tipo dialogante. No se trata del simple oyente, sino de aquel a quien

²²¹ Cfr. M. V. ESCANDELL, *Introducción a la pragmática*, Anthropos, Barcelona 1993, pp. 30-47.

el emisor dirige su discurso. Puede haber muchas personas que escuchen hablar a alguien, pero no sean aquellos a quienes va dirigida la comunicación. El destinatario no es un elemento puramente pasivo en la comunicación, sino que juega un papel muy importante *interpretando* el enunciado que se le dirige. Mediante el acto de interpretación, el destinatario reconoce la intención del emisor.

El *enunciado* es la expresión lingüística que produce el emisor. Es importante tener en cuenta la distinción entre oración y enunciado. Normalmente se considera que la oración es una unidad abstracta, mientras que el enunciado es la actualización de una oración. Las oraciones son conjuntos ordenados de los signos del lenguaje. Desde un punto de vista pragmático se considera enunciado al acto de enunciar una oración (profiriendo unas palabras o inscribiéndolas).

El último elemento es el *contexto* o *entorno* es decir, la situación desde la que se realiza la enunciación. Existe una amplia discusión sobre lo que debe ser considerado como contexto. Mientras que unos autores consideran que éste se limita a las coordenadas concretas de espacio y tiempo, otros piensan que es tan amplio como todo el mundo. Nosotros entenderemos por contexto el conjunto de conocimientos que resultan relevantes para comprender el significado de los enunciados. De un modo más exacto sería el conjunto de informaciones necesarias, tanto al emisor como al destinatario para interpretar una secuencia verbal con vistas a un fin²²².

Así entendido, el concepto de contexto puede resultar vago, pero como algunos autores han señalado, quizás no sea posible prescindir de esa vaguedad²²³. Se suelen distinguir tres tipos de contexto: el lingüístico, el situacional y el sociocultural²²⁴. El primero está formado por el material lingüístico que precede y sigue a un enunciado. El contexto situacional es el conjunto de datos accesibles a los participantes en una conversación (el papel y la posición del emisor y del destina-

²²² Cfr. M. BERTUCCELLI, *cos'è la pragmatica*, Bompiani, Milano 1993, p. 194.

²²³ Y. BAR-HILLEL, *Aspects of Language*, North-Holland, Amsterdam 1970, p. 80.

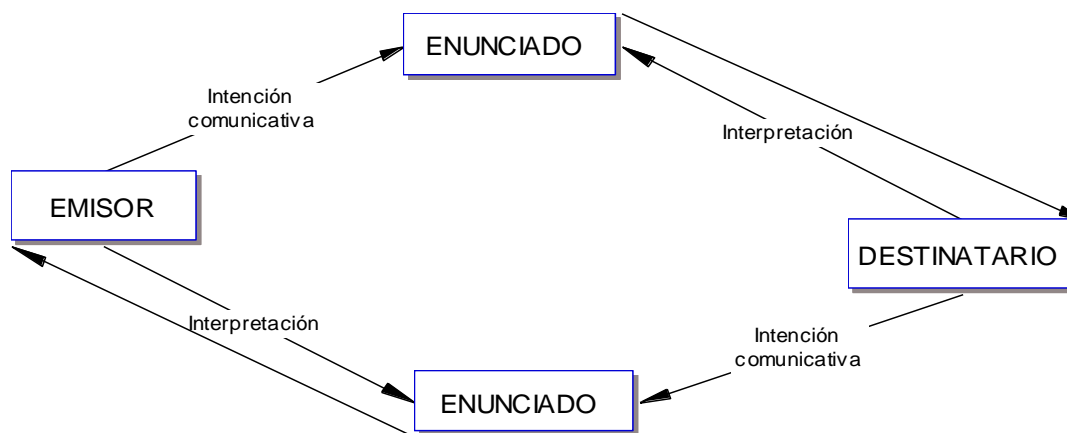
²²⁴ Cfr. G. Reyes, *El abecé de la pragmatica*, Arcos, Madrid 1995, p. 20.

tario, la situación espacial y temporal del acontecimiento comunicativo, etc.). Finalmente, el contexto sociocultural es la configuración de datos que proceden de condicionamientos sociales y culturales sobre el comportamiento verbal y su adecuación a diferentes circunstancias.

Una parte muy importante del contexto es el conjunto de conocimientos, creencias, supuestos, opiniones y sentimientos de un individuo en un momento cualquiera de la interacción verbal. A este conjunto se suele denominar «información pragmática» y se refiere a todo el universo mental de emisor y destinatario. Es corriente sostener la hipótesis del conocimiento mutuo, es decir, que los interlocutores comparten una parcela de información pragmática —pues sin una información previa compartida todo enunciado sería ininterpretable— aunque se reconoce que es muy difícil delimitar con precisión esa parcela.

El contexto es una entidad mudable no sólo de un discurso a otro sino a lo largo del mismo discurso, puesto que las informaciones previas se van ampliando y el conocimiento entre los interlocutores varía. El contexto depende también de los fines que tiene la comunicación. No es lo mismo escuchar a una persona con el fin, por ejemplo, de valorar su conocimiento del idioma, que escucharla con el fin de valorar su inteligencia.

El siguiente cuadro puede ayudar a comprender el acto de comunicación:



8.2.2. La comunicación como proceso dialógico

Tras describir los elementos del acto de comunicación podemos preguntarnos en qué consiste el acto de comunicación lingüística. Para aclararlo veamos los principales modelos y metáforas que se han usado para explicar este fenómeno²²⁵.

El *modelo estándar* es el que entiende el proceso de comunicación como una descodificación por parte del destinatario del mensaje codificado que envía el emisor. Esta concepción de la comunicación —que la entiende como un «canal»— se extendió en los años 30 y 40 por influencia de la psicología conductista. Sin embargo, es un modelo que no hace justicia a la realidad de las cosas. Usar el lenguaje no es tan sólo poner en movimiento fonemas, palabras, estructuras sintácticas y proposiciones. El acto de comunicación humana no consiste simplemente en descodificar un lenguaje. Los ordenadores codifican y descodifican sin inmutarse, pero los seres humanos no. Al usar el lenguaje realizamos inferencias de diversos tipos, gracias a las cuales podemos expresar e interpretar mucho más de lo que está en las palabras. Al usar un lenguaje activamos, además, una serie de conocimientos que las palabras evocan y no necesitan hacer explícitos. Además, este modelo no tiene para nada en cuenta al destinatario, que sería una pura «máquina de descodificar» pasiva y muda.

La pragmática ha destacado sobre todo que no basta conocer los significados literales de las palabras que se usan sino que es preciso conocer la intención comunicativa del hablante. Se ha avanzado así a un modelo que tiene más en cuenta las intenciones del hablante. Muchos autores han destacado la existencia de un *feedback* o retroalimentación producido por la respuesta del destinatario. Se trata de un modelo *interactivo*, que podría expresarse metafóricamente como modelo de la partida de tenis, en el que el mensaje es desarrollado alternativamente por las partes intervinientes. Este modelo está en el trasfondo de la pragmática de la comunicación y de la teoría de los actos del lenguaje.

²²⁵ Cfr. B. ZANI – P. SELLENI, <<La comunicazione interpersonale: principali approcci teorici>>, en B. ZANI – P. SELLENI – D. DAVID (eds.), *La comunicazione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, pp. 17-50.

El defecto principal de este modelo es que aún presenta de modo demasiado estático la comunicación y no acentúa de modo suficiente el papel del destinatario, al cual se dirige el mensaje. Hay que avanzar hacia un *modelo circular, dialógico*. El destinatario no se comporta como un receptor pasivo del mensaje sino que lo interpreta. Además, se ha destacado que hace falta algún gesto del destinatario para que el emisor comprenda que su mensaje ha sido recibido. La comunicación no es sólo un proceso de transferencia de información que utiliza el lenguaje como herramienta sino un proceso constructivo en el que ambos interlocutores están implicados y que se desarrolla en el tiempo.

Este modelo dialógico insiste además en que los interlocutores son al mismo tiempo (y no en momentos diversos) emisor y destinatario. La comunicación humana es un proceso de modo que resulta muy difícil distinguir un acto de comunicación del que le precede. En este proceso los sujetos crean una relación interactuando uno en el otro y contribuyen a realizar conjuntamente un proyecto comunicativo común.

8.3. LOS ACTOS DE HABLA

Como ya se ha explicado, fue Wittgenstein quien puso de relieve en sus últimos escritos la importancia del uso en la comprensión del significado. También Peirce había incidido en esta cuestión²²⁶. Sin embargo, el desarrollo de esta teoría se debe principalmente al filósofo de Oxford J. L. Austin y al norteamericano J. Searle, que extendió y continuó la teoría de Austin.

8.3.1. *Los actos de habla según Austin*

8.3.1.1. La distinción entre realizativos y constatativos

²²⁶ Cfr. Ch. S. PIERCE, *Collected Papers*, 5, 5.546 s.

La intuición central de Austin es que el lenguaje que usamos no es puramente descriptivo. Describir es una de las funciones que puede realizar un enunciado, pero no la única²²⁷. Si nos fijamos en oraciones como

(2)Le pido disculpas

(3)Juan, yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo

(4)Te apuesto veinte duros a que lloverá mañana advertimos inmediatamente que no puede decirse que sean verdaderas o falsas, no pueden evaluarse de acuerdo con la correspondencia o no con la realidad. Para el positivismo lógico de los años 30 expresiones como éstas carecían de significado.

Austin subraya la diferencia que existe entre los enunciados constatativos, los cuales describen estados de cosas y pueden ser verdaderos o falsos y este otro tipo de enunciados a los que denominó «realizativos» o «performativos». La fórmula «yo te bautizo» no es una afirmación sobre el mundo del tipo «estoy escribiendo el capítulo octavo» sino que hace una acción: bautizar.

El filósofo de Oxford advirtió que los enunciados realizativos se caracterizan por ser oraciones declarativas que van en primera persona del singular. Son expresiones con sentido aunque no son verdaderas ni falsas sino, simplemente, adecuadas o inadecuadas. Las lenguas poseen miles de verbos que cumplen la función de realizativos explícitos, es decir, que nombran la acción que se hace precisamente cuando se la nombra y solamente mediante la palabra: «Juro», «prometo», «declaro», «niego», «pido», «ordeno», «bautizo», etc.

Al emitir estos enunciados, el hablante no está meramente registrando un estado de cosas, transmitiendo una información o describiendo una acción: la está haciendo. Es cierto que el enunciado puede, de hecho, informar a otra persona de

²²⁷ Esta teoría es expuesta en J. L. AUSTIN, <<Emisiones realizativas>>, en *Ensayos filosóficos*, Revista de Occidente, Madrid 1975, pp. 217-231.

cuál es la acción que se está llevando a cabo, pero ésta es sólo una consecuencia secundaria.

Los enunciados realizativos se usan para llevar a cabo diferentes tipos de acciones, uno de cuyos episodios principales es precisamente pronunciar determinadas palabras. Como expresa el título de uno de los libros más conocidos de Austin, en estos casos se están «haciendo cosas con palabras». Es su carácter de acción y no de descripción lo que les hace peculiares.

Ahora bien, los realizativos tienen que cumplir unas *condiciones especiales de emisión*: «las palabras tienen que decirse en las circunstancias apropiadas»²²⁸. Por ejemplo, cuando alguien dice «le pido disculpas» se espera que quiera disculparse realmente; en caso contrario, el enunciado no sería sincero. Austin denominó «infortunio» a estos casos de enunciados en los que se violan las condiciones. Los realizativos no pueden ser verdaderos o falsos, pero sí pueden «salir mal»: si salen bien, el acto será afortunado y si salen mal, infortunado. En *Cómo hacer cosas con palabras* —donde se recoge el curso que este autor impartió en la Universidad de Harvard en 1955— desarrolló una teoría de los infortunios donde se incluyen desaciertos, abusos, malas apelaciones, malas ejecuciones, actos insinceros, incumplimientos, etc.²²⁹ El infortunio procede no de la mala correspondencia entre el lenguaje y la verdad, sino de una insatisfacción: la falta de coincidencia entre lo que el enunciado dice que hace y lo que en realidad hace. *El realizativo hace lo que dice siempre y cuando lo use quien debe, como se debe, donde se debe, cuando se debe y con quien se debe.*

El mismo autor, sin embargo, al reflexionar sobre la diferencia constatativo-realizativo, percibió que la realidad de las cosas no era tan simple como en un principio había supuesto. En efecto, no siempre los supuestos de Austin se cumplen.

²²⁸ J. L. AUSTIN, >>Emisiones realizativas>>, en *Ensayos filosóficos*, pp. 219 s.

²²⁹ Cfr. J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona 1981.

Hay realizativos que no aparecen en primera persona del singular. Por ejemplo, los enunciados

(5) Se advierte a los pasajeros que...

(6) Por la presente, el ministerio le concede la autorización que usted solicitó a...

no están en primera persona y sin embargo, estas expresiones parecen tan realizativas como

(7) Advierto a los pasajeros que...

(8) Por la presente le autorizo a...

Además, gran número de expresiones en primera persona del singular no dan lugar a realizativos. Incluso verbos típicamente realizativos como «llamar» o «dar el nombre» tienen usos descriptivos. Así resulta descriptiva

(9) Llamo «inflación» al exceso de dinero en pos de bienes en casos

Por otra parte, no todos los actos tienen su verbo realizativo correspondiente. Por ejemplo, para disculparse se dice «me disculpo» pero para insultar no se dice «te insulto».

Finalmente, muchos actos se realizan sin que para ello sea necesaria la utilización del predicado realizativo correspondiente. Por ejemplo, las acciones de (10) pueden equivaler a (11), pero en ellas no hay realizativo explícito

(10) a. ¡Gire!

b. Yo giraría

c. Usted giró demasiado rápidamente

(11) a. Le ordeno que gire

- b. Le aconsejo que gire
- c. Le acuso de haber girado demasiado deprisa

Una solución sería sugerir que realmente no hay diferencia entre realizativos y constatativos. Los enunciados de (10) serían realizativos implícitos. Entonces una emisión realizativa sería toda expresión «reducible, expandible o analizable de tal modo que se obtuviera una forma en primera persona del singular del presente de indicativo en voz activa»²³⁰. Esto es lo que se denomina «hipótesis realizativa». Ahora bien, el propio Austin reconoce que esta equiparación se presta a errores.

8.3.1.2. Los elementos del acto lingüístico

Como vemos, la distinción realizativo-constatativo parece tambalearse. En su lugar, Austin consideró que los actos lingüísticos estaban compuestos de tres elementos que denominó locutivo, ilocutivo y perlocutivo.

El *acto locutivo* es el que realizamos por el hecho de «decir algo». Este acto comprende tres tipos de actos diferentes: emisión de sonidos (acto fónico), emisión de palabras, es decir, de secuencias de sonidos pertenecientes al léxico de una lengua (acto fático) y emisión de tales secuencias con un sentido y una referencia más o menos definida, es decir, con un significado (acto rético).

El *acto ilocutivo* es el que se *realiza al* decir algo. Hay que determinar de qué manera usamos el enunciado (aconsejar, sugerir, ordenar, prometer...).

Finalmente, el *acto perlocutivo* es el que se realizador haber dicho algo. Se refiere a los efectos producidos. «Ordenar, prometer, advertir, amenazar» son ejemplos de actos ilocutivos mientras que «persuadir, molestar, disuadir» son perlocutivos.

Este esquema presenta la concepción austiniana del acto lingüístico:

²³⁰ J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 105.

DECIR ALGO

ACTO LOCUTIVO

Acto fónico

Acto fático

Acto rético

ACTO ILOCUTIVO

ACTO PERLOCUTIVO

Los tres actos se realizan a la vez y simultáneamente: *cuando decimos algo, lo decimos en un determinado sentido y producimos unos determinados efectos*. El acto por el que se produce significado es locutivo; la fuerza proviene del ilocutivo y los efectos del perlocutivo. Se trata, pues, de una triple consideración del mismo acto.

El reconocimiento de que todo acto locutivo va acompañado de actos ilocutivos y perlocutivos ayuda a explicar que incluso los enunciados menos claramente realizativos tengan propiedades que les *acercan* a las acciones.

8.3.2. *La extensión de la teoría de los actos de habla: J. Searle*

8.3.2.1. La noción de acto de habla

John Searle, filósofo norteamericano que estudió en Oxford con Austin, ha extendido y continuado esta línea de investigación. Searle sostiene con Austin que el uso del lenguaje es un tipo particular de acción por lo que la teoría del lenguaje formaría parte de una teoría general de la acción. Además subraya que toda actividad lingüística es altamente convencional, en el sentido de que está controlada por reglas: «Hablar un lenguaje es participar en una forma de conducta gobernada

por reglas. Dicho más brevemente: hablar consiste en realizar actos conforme a reglas»²³¹.

La noción central de Searle es la de «acto de habla». Este es la unidad mínima y básica de comunicación lingüística. Un acto de habla es la *emisión de una oración hecha en las condiciones apropiadas*. «Hablar un lenguaje —explica— consiste en realizar actos de habla, actos tales como hacer enunciados, dar órdenes, plantear preguntas, hacer promesas, etc., y más abstractamente, actos tales como referir o predicar, y, en segundo lugar, que esos actos son en general posibles gracias a, y se realizan con, ciertas reglas para el uso de los elementos lingüísticos»²³².

Con el fin de destacar la base proposicional del significado como acto lingüístico, Searle corrige la tripartición austiniana del acto lingüístico. Searle distingue entre el acto de emitir palabras, morfemas u oraciones (acto de emisión) y el acto de atribuir a esas palabras una referencia y predicación (acto proposicional). Estos dos actos corresponden al acto locutivo de Austin. Admite además el acto ilocutivo y el acto perlocutivo, aunque este último no es analizado posteriormente por el autor. En el cuadro se puede apreciar la relación entre la concepción de acto de habla de Austin y de Searle:

| | |
|--|---|
| <p>J. L. AUSTIN</p> <p>Acto fónico</p> <p>Acto fático</p> <p>Acto rético</p> | <p>J. SEARLE</p> <p>ACTO</p> <p>EXPRESIVO</p> <p>Acto de referencia</p> <p>ACTO</p> |
|--|---|

²³¹ J. R. SEARLE, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid 1980, p. 31.

²³² J. R. SEARLE, *Actos de habla*, pp. 25 s.

| | |
|--|---|
| <p>ACTO</p> <p>ILOCUTIVO</p> <p>ACTO PERLOCUTIVO</p> | <p>PROPOSICIONAL Acto de predicación</p> <p>ACTO</p> <p>ILOCUTIVO</p> <p>ACTO PERLOCUTIVO</p> |
|--|---|

El significado de una oración se fija —según Searle— examinando dos puntos: el indicador proposicional y el indicador de fuerza ilocutiva. Así, el significado de las oraciones

(12) Juan fuma habitualmente

(13) ¿Fuma Juan habitualmente?

(14) ¡Juan fuma habitualmente!

(15) ¡Ojalá Juan fumara habitualmente!

se establece atendiendo al indicador proposicional, es decir, al contenido de lo expresado por la proposición —que en los ejemplos anteriores es el mismo— y a los indicadores de fuerza ilocutiva, los cuales muestran el sentido en el que debe interpretarse una proposición y, en definitiva, cuál es el acto ilocutivo que está *realizando* el hablante. Entre estos indicadores pueden señalarse la curva de entonación, el énfasis prosódico, el orden de las palabras y los predicados realizativos.

Searle da importancia especial al acto ilocutivo, es decir, a lo que el hablante hace al utilizar la preferencia. Los hablantes de una lengua pueden realizar gran cantidad de actos diferentes mediante el uso de preferencias: enunciar o afirmar un hecho, prometer, suplicar, preguntar, ordenar, etc. Searle subraya la variedad y heterogeneidad de acciones que se pueden hacer mediante el lenguaje, aunque no piensa como Wittgenstein que sean innumerables y admite una taxonomía.

Es característico de la teoría de Searle la vinculación que establece entre fuerza ilocutiva y forma lingüística de la oración. Ello implica, por ejemplo, que hay una relación sistemática entre la forma lingüística imperativo y el acto de habla pregunta o entre oración interrogativa y pregunta. La consecuencia de ello es que se desdibuja, de hecho, la frontera entre semántica y pragmática; o, mejor dicho, la de incluir buena parte de lo que consideramos pragmático en el campo de la semántica.

8.3.2.2. Condiciones de adecuación de los actos ilocutivos

Searle intentó definir de forma sistemática y estructurada las condiciones que han de cumplir los que pretenden hacer actos ilocutivos. Las condiciones son de cuatro tipos:

1.º *Condiciones de contenido proposicional*: se refieren a las características significativas de la proposición empleada para llevar a cabo el acto de habla. Si se trata de advertir a alguien, el contenido proposicional debe basarse en un acontecimiento o estado futuro; en cambio, para dar gracias, el contenido proposicional debe referirse a un acto pasado hecho por el oyente.

2.º *Condiciones preparatorias*: son aquellas que deben darse para que tenga sentido realizar al acto ilocutivo. Por ejemplo, al ordenar que alguien preste atención, es preciso tener sobre esa persona algún tipo de autoridad y es necesario que no estuviera prestando atención a nada.

3.º *Condiciones de sinceridad*: estas condiciones se centran en el estado psicológico del hablante y expresan lo que el hablante siente, o debe sentir, al realizar el acto ilocutivo.

4.º *Condiciones esenciales*: son aquellas que caracterizan tipológicamente el acto realizado. O, dicho de otro modo, la emisión de cierto contenido proposicional en las condiciones adecuadas, tal y como aparecen expresadas por los otros tipos de regla, cuenta como la realización del acto que se ha pretendido llevar a cabo.

Searle ofrece con esto el primer gran intento de elaborar un esquema válido y eficaz que permite realizar una selección relevante de entre aquellos que integran una situación comunicativa.

Podemos fijarnos en un ejemplo concreto: la caracterización del acto ilocutivo de prometer²³³.

Contenido proposicional: El emisor expresa una promesa, la cual es un acto futuro de quien realiza una promesa.

Condiciones preparatorias: 1) que lo prometido sea algo deseado por la persona a quien se promete (en caso contrario sería una amenaza) o que considera de interés; 2) que quien realiza la promesa no tenga que realizar de todos modos necesariamente lo prometido.

Condición de sinceridad: que el emisor se cree una obligación hacia su acción futura. Ha de haber intención de *realizar* lo prometido.

Condición esencial: el emisor tiene la intención de que la promesa le coloque bajo la obligación de cumplirla. Si no se da la intención, no hay promesa.

Cuando las condiciones estipuladas no se cumplen en alguno de los aspectos, el resultado es también un cierto tipo de infortunio, que varía en su naturaleza y consecuencias de acuerdo con cuál sea la regla infringida.

8.3.2.3. Taxonomía de los actos ilocutivos

Searle propone una taxonomía de los actos ilocutivos, con el fin de distinguir unos de otros²³⁴. Para evitar lo que denomina «falacia del verbo realizativo» —es decir, la identificación de actos ilocutivos con verbos realizativos— propone una clasificación que no apela al contenido semántico de los verbos realizativos. Según Searle, las fuerzas ilocutivas pertenecen al lenguaje, mientras que los verbos realizativos pertenecen a las lenguas. Una clasificación con pretensiones de validez ha de ser general o universal, es decir, válida para todas las lenguas, al margen de

²³³ Cfr. J. R. SEARLE, *¿Qué es un acto de habla?*, en L. L. VALDÉS

17. ²³⁴ Cfr. J. R. SEARLE, *Una taxonomía de los actos de habla ilocucionarios*, en L. M. VALDÉS (ed), *La búsqueda del significado*, pp. 449-476.

sus sistemas de verbos realizativos; ha de partir, pues, del análisis del concepto de «acto ilocutivo» y describir el conjunto de criterios que identifican las diferentes fuerzas ilocutivas de forma independiente a como se encuentren lexicalizadas en una u otra lengua.

Searle ofrece hasta doce criterios de clasificación. Los más importantes son tres:

1.º *Intencionalidad*. Con ello se alude al propósito que se tiene al realizar el acto ilocutivo. Así, «ordenar» y «rogar» pretenderían conseguir del oyente una determinada conducta, aunque con reglas distintas de juego y «describir una cosa» tendría como finalidad representarla.

2.º *Correspondencia entre lenguaje y mundo*. Los actos de habla se pueden distinguir por la dirección de ajuste que estipulan entre el mundo y el lenguaje. Existen tres posibilidades: *a)* Dirección palabra-a-mundo: muestra una cierta isomorfía lenguaje-realidad; *b)* Dirección mundo-a-palabra: pretendemos que la realidad (en un futuro) coincida con nuestras palabras (por ejemplo, expresión de deseos o peticiones); *c)* Dirección neutra: señala que no existe ninguna relación entre lenguaje y mundo (por ejemplo, los saludos).

3.º *Condiciones de sinceridad*. Se refiere al estado psicológico que el acto ilocutivo, si es sincero, revela. A las afirmaciones les corresponden creencias, a las promesas o amenazas, las intenciones de realizar acciones futuras, a las peticiones o mandatos, los deseos, etc.

De acuerdo con este conjunto de criterios, J. Searle clasificó los actos ilocutivos en representativos, directivos, compromisorios, explicativos y declarativos. De forma gráfica se pueden caracterizar tal como se indica en el cuadro de la página siguiente²³⁵:

8.3.2.4. El problema de los actos de habla indirectos

²³⁵ Cuadro tomado de V. MUÑIZ, *Introducción*, I, p. 158.

El caso más simple de significado es aquel en el que el emisor pronuncia una oración y con ella quiere decir exactamente lo que dice. Ahora bien, hay muchos usos en los que el hablante quiere decir algo ligeramente distinto de lo que realmen-

Clasificación de los actos ilocutivos según J. Searle

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

te expresa: estos usos reciben el nombre de «actos de habla indirectos». Estos actos se realizan mediante actos ilocutivos directos y se distinguen de éstos precisamente porque *su fuerza ilocutiva no se corresponde exactamente con la que se supone a la expresión por su forma gramatical*. Fijémonos en

(16) ¿Podrías hacerme este favor?

(17) Me gustaría que hicieras esto

(16) es una interrogativa y (17) una asertiva; sin embargo, en la mayor parte de los contextos, su emisión no realizará respectivamente los actos ilocutivos de pregunta o de mera expresión de un deseo: en ambos casos es normal que se interpreten como peticiones. Estamos, pues, ante un enunciado que realiza un acto ilocutivo diferente del que su forma lingüística haría prever.

La existencia de actos ilocutivos indirectos constituye un serio problema para la teoría de Searle, ya que debilita uno de sus presupuestos fundamentales: el de la existencia de una relación constante entre forma gramatical y acto ilocutivo.

¿Cómo es posible que se realicen actos de habla indirectos? O, como interroga Searle, «¿cómo es posible que el hablante diga una cosa y la quiera decir, pero también quiera decir algo más?».

La respuesta de Searle será que el hablante comunica al oyente más de lo que dice basándose en información de fondo compartida. Aquí se apunta a lo que se denomina teoría intencional del significado: el auditorio entiende que el hablante está realizando un acto de habla indirecto porque capta la intención de éste al realizarlo y su intención secundaria de que el oyente reconozca que está utilizando estos actos de habla indirectos. Esta teoría será desarrollada por H. P. Grice.

8.4. SIGNIFICADO E INTENCIÓN

Para comunicarse no es suficiente con transmitir un contenido semántico. Es preciso que el interlocutor reconozca nuestra intención. Entender lo que otro dice es reconocerle una intención, y esto es mucho más que reconocer el significado de sus palabras.

El estudio de la relación entre significado e intención es el núcleo de la obra de H. P. Grice, quien ha establecido los principios de la concepción pragmática más

extendida en la actualidad²³⁶. Su tesis principal es que lo que una oración significa (convencionalmente) depende de lo que los hablantes quieren decir (intencionalmente) cuando la utilizan. Se ha denominado a esta tesis «concepción pragmática del significado».

Grice distingue entre *significado de la oración* y *significado del hablante* y otorga a este último un valor decisivo. Esta distinción se clarifica si consideramos el ejemplo ya mencionado de la mujer que pregunta al marido «¿sabes qué hora es?». La oración tiene un significado concreto —se pregunta por la hora— que difiere sin embargo del significado del hablante, el cual está expresando mediante esa oración su deseo de irse a casa. Grice destaca que *el hablante, al proferir una emisión, intenta comunicar algo y, a la vez, intenta que su intención comunicativa sea reconocida por el destinatario*. Es más, son las intenciones que el hablante tiene las que determinan que escoja una determinada preferencia lingüística.

La definición de significado que propone Grice es la siguiente:

«Un locutor, *L*, en una ocasión particular, significa no naturalmente algo al utilizar *x* si y solo si, al utilizar *x*

- (1) *L* tiene intención de producir en el destinatario *A* un cierto efecto *E*
- (2) *L* tiene la intención de que *A* reconozca que *L* tiene la intención (1)
- (3) *L* tiene la intención de que *E* resulte (al menos en parte) del hecho de que *A* reconozca que *L* tiene la intención (1)»²³⁷

Grice pone el acento en el efecto que produce en el destinatario. Éste puede ser de dos tipos: cambio de creencias y realización de acciones. El cambio de creencias

²³⁶ Los ensayos principales de Grice están recogidos en *Studies in the Way of Words*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) 1989. Sobre Grice puede verse R. E., GRANDY – R. WARNER (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*, Clarendon Press, Oxford 1986 y A. AVRAMIDES, *Meaning and Mind, An Examination of a Gricean Account of Language*, MIT Press, Cambridge (mass.) 1989.

²³⁷ . Cfr. H. P. Grice, *Studies*, p. 94.

en el destinatario es suscitado por medio del discurso declarativo o preferencias exhibitivas. La realización de una acción determinada se *realiza* mediante el imperativo e interrogativo o preferencias protrépticas.

Revisando y completando estas tesis, Grice hablará de tres niveles de significado. El primer nivel es el *significado oracional*, el cual es determinado por los componentes lingüísticos explícitos. El *significado enunciativo* consiste en el complemento de informaciones lingüísticas con los datos contextuales que identifican al hablante y lo localizan en espacio y tiempo. Finalmente, el *significado del hablante* es el resultado de un proceso inferencial fundado en los conocimientos ulteriores disponibles en el contexto de la enunciación.

Un ejemplo puede ayudar a aclarar la tesis de Grice. Supongamos que un marido, al volver a su casa del trabajo se encuentra que su mujer está haciendo gimnasia sin ocuparse de preparar la cena y prorrumpe en un grito desesperado: «¡Tengo hambre!». Es claro que, en este contexto, la exclamación puede tener diversos significados, desde «deja de hacer gimnasia y prepara la cena» a «estoy harto de comida enlatada». El significado de la oración es el que tienen las palabras independientemente del contexto. En este caso, «tengo hambre» significa que un individuo padece un estado físico de hambre. El nivel intermedio de significado es el significado del enunciado, en el que se tiene en cuenta al hablante concreto. Siguiendo el ejemplo, sería «el hablante x tiene hambre en el momento x y lugar z». Finalmente, el significado del hablante es aquel que quiere transmitir el hablante y depende de su intención (el hablante desea comer o el hablante desea que su mujer deje de hacer gimnasia, etc.).

El análisis de Grice no está exento de problemas y depende en gran parte de las tesis lógicas y epistemológicas que sostiene este autor. Una crítica bastante común se dirige al examen de las características que propone Grice. Autores como Strawson o Searle han notado que no son suficientes²³⁸. Por eso en diversos

²³⁸ Cfr. P. F. STRAWSON, <<Intention and Convention in Speech-Acts>>, en *Philosophical review* 63 (1964) 439-460; R. SEARLE, *Actos de habla*, pp. 52-58.

estudios se ha intentado enmendar el modelo añadiendo algunas condiciones. El punto más débil de Grice está, sin embargo, en su carácter reduccionista, por lo que debe enfrentarse a los problemas característicos de estas reducciones. Grice hace depender el significado en último término de la intención del hablante, reduciendo la semántica a pragmática. Ahora bien, no basta con el uso que hacemos de las palabras, con la intención con que las usamos para explicar su significado. «Más bien, las usamos como las usamos, y podemos poner en su utilización las intenciones que ponemos porque significan lo que significan»²³⁹.

El acierto indudable del autor reside en el hecho de acentuar la importancia del elemento intencional en la comprensión del significado. Es cierto que el significado depende en parte de nuestra intención, pero no por completo. Como subraya Bustos, «bajo una interpretación no radical, la teoría del significado de H. P. Grice se puede considerar como una teoría sobre el modo en que los hablantes de una lengua utilizan expresiones con un significado convencional o sistémico para transmitir información que no está contenida en este significado o que lo modifica sustancialmente»²⁴⁰. Su teoría tendría valor no como teoría del significado abstracto o convencional de un lenguaje sino como teoría del significado en la comunicación, que atiende a los aspectos dinámicos de interacción comunicativa y no a los estáticos de la lengua. El principal acierto de toda la tradición pragmática es que subraya que el lenguaje es una actividad social y que el significado no es una entidad abstracta que exista de modo independiente del lenguaje.

8.5. LA DEPENDENCIA CONTEXTUAL DEL SIGNIFICADO

Si bien ninguna expresión es completamente independiente de su contexto pragmático, hay ocasiones en las que ese contexto es el fenómeno fundamental para ser comunicativo. Esto sucede con las expresiones indicadoras o deícticas.

²³⁹ J. HIERRO, *Principios de filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid 1989, p. 349. Llevada al extremo, la tesis de Grice conduciría a un subjetivismo que haría imposible la comunicación (cfr. V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona 1976, p. 83).

²⁴⁰ E. Bustos, *Filosofía contemporánea del lenguaje II (Pragmática filosófica)*, UNED, Madrid 1992, p. 83.

Uno de los modos más claros en los que el contexto contribuye a determinar el significado de un enunciado es la asignación de un referente a las expresiones deícticas. El término «deíctico» proviene de la palabra griega que significa «señalar» o «indicar». En ocasiones se habla también de expresiones «indicadoras» o «indéxicas». Vamos a detenernos en su estudio. Si nos fijamos en estas oraciones

(18)Esta salsa está muy sosa

(19)Tengo hambre

(20)Tenía miedo

(21)Vuelvo dentro de una hora

(22)Ven aquí

resulta patente la dependencia contextual de su significado. Cuando carecemos de la información contextual, cualquiera de las oraciones mencionadas se convierte en ininteligible. En un clásico escrito de 1954, Bar-Hillel subrayaba que la deíxis es una propiedad inherente del lenguaje natural y apuntaba a que más del 90% de las oraciones declarativas que usamos son deícticas²⁴¹.

Los lingüistas se han esforzado por clasificar las expresiones deícticas y han establecido cinco categorías principales: la deíxis de persona, de tiempo, espacial, textual y social²⁴².

²⁴¹ Y. BAR –HILLEL, <<Expresiones indicadoras>> en T. M. SIMPSON (ed.), *Semántica filosófica, problemas y discusiones*, Siglo XXI, Madrid 1973, pp. 95-118. Este artículo, publicado originalmente en 1954 por «Mind», suele considerarse como uno de los primeros escritos sobre pragmática.

²⁴² Cfr. S. C. LEVINSON, *Pragmática*, Teide, Barcelona 1989, pp. 47-87. En castellano contamos con J. L. CIFUENTES MONRUBIA, *Lengua y espacio. Introducción al problema de la deíxis en español*, Univ. de Alicante, Alicante 1989; J. A. VICENTE MATEU, *La deíxis. Egocentrismo y subjetividad en el lenguaje*, Universidad de Murcia, Murcia 1994.

Las tres primeras abarcan las expresiones cuya interpretación requiere el conocimiento de la identidad de los participantes, de su situación en el espacio y en el tiempo. Por *deíxis de la persona* se entiende el conjunto de deícticos que expresan la referencia a los papeles de los participantes en el acto comunicativo. Forman parte de este grupo los pronombres personales en todas sus formas, los adjetivos y pronombres posesivos y la morfología verbal. La *deíxis espacial* comprende las expresiones cuya interpretación requiere la referencia a las coordenadas espaciales de la enunciación. Forman parte los adverbios de lugar como «aquí», «allí», los verbos deícticos de movimiento como «ir», «venir» y adjetivos y pronombres demostrativos como «esto» o «aquello». La *deíxis temporal* comprende expresiones cuya interpretación requiere la referencia a las coordenadas temporales del evento comunicativo. Forman parte de ella los adverbios de tiempo, adjetivos deícticos (como «lejano», «próximo», etc., seguidos de expresiones temporales) y los tiempos de la flexión verbal en su uso deíctico. La *deíxis del discurso* o deíxis textual es aquella forma de deíxis con la que el hablante hace, en el discurso, referencia al mismo discurso, especialmente a partes del discurso. Se expresa en las fórmulas anafóricas y catafóricas («aquí», «más arriba», «en el primer capítulo») y tiene la función de orientar al destinatario en el desarrollo del texto. Un tipo distinto de deíxis es aquella que comprende los elementos que dependen del tipo de relación social que existe entre el emisor y el destinatario. Se trata en este caso de *deíxis social* y se expresa en los pronombres de cortesía («usted», «su») y en el tratamiento honorífico presente en muchas lenguas.

La atención a los deícticos ya está presente en la obra de Peirce, quien distinguió tres tipos de signos: los iconos (no arbitrarios), los índices (mantienen una correspondencia de hecho con su objeto) y los símbolos (signos que tienen una relación convencional con su objeto). Los signos-índice se caracterizan por establecer una relación de hecho entre el signo y su objeto. En cuanto signo, su significado no es puramente contextual, pero en cuanto que su función es indicativa, el contexto resulta esencial para determinar el referente de estas expresiones. Peirce advierte que un signo-índice es un sustituto del acto de señalización. Así, el símbolo «éste» es un sustituto del dedo índice en un acto de señalización; su referente es

determinado por la relación que existe de hecho entre algún objeto y el signo que es expresado o escrito por el hablante.

El interés filosófico por la deíxis fue reavivado por B. Russell, quien pensó que todos los deícticos podrían reducir a expresiones que contuvieran la palabra «esto», la cual se referiría en último término a una experiencia subjetiva. Así, el pronombre «yo» se interpretaría como «la persona que está experimentando esto» y «ahora» se interpretaría como «lo que es copresente con esto». Un grave problema de esta posición es que, como los datos de los sentidos de un individuo son inaccesibles a otros, parece que la conclusión ha de ser la privacidad lingüística: el significado de las expresiones sería conocido sólo por el hablante.

El esfuerzo por reducir los deícticos a unas expresiones primordiales está ligado estrechamente con el intento de formalizarlos lógicamente. A este propósito se han propuesto diversas formas de lograr referirse a los contextos de expresión acudiendo a índices pragmáticos, coordenadas o puntos de referencia para hablantes, tiempos de expresión, lugares de expresión y otras variables. Destacan en este sentido los esfuerzos de R. Montague y D. Lewis.

Finalmente, se ha suscitado también el interés por la referencia deíctica. A partir de análisis como los de Searle se insiste en que la referencia es un tipo particular de acción. Los deícticos habrían de ser considerados como sustitutos de un gesto. Lo que todos los autores ponen de relieve es que el contexto del uso es el que nos dice cómo debemos entenderlos. Si es cierto que es necesario conocer el contexto incluso en oraciones como «la tierra es redonda», esto es más necesario cuando la oración contiene deícticos.

BIBLIOGRAFÍA

BERTUCCELLI, M., *Che cos'è la pragmatica*, Bompiani, Milano 1993.

ESCANDELL, M. V., *Introducción a la pragmatica*, Anthropos, Barcelona 1993.

LEECH, G., *Principles of Pragmatics*, Longman, London 1983.

LEVINSON, S. C., *Pragmática*, Teide, Barcelona 1989, pp. 47-87.

MEY, J. L., *Pragmatics. An Introduction*, Blackwell, Oxford 1994.

REYES, G., *La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje*, Montesinos, Barcelona 1990.

9. LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

Nos ocupamos en este tema de estudiar aquellos aspectos del lenguaje más ligados a la comunicación humana; es lo que se puede denominar «pragmática de la comunicación». Con este fin vamos a abordar primero la multiplicidad de formas que tiene el discurso humano. Después nos detendremos en el análisis de la conversación para, finalmente, fijarnos en el lenguaje como forma de interacción social.

9.1. EL USO DEL LENGUAJE EN LA COMUNICACIÓN HUMANA. LAS FUNCIONES DEL LENGUAJE

El ser humano —a diferencia del reino animal— ha desarrollado un complejo sistema de comunicación. Aunque es cierto que los animales transmiten señales informativas, éstas se limitan a situaciones y condiciones específicas (señales para comida, aviso de depredadores, etc.) y son poco flexibles. Se trata de un sistema cerrado, a diferencia de la comunicación humana, la cual *trasciende el esquema estímulo-respuesta y es un sistema abierto*, en el que se combinan libremente los símbolos. «*Cualquier cosa puede decirse y, en consecuencia, escribirse sobre cualquier cosa*», advierte Steiner. A diferencia de otras actividades humanas, el lenguaje tiene una potencialidad ilimitada. «Sólo el lenguaje no conoce finalidad conceptual o proyectiva. Somos libres para decir cualquier cosa, sobre todo o sobre nada. Ningún imperativo gramatical profundo, si es que puede demostrarse que exista alguno, abroga la anárquica ubicuidad del discurso posible»²⁴³.

Ciertamente, la comunicación humana no tiene un carácter exclusivamente lingüístico. Es conocido cómo determinadas culturas usan el silbo o el tambor para transmitir mensajes. Aparte de estas codificaciones, la antropología se ha interesado también por otros sistemas de comunicación no verbal. Los más sobresalientes son el lenguaje proxémico (relación de espacio físico y acción humana: proximidad

²⁴³ G. STEINER, *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1991, p. 72.

corporal de interlocutores, códigos táctiles, visuales u olfativos, tono de voz, etc.), el cinésico (uso y movimiento del cuerpo en la comunicación), el gestual, el objetual y la presentación personal del yo o máscara (vestido, peinado, adorno, etc.). Se ha estimado que en una conversación entre dos interlocutores sólo el 35% del mensaje se realiza en palabras, mientras que el 65% restante es comunicación no verbal. Ahora bien, el modo de comunicación más completo de que el hombre dispone es el lenguaje articulado. «El lenguaje es el único sistema total de comunicación, que nos permite expresar y transmitir todo lo que podemos pensar. Los sistemas de comunicación independientes del lenguaje son todos sistemas parciales»²⁴⁴.

La pragmática parte del supuesto de que la comunicación es la *función primaria* del lenguaje y, a partir de ahí, intenta especificar las *sub-funciones* principales que éste cumple. La discusión sobre las funciones del lenguaje cuenta con una larga tradición filosófica. En el interior de la filosofía clásica se distinguían tres funciones. La primera función es la representativa, que corresponde al aspecto lógico del lenguaje. Un segundo aspecto sería el afectivo o emocional, en el que el lenguaje es usado para expresar los afectos, pasiones y sentimientos. Finalmente, estaría el aspecto activo o existencial del lenguaje, por el que se expresan las voliciones. Tomás de Aquino destaca estas tres funciones del lenguaje y las pone en relación con los tres modos gramaticales del verbo: al modo indicativo le corresponde la función enunciativa, al optativo (que corresponde habitualmente al subjuntivo castellano), la expresiva o afectiva y al imperativo, la voluntativa o activa²⁴⁵.

Esta división fue retomada por un autor de la escuela lingüística de Praga, Karl Bühler, quien establece la existencia de tres funciones principales del lenguaje: la representativa, la directiva y la expresiva²⁴⁶. Otro lingüista, R. Jakobson, profundizó en la tripartición de Bühler y añadió la función fática (comunicación mediante frases hechas y fórmulas ritualizadas), función poética (uso del lenguaje

²⁴⁴ J. MOSTERÍN, *Teoría de la escritura*, Icaria, Barcelona 1993, p. 15.

²⁴⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 76, a. 1.

²⁴⁶ Cfr. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1961², pp. 51-54

desde el punto de vista del estilo, sonoridad, etc.) y la función metalingüística (uso del lenguaje para hablar del lenguaje)²⁴⁷. A la diversificación de funciones contribuyó también la teoría de actos de habla, con su insistencia de que el lenguaje humano no es simplemente descriptivo. Hemos estudiado ya cómo Searle añade a las tres funciones clásicas la compromisoria y la declarativa.

Las diversas funciones del lenguaje han sido usadas como criterio para clasificar los *diversos tipos de discurso* o formas generales de usar un lenguaje. Siguiendo a Hierro, podemos considerar como principales tipos de discurso los siguientes²⁴⁸: 1) *Discurso declarativo*. Es el constituido por las oraciones que, debido a lo que significan, pueden corresponder o no a lo que ocurre, a cómo son las cosas y pueden, en consecuencia, ser verdaderas o falsas. 2) *Discurso prescriptivo*. Está formado por aquellas oraciones que por lo que significan pueden ser cumplidas o incumplidas, según que se lleve o no a cabo lo que la oración dice (oraciones imperativas, normativas, las interrogaciones, etc.). 3) *Discurso expresivo*. Consiste en oraciones que expresan, a causa de su significado, el estado psicológico del hablante o sus actitudes, y que por ello pueden ser sinceras o insinceras. 4) *Discurso realizativo*. Oraciones que, en virtud de lo que significan, enuncian el propio acto de habla que por medio de ellas se realiza.

9.2. ANÁLISIS DE LA CONVERSACIÓN

Se puede considerar que la conversación es el uso prototípico del lenguaje. Es, quizás, el modo mejor de usar el lenguaje social-mente para comunicarnos. Por ello —especialmente en los últimos años—, la atención de lingüistas, sociólogos, antropólogos y filósofos se ha centrado en el análisis de la conversación humana.

Entre los *análisis no filosóficos* destacan dos tendencias principales en el estudio de la conversación. Se conocen como análisis del discurso y análisis de la conversación. El análisis del discurso emplea la metodología, principios teóricos y

²⁴⁷ Cfr. R. JAKOBSON, «Lingüística y poética» en *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona 1975.

²⁴⁸ Cfr. J. HIERRO S. PESCADOR, *Principios de filosofía de lenguaje*, Alianza, Madrid 1989, pp. 337-340.

conceptos prototípicos de la lingüística. Desde esta perspectiva se considera el discurso como una colección de oraciones bien formadas y se estudia de modo deductivo. El análisis de la conversación, por su parte, se basa en la observación, atendiendo a las convenciones que desarrollamos en nuestra vida ordinaria. El enfoque es principalmente sociológico ya que se buscan las pautas recurrentes en las conversaciones espontáneas. El supuesto fundamental de estos análisis es la observación de que la conversación no es una actividad puramente causal y caprichosa, sino que se ajusta —como otras actividades humanas— a una serie de regularidades. Se trata de reglas convencionales que tienen como fin facilitar la comunicación.

En el terreno filosófico quien más atención ha prestado al estudio de las convenciones que rigen la conversación ha sido H. P. Grice. En las siguientes páginas se expondrán las líneas principales de su investigación.

9.2.1. El principio de cooperación

Partiendo del hecho de que emisor y destinatario buscan facilitar el proceso de comunicación, Grice ha propuesto una serie *de principios no normativos que se supone que son aceptados de modo tácito* por quienes participan en el acto de comunicación. Existe un principio básico, del que se derivan unas máximas. Ese principio es denominado por Grice «principio de cooperación» y es formulado así:

«Haga que su contribución a la conversación sea, en cada momento, la requerida por el propósito o la dirección —tácita o explícitamente aceptada— del intercambio en el que se halla inmerso»²⁴⁹.

Con este principio se intenta describir una condición de racionalidad básica para que el discurso sea inteligible y tenga sentido. Si alguien viola este principio entonces el destinatario debe sacar la conclusión de que bien el emisor no tiene intención real de comunicarse o bien de que está violando aparentemente el principio con el fin de introducir nueva información.

²⁴⁹ H.P. GRICE, *Studies in the Way of Words*, p. 26.

Este principio se desarrolla en normas de menor rango, a las que Grice, siguiendo a Kant, da el nombre de categorías de la cantidad, cualidad, relación y modalidad. Cada una de ellas, a su vez, se subdivide en máximas más específicas. Se pueden resumir del siguiente modo²⁵⁰:

Máxima de cantidad (se relaciona con la cantidad de información que debe darse).
Comprende:

- 1) haga que su contribución a la conversación sea todo lo informativa que requiera el propósito del diálogo; pero
- 2) haga que su contribución no sea más informativa de lo necesario.

Máxima de cualidad: Trate de que su contribución a la conversación sea verdadera:

- 1) no diga algo que crea falso;
- 2) no diga algo de lo que no tenga pruebas suficientes.

Máxima de relación: Diga cosas relevantes, o más explícitamente, haga que su contribución a la conversación sea relevante con respecto a la dirección del intercambio.

Máxima de modo (se relaciona con el modo de decir las cosas más que con el tipo de cosas que hay que decir): «Sea claro»

- 1) evite expresarse de forma oscura;
- 2) evite ser ambiguo;
- 3) sea breve (o no sea innecesariamente prolijo);
- 4) sea ordenado.

Pongamos algún ejemplo de cómo funcionan estas máximas. Tomemos la máxima de cantidad. Supongamos que estoy hablando de Margarita y me preguntan cuántos hijos tiene y respondo: «Tiene dos». Si mi interlocutor se entera después de que tiene cuatro, me acusará con razón de haber mentado, cuando en realidad no lo he hecho: es verdad que Margarita tiene dos hijos si tiene cuatro. Pero no se espera que yo dé una información insuficiente. Se espera que yo sea «cooperativo» y la

²⁵⁰ Cfr. H. P. GRICE, *Study in the Way of Words*.

verdad es que las personas humanas solemos serlo. Sería muy raro que alguien, sabiendo que Margarita tiene cuatro hijos, dijera que tiene dos.

Veamos un ejemplo de la máxima de modo. La submáxima cuarta tiene una gran importancia en las oraciones que expresan relación temporal. No es lo mismo

(1) Pepita se casó y quedó embarazada

(2) Pepita se quedó embarazada y se casó

La diferencia entre estas oraciones no reside en los significados literales de la conjunción *y*; es un problema de tipo pragmático más que semántico: esperamos que los relatos estén ordenados según el orden cronológico de los hechos y no de modo arbitrario.

La formulación de estas máximas de modo exhortativo ha dado lugar a malentendidos acerca de su naturaleza. Sería fácil objetar que muchos hablantes violan normalmente estas prescripciones. Pero en realidad no se trata de prescripciones sino de principios descriptivos que se espera sean observados durante la conversación.

Una de las críticas más importantes ha sido realizada por Sperber y Wilson, quienes proponen reducir todas las máximas a un solo principio, que denominan «principio de la relevancia»²⁵¹. Estos autores parten de la idea de que cada individuo se encuentra situado en un «entorno cognitivo», el cual se compone de los hechos y suposiciones que son para él «manifiestos», es decir, aquellos que el individuo puede representar mentalmente (bien porque los percibe o porque los infiere). El entorno cognitivo de cada individuo es diferente (pues cada uno tiene diferente percepción y capacidad de memoria, etc.) pero podemos estar seguros de que los participantes en una conversación comparten sus entornos cognitivos: gracias a ello es posible la comunicación. Pues bien, el individuo escoge algunos de los hechos y suposiciones que constituyen su entorno cognitivo para procesarlos como información. ¿Cuál es el criterio de elección? Sperber y Wilson dicen que lo que

²⁵¹ Cfr. D. SPERBER – D. WILSON, *La relevancia: comunicación y procesos cognitivos*, Visor, Madrid 1994.

hace que una información sea digna de ser procesada es una sola propiedad, la *relevancia* (o pertinencia).

Esta propiedad —que admite gradación— es puesta en relación por los autores con dos elementos. Un supuesto es más relevante, en primer lugar, cuanto más amplios sean sus efectos respecto a los supuestos o informaciones que ya se poseen. Es obvio que en algunos casos una información es completamente irrelevante pues ya se conocía, es incoherente o no permite realizar inferencias. La información es relevante cuando sirve para reforzar un supuesto previo o cuando debilita o entra en contradicción con supuestos previos. Cuanta más multiplicación de estos efectos logre, más relevante será la información. Pero no basta con calcular el efecto; es necesario relacionarlo también con el esfuerzo que ha sido necesario para lograr dicho efecto. En la medida en que el esfuerzo requerido sea mayor, también mayor será la relevancia.

Esta propuesta de Sperber y Wilson supone una reducción de las máximas del principio de cooperación a un solo principio, el de relevancia. Sin embargo, sigue en pie en esta reformulación el principio esencial de Grice: que el acto de comunicarse crea ciertas expectativas que aprovecha al máximo y de un modo racional.

Este principio ha sido también cuestionado por otros autores, quienes subrayan que en nuestras conversaciones no siempre nos comportamos de un modo racional y eficiente. En efecto, en la comunicación humana juega un papel muy importante *la cortesía*, que, además de ser una norma social, constituye una estrategia para mantener buenas relaciones. Leech ha propuesto completar las máximas del principio de cooperación con las correspondientes a un «principio de cortesía»²⁵². El tacto, la generosidad, la aprobación y la modestia hacen que digamos, de una manera perfectamente apropiada, cosas que son menos informativas de lo debido. Esto es verdad, y también que la cortesía contribuye a la buena fortuna de la comunicación. Sin embargo, los comportamientos corteses,

²⁵² Cfr. G. LEECH, *Principles of Pragmatics*, Longman, London 1983.

aunque necesarios y efectivos, no se dan automáticamente por descontados para avanzar en la conversación, como parece suceder siempre con los principios de cooperación de Grice. Con otras palabras, es muy difícil no ser cooperativo en una conversación, pero no es tan difícil ser descortés: esto revela que se trata de principios de índole diferente.

El principio de cooperación postulado por Grice y las máximas que lo complementan se han convertido en un modelo ya clásico dentro de la teoría pragmática. Sin embargo, a pesar de su interés, el enfoque de Grice resulta, en parte, reduccionista. Hablar no es sólo desarrollar una actividad casi puramente mecánica destinada a transmitir una información objetiva de la mejor manera posible; es decir, no consiste en proporcionar sin ambigüedad la cantidad precisa de datos necesarios y verdaderos. Sin embargo, tal sería el resultado obtenido por una aplicación estricta de las máximas que integran el principio de cooperación.

Hay, al menos, *tres factores que no se tienen en cuenta* en la teoría de Grice²⁵³: las relaciones afectivas, las relaciones de poder y el problema de las metas compartidas. El lenguaje que usamos en las relaciones afectivas no parece ajustarse a los principios de Grice. Una rencilla familiar puede ser eminentemente cooperativa. El lenguaje del amor, por su parte, no cumple para nada la máxima de cantidad (¿cuántas veces se repite la conocida información de que una persona quiere a la otra?). El principio de Grice supone, por otra parte, que los hablantes están en pie de igualdad, lo que no sucede en las relaciones de poder (un empleado con su jefe, un ciudadano con un policía, etc.) en las que el que ejerce el poder puede imponer lo que es relevante o no, la cantidad de información necesaria o quién debe hablar y quién debe callarse. Finalmente, la noción de que los participantes de una conversación tienen un objetivo común, explícito o tácito, requiere al menos ser matizada. Hay conversaciones que están guiadas por determinados intereses

²⁵³ Cfr. M. L. PRATT, <<Ideology and Speech Act Theory>>, en *Poetics Today* 7 (1986) 59-72; G. REYES, *La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje*, Montesinos, Barcelona 1990, pp. 87 s.

particulares. Por ejemplo, cuando se adula a una persona para que haga lo que nosotros queremos, o cuando se trata de intimidar o imponer las propias ideas.

En cualquier caso, resulta claro que el principio griceano no debe ser considerado unilateralmente y que queda abierta la discusión acerca de los diversos grados de cooperación que se manifiestan concretamente en la conversación.

9.2.2. *Lo dicho y lo implicado: las inferencias pragmáticas*

Grice advierte que el discurso abarca tanto lo dicho como lo no dicho o implícito. Buena parte de ese discurso «no dicho» o «supuesto» es estudiado por la pragmática al ocuparse de las inferencias.

Inferencia es un término lógico que designa de modo global cualquier procedimiento mediante el cual se alcanzan unas conclusiones válidas. El estudio de las inferencias válidas es objeto propio de la lógica. Sin embargo, existe un tipo de *inferencias que se establecen no sobre la base de lo que se dice, sino de lo que se contiene implícitamente* en los elementos léxicos y en la estructura sintáctica del enunciado o de principios extralingüísticos como la información contextual del conocimiento compartido. Denominaremos a estas últimas «inferencias pragmáticas».

Los principales casos de inferencias pragmáticas que han sido estudiados por los especialistas son las implicaturas conversacionales y las presuposiciones.

9.2.2.1. Las implicaturas conversacionales

Lo que comunicamos a los demás es, en parte, lo que decimos (el contenido proposicional de nuestras oraciones, su representación semántica) pero también en gran parte lo que no decimos pero está implicado en lo que decimos. Para explicar

este desnivel la pragmática introduce el término «implicatura», con la que se designa *el contenido implícito de lo que decimos*²⁵⁴.

Las implicaturas dependen en gran manera del contexto y están ligadas al principio de cooperación que hemos mencionado ya que para poder inferir lo implícito hay que suponer que el hablante se ajusta a tal principio. Grice distingue dos tipos de implicaturas, las convencionales y las conversacionales, dependiendo de la naturaleza de su conexión con el contexto.

Las *implicaturas convencionales* son aquellas que derivan directamente de los aspectos convencionales del significado de las palabras y no de factores contextuales. En la frase

(3) Era pobre, pero honrado

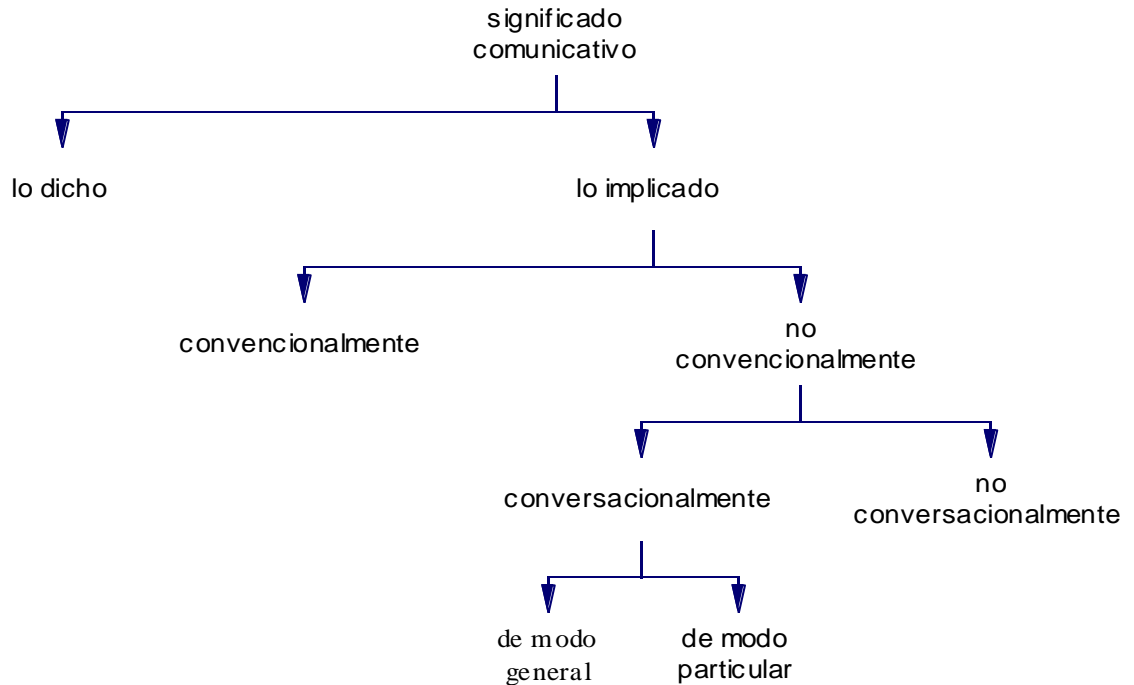
se genera una implicatura convencional, ligada al significado del «pero». Desde la perspectiva lógico-semántica esta frase tiene las mismas condiciones de verdad que

(4) Era pobre y honrado

Ambas oraciones implican lo mismo desde un punto de vista lógico, pero no desde una perspectiva pragmática pues la conjunción «pero» introduce una cierta contraposición que no se contempla en la «y».

Las *implicaturas no convencionales* se caracterizan por una conexión más estrecha con el contexto y el principio de cooperación. Cuando la implicatura se rige por los principios que regulan la conversación se llama conversacional y, en caso contrario, no conversacional. Las implicaturas conversacionales, a su vez, se dividen en particulares y generalizadas. Mientras que las primeras dependen directamente del contexto de emisión, las segundas no. El siguiente esquema puede ayudar a aclarar estas distinciones:

²⁵⁴ Fue Grice el que introdujo el verbo *implicate* (diferente de *imply*, en inglés, pero difícilmente traducible al español de otro modo que *implicar*), y el sustantivo *implicature*, que traducimos *implicatura* para distinguirlo de la implicación (*Implication*, de *imply*).



Una implicatura conversacional es caracterizada por Grice en los siguientes términos²⁵⁵: se puede decir de una persona que diciendo (o haciendo intención de decir) p ha implicado conversacionalmente que q (es decir, q es una implicatura de p) en el caso de que

- 1) se tenga algún motivo para suponer que está observando las máximas conversacionales o al menos el principio de cooperación;
- 2) se presuma que al decir p se da cuenta o piensa que p ;
- 3) el hablante piensa que tanto él como el destinatario saben que este último puede figurarse que la suposición (2) es necesaria.

A propósito de esta última condición, Grice precisa que la implicatura conversacional debe poder ser explicitada en forma de razonamiento aunque en ocasiones sea intuitiva. Este razonamiento presupone los siguientes datos: 1) El significado convencional de las palabras usadas; 2) El principio de cooperación y sus máximas; 3) El contexto de la oración; 4) Ciertas partes de la información de fondo;

²⁵⁵ Cfr. H. P. GRICE, *Studies in the Way of Words*, pp. 24 ss.

5) El conocimiento o suposición de que los elementos precedentes son conocidos tanto por hablante como por destinatario.

Las *implicaturas particularizadas* se producen por el hecho de decir algo en un determinado contexto. Si la preferencia se hubiera realizado en otro contexto, no conllevaría la implicación conversatoria particular. Un ejemplo es el siguiente

- (5) a. ¿Le has propuesto ya el negocio?
- b. No, la fruta aún no está madura

En este caso, se da implicación pues hay algo que está implícito en la contestación: no es el momento adecuado para realizar la propuesta. Esta suposición se halla implícita en lo que se dice y en el contexto en que se dice (respuesta a una pregunta alternativa). La expresión implicadora en la conversación anterior puede tener un sentido figurado o no tenerlo, puede ser considerada como metafórica o literal dependiendo del contexto. Por ejemplo, en

- (6) a. ¿Habéis recogido ya la cosecha de pera?
- b. No, la fruta aún no está madura

(6.b) está empleando la expresión en sentido literal y, por tanto, no está implicando conversacionalmente que aún no es el momento de recoger la fruta: lo está diciendo.

Las *implicaturas generalizadas* tienen lugar independientemente de cuál sea el contexto en que se emiten. Por ejemplo, si decimos

- (7) Entré en una casa

cualquiera que sea el contexto en que se diga, la interpretación inmediata es que la casa no es la mía. En efecto, la expresión «un X» posee una implicatura conversacional generalizada: que X no está asociado íntimamente con el hablante. O en

- (8) La carta de Juan llegará hoy o mañana

se implica de forma general que quien profiere esta oración no sabe si la carta llegará en una fecha u otra, pues si lo supiera en virtud de la máxima de cantidad habría de decirlo.

Grice menciona cinco *rasgos de las implicaturas conversacionales*. El primero, de gran importancia, es que son *cancelables* generalmente añadiendo al

enunciado en que aparecen una cláusula que las invalide de forma explícita.
Considérese por ejemplo

(9) Juan tiene tres vacas

Siguiendo la máxima de cantidad, (9) implicaría

(10) Juan tiene sólo tres vacas y ninguna más

Ahora bien, podemos ver inmediatamente que (9) puede ser cancelada añadiendo

(11) Juan tiene tres vacas, y puede que más

La segunda propiedad de las implicaturas es que (a excepción de las debidas a las máximas de modo) *no son separables* del contenido semántico de lo que se dice. Éste es un rasgo que las distingue de las presuposiciones, que trataremos más adelante. Mientras que las presuposiciones suelen depender de la aparición de ciertas palabras; las implicaturas dependen de su contenido, no de su significado. Por esta razón permanecen cuando se sustituye algún término por un sinónimo. Recurriendo al ejemplo anterior, podemos ver que

(12) Juan posee tres vacas

sigue implicando (10), aunque hemos sustituido el verbo por su sinónimo.

El tercer rasgo es que *no son propiedades lógicamente deducibles o inferibles* a partir de lo dicho; es decir, no dependen de lo que se dice sino del hecho de decir lo que se dice. Fijémonos en

(13) (a) Todos los políticos son demócratas

(b) Algunos políticos son demócratas

(c) No todos los políticos son demócratas

De la proposición (13.a) se sigue (13.b), de acuerdo con las reglas de la lógica. Por otra parte, (13.c) es una implicatura de (13.b) en virtud de la aplicación de las máximas de cantidad. Sin embargo, (13.c) no se deduce de ningún modo lógicamente de (13.b).

El cuarto rasgo distintivo de estas implicaturas es que son *no convencionales*: no forman parte del significado convencional de las expresiones a las que se ligan.

Finalmente, lo que se implica conversacionalmente tiene un cierto grado de *indeterminación*, ya que las maneras de conseguir restaurar la vigencia del principio de cooperación pueden ser varias y diversas.

La teoría griceana de las implicaturas ha tenido una gran difusión especialmente en el ámbito anglosajón y constituye un punto de referencia necesario de enfoques posteriores. Éstos han seguido dos direcciones: algunos han tratado de simplificar el aparato conceptual, reduciendo en lo posible el número de máximas²⁵⁶; otros han tratado de establecer otros principios y máximas complementarios que sirvan para dar cuenta de las dimensiones de la comunicación no contempladas por Grice²⁵⁷.

9.2.2.2. La presuposición

Un segundo tipo de inferencia pragmática es la presuposición. En sentido técnico se designan con este término *las proposiciones cuya verdad es supuesta al proferir una expresión lingüística*. Por ejemplo, si digo «Juan dejó de fumar», presupongo que antes fumaba; mientras que si digo «Se piensa que Juan dejó de fumar», no presupongo que fumara.

El primer filósofo que se dio cuenta de este problema en épocas recientes fue Frege, quien señala que «cuando se afirma algo, siempre es evidente la suposición previa de que los nombres propios utilizados, ya sean simples o compuestos, tienen una referencia. Así pues, si se afirma que "Kepler murió en la

²⁵⁶ Así D. SPERBER – D. WILSON, *La relevancia, comunicación y procesos cognitivos*; S. LEVINSON, «*Minimization and Conversational Inference*», EN J. VERSCHUEREN - M. BERTUCCELLI-PAPI (eds.), *The Pragmatic Perspective*, John Benjamins, Amsterdam 1987, pp. 61-129.

²⁵⁷ Destaca en este sentido G. Leech, *Principles of Pragmatics*.

miseria", se presupone con ello que el nombre "Kepler" designa algo»²⁵⁸. Frege advirtió también que la presuposición es preservada en las declaraciones negativas. Si digo «Kepler no murió en la miseria» sigo presuponiendo que el nombre de «Kepler» designa algo.

La presuposición mencionada en el ejemplo de Frege es un primer tipo de presuposición llamada *de existencia*. También existen presuposiciones ligadas a los verbos llamados *factivos* como son los epistémicos («conocer», «saber») o los verbos emotivos («estar contento», «sorprenderse», «estar orgulloso»). Por ejemplo

(14) Juan sabe que hoy tiene una cita presupone

(15) Juan tiene hoy una cita

Otras presuposiciones se dan en oraciones compuestas con verbos llamados *implicativos* («ser capaz», «condescender», «rechazar»). También hay presuposición en *expresiones iterativas*

(16) Juan ha vuelto a telefonar
presupone

(17) Juan había telefoneado antes

Finalmente, también las *proposiciones temporales* y los condicionales *contrafactuales* contienen presuposiciones.

En el caso de que estas presuposiciones fueran negadas, caeríamos en una evidente contradicción. Parece obvio que es contradictorio decir «nos veremos al salir del cine» si la presuposición —«voy a ir al cine»— es falsa.

La principal cuestión que plantean estas presuposiciones se refiere a *su naturaleza*: ¿son algo inherente a determinadas palabras y oraciones o son algo asociado con el uso que los hablantes hacen de las mismas? Es decir, ¿se trata de un fenómeno semántico o pragmático? En este punto se ha dado una evolución en la filosofía del lenguaje. A comienzos de los años setenta era común considerarlas

²⁵⁸ G. FREGE, <<Sobre el sentido y la referencia>>, en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, p. 36.

como un fenómeno semántico, fundándose en el test de la negación: cuando la aserción es negada la presuposición se mantiene. Ahora bien, esto no es suficiente para considerar como semántica esta noción. Para ello, sería necesario demostrar que las presuposiciones son fenómenos asociados de modo estable al significado de una expresión y que permanecen invariantes respecto al contexto. Pues bien, existe una abundante bibliografía que muestra que las presuposiciones no son estables ni invariantes. Al contrario, desaparecen si en el contexto del discurso están presentes determinados conocimientos y pueden suspenderse en el contexto de frases sintácticamente complejas. Consideremos por ejemplo

(18) Margarita ha llorado antes de hacer el testamento
Esta frase presupone

(19) Margarita ha hecho el testamento

Ahora bien, si en lugar de «llorar» usamos «morir» como en

(20) Margarita ha muerto antes de hacer el testamento
entonces no se presupone

(21) Margarita ha hecho el testamento

La razón es que forma parte de nuestro conocimiento del mundo el saber que si una persona muere no puede realizar ninguna actividad. Pero este conocimiento es extralingüístico.

Estas y otras dificultades condujeron a considerar que la presuposición era un fenómeno principalmente pragmático. Ya Austin advirtió que las presuposiciones lo son de actos y no tienen una relación directa con los contenidos de esos actos. Sin embargo, quien introdujo la noción pragmática de presuposición en el terreno filosófico fue Strawson.

A diferencia del acercamiento semántico, la perspectiva pragmática considera que *para comprender la presuposición resulta clave la referencia al hablante*. Mientras que la presuposición semántica era concebida como una relación entre frases o entre frases y proposiciones, la presuposición pragmática es una

relación entre hablante, contexto y enunciado. *No son las frases las que presuponen sino los hablantes.*

Resulta muy importante en las presuposiciones el contexto y, especialmente, los conocimientos y creencias compartidos por ambos interlocutores (lo que hemos llamado «información pragmática»)²⁵⁹. Estas informaciones imponen restricciones acerca de lo que es razonable o apropiado decir en este contexto. Una frase como «el rey de Francia es calvo», que ha dado lugar a muchos problemas semánticos, debería ser tratada simplemente como inapropiada desde una perspectiva pragmática. Para la semántica sería necesario suponer —como advirtió Russell— una descripción del tipo «la proposición expresada en "el rey de Francia es calvo" tiene valor de verdad si y sólo si Francia tiene un solo rey y éste es calvo», de modo que si Francia no tiene un rey, entonces la proposición no tiene valor de verdad. La descripción pragmática, por su parte, diría: «Es inapropiado decir "el rey de Francia es calvo" excepto en un contexto en el que forme parte de los conocimientos comunes que Francia tiene un rey». La explicación pragmática, obviamente, no excluye una explicación semántica pero tampoco la exige.

9.3. LENGUAJE E INTERACCIÓN SOCIAL

El lenguaje no es meramente un medio que usamos para transmitir informaciones. El lenguaje es un modo —quizás de los más importantes— de interacción social. El lenguaje puede ser usado como medio para muchos fines: persuadir, cooperar con otros, inducir comportamientos, etc. El lenguaje produce relaciones interpersonales y, a la vez, es su producto.

²⁵⁹ Así lo destaca R. C. STALNAKER, <<Pragmatic Presuppositions>>, en A. Rogers - B. Wall - J. P. Murphy (eds.), *Proceedings of the Texas Conference on Performatives, Presuppositions and Implicatures*, Center for Applied Linguistics, Washington 1977, pp. 135-148: «Una proposición/? es una presuposición pragmática de un hablante en un contexto dado sólo en el caso de que el hablante asuma o crea que p, asuma o crea que su interlocutor asume o cree que p, y asuma o crea que su interlocutor reconoce sus asunciones y creencias» (p. 137).

9.3.1. La teoría de la comunidad ideal de comunicación

Apoyándose en la consideración del lenguaje como acción y comunicación, dos filósofos alemanes contemporáneos, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, han propuesto la *teoría de una comunidad en comunicación o de diálogo ideal*. El lenguaje humano, en cuanto vehículo y modelo de interacción social, está orientado al entendimiento. El lenguaje es esencialmente voluntad de acuerdo mediante el diálogo. Para que esta comunicación sea posible es preciso suponer —según estos autores— la existencia de *marcos generales de discurso* y, consiguientemente, comunidades ideales de comunicación. Se trata, claro está, no de hechos empíricos sino de postulados filosóficos.

Apel acepta —siguiendo al último Wittgenstein— que existe una pluralidad de juegos de lenguaje; sin embargo, considera que la tarea de la filosofía no es meramente descriptiva²⁶⁰. Es necesario especificar cuál es *el juego de lenguaje ideal*, el cual sería hablado por una comunidad de comunicación ideal y sería la condición de posibilidad de los demás juegos de lenguaje²⁶¹. Apel piensa que para describir los demás juegos de lenguaje es preciso usar un juego de lenguaje que sea jugado por todo el mundo y que pueda entrar en comunicación con los otros juegos. Se trata de un juego que, por una parte, es el presupuesto de los juegos de lenguaje dados y, por otra parte, es un ideal todavía no realizado. Este juego trascendental del lenguaje presupone, además de algunas reglas lógicas, la existencia de un mundo real y las reglas pragmático-trascendentales de comunicación ideal. Apel destaca así el aspecto pragmático del lenguaje en cuanto comunicación y otorga un carácter trascendental —en sentido kantiano— a la suposición de que existe un juego de lenguaje que todo el mundo juega y con el que se comparan las otras formas de uso del lenguaje.

²⁶⁰ Ver especialmente K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid 1972-1973.

²⁶¹ La idea de una comunidad de comunicación ideal se apoya también en la tesis de Peirce acerca de una «comunidad de investigadores» cuyo objetivo es establecer el consenso. Esta comunidad ideal sería una concreción del sujeto trascendental kantiano.

Según Apel, el único juego de lenguaje jugado por todos es el que se atiene a las exigencias de la racionalidad. Con todo, esto no significa que todo juego de lenguaje deba ser explícitamente racional. Interrogaciones, consejos, conversaciones frívolas, discursos retóricos, etc., no se ajustan por completo a la racionalidad aunque Apel destaca que estas formas de discurso son posibles en tanto en cuanto la racionalidad permanezca como condición ideal.

Habermas —heredero de la Escuela de Frankfurt— destaca también el aspecto comunicativo del lenguaje²⁶². El lenguaje es, ante todo, comunicación y ésta es diálogo. Habermas retoma la noción de «acto de habla» como unidad básica de comunicación y sostiene la necesidad de elaborar una *teoría de la competencia comunicativa* que explore y aclare cómo es posible la comunicación. Esta teoría de la competencia o pragmática universal debe examinar los presupuestos y condiciones de la acción comunicativa. Un acto lingüístico presupone ciertas exigencias que debe cumplir para que sus expresiones tengan significado. Es lo que Habermas denomina «pretensiones de validez» y las resume en estarse expresando inteligiblemente, estar dando a entender algo, estar dándose a entender y entenderse con los demás. Conectada con estas condiciones se sitúa la exigencia de Habermas de una sociedad emancipada, ya que la comunicación requiere interlocutores iguales y ausencia de factores externos como dominación, pasión, etc.

Aunque la propuesta de una pragmática trascendental es seguida inicialmente por Habermas, sin embargo le otorga un valor distinto del que le atribuye Apel. Para Apel esta pragmática sería el fundamento último, de carácter trascendental, de todo saber mientras que para Habermas se trata sólo de una «reconstrucción racional» de los presupuestos de toda acción comunicativa. Habermas interpreta en sentido «minimalista» o «débil» el significado de «trascendental», por lo que renuncia a cualquier pretensión de demostración *a priori*. Toda reconstrucción debe ser considerada una hipótesis, que se debe contrastar a la luz

²⁶² Ver especialmente J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid 1989; ídem, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid 1989.

de nuevas experiencias. «Trascendental» para Habermas no es más que una estructura conceptual que se repite en todas las aseveraciones coherentes.

9.3.2. *La ética del lenguaje*

Una de las características más notables del lenguaje es su capacidad de *persuasión*, tema del que se ha ocupado clásicamente la *retórica*. No sin razón el sofista Gorgias la llama «maestra de la persuasión» y Cicerón la denominó «reina que transforma las almas». La retórica tiene como objetivo influir en el ánimo y el comportamiento de los oyentes mediante el discurso. Los retóricos latinos le atribuían una triple función: enseñar, deleitar y mover (*docere, delectare, movere*), poniendo así de relieve la capacidad para influir en los afectos del público²⁶³. A los géneros clásicos de la retórica —el judicial, el deliberativo y el demostrativo— hay que añadir hoy día la publicidad, en la que se presenta un producto o servicio para que sea adquirido o se tome una actitud positiva hacia él.

La capacidad de interacción social del lenguaje va unida también a *Imposibilidad de manipulación*. Ya en el Gorgias platónico se nos advierte que la palabra puede hacer de todo: envenenar y embelesar. «En el lenguaje —advierte López Quintas— se alienta un dinamismo sostenido de gran eficiencia que puede ser utilizado para fines ideológicos con sólo conocer ciertas leyes de la comunicación y de la psicología de los hombres y las comunidades. Este dinamismo presenta gran complejidad debido al poder expresivo de los vocablos y sobre todo a la capacidad que tienen los esquemas mentales de orientar la mente humana en una determinada dirección. Independientemente de las ideas expresadas, con el solo empleo de ciertos vocablos y la utilización de determinadas expresiones puede ejercerse un influjo decisivo en el oyente, situando su atención en la perspectiva que se intenta subrayar»²⁶⁴.

²⁶³ Cfr. K. SPANG, *Fundamentos de retórica*, Eunsa, Pamplona 1979, pp. 57-64.

²⁶⁴ A. López Quintas, *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1984, p. 143; M. CASADO, *Aspectos del lenguaje en los medios de comunicación social*, Universidade da Coruña, La Coruña 1992.

Aunque el vocablo «manipulación» es usado con diversos significados, podemos entender por manipulación lingüística el uso del lenguaje con el fin de que las personas se comporten de una determinada forma sin ellas saber por qué o incluso en contra de sus intereses y deseos²⁶⁵. Mediante el uso de diversas estrategias y técnicas se usa el lenguaje para imponer una determinada opción. La manipulación tiene lugar cuando uno objetiva al otro, eliminando su libertad y conciencia; el mensaje es falseado (la mentira, la media verdad, la ideologización), el medio de comunicación no es transparente (mensajes subliminales, coacción psicológica, eliminación de la respuesta crítica). La manipulación es, pues, una alteración del orden comunicativo.

Casi ningún ámbito de la vida humana queda al margen de la posibilidad de manipulación. Los sociólogos han puesto de relieve la importancia no sólo del lenguaje informativo usado por los medios de comunicación social, sino también del lenguaje que se aprende y usa en la escuela o en el ámbito familiar. La vinculación estrecha entre lenguaje y cultura, de la que ya hablamos, facilita el hecho de que la manipulación del lenguaje pueda convertirse en una auténtica manipulación de la cultura.

De ahí la importancia de que exista una *ética del lenguaje*. El lenguaje no es sólo un medio para comunicar algo, sino una acción en la cual los hombres nos interrelacionamos y ha de sujetarse, como otras actividades humanas, a una ética que respete la dignidad de las personas. En el uso ordinario del lenguaje nos comprometemos con ciertas exigencias sin las cuales no podría cumplir su función²⁶⁶.

Los partidarios de la teoría de la comunidad ideal de comunicación otorgan un valor normativo al lenguaje. Apel y Habermas sostienen que la consideración del

²⁶⁵ Cfr. J. L. MEY, *Pragmatics. An Introduction*, Blackwell, Oxford 1994, p. 296.

²⁶⁶ Cfr. un análisis en U. FERRER SANTOS, *Los implícitos éticos del lenguaje*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1993.

lenguaje como comunicación impone determinadas condiciones de entendimiento que, a menos que violentemos la propia lógica del argumento, deberíamos cumplir. Sobre esta base se ha desarrollado una *ética del discurso* o ética discursiva²⁶⁷, que tiene como objetivo la propuesta de maneras generales de discurso, vigilando para que las condiciones de comunicación se cumplan. Para usar el lenguaje con sentido la exigencia de entendimiento constituye una especie de imperativo lingüístico. Esta ética se suele considerar como una reinterpretación del imperativo ético kantiano en clave pragmática.

BIBLIOGRAFÍA

ELLIS, D. G., *From Language to Communication*, Lawrence Erlbaum, London 1992.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1984.

YARCE, J. (ed.), *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona 1986.

ZANI, B. – SELLERI, P. – DAVID, D. (eds.), *La comunicazione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

²⁶⁷ Cfr. A. CORTINA, <<La ética discursiva>>, en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, III, Crítica, Barcelona 1989, pp. 533-576; C. NIETO BLANCO, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Trotta, Madrid 1997, pp. 291-313.

CUARTA PARTE

LA TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN: HERMENÉUTICA

El término «hermenéutica» procede del griego *hermeneuein*, que significa «expresar el pensamiento por medio de la palabra» y también «interpretar» y «traducir»; se relaciona con el nombre de Hermes, heraldo de los dioses, anunciador e intérprete de las órdenes de Zeus.

En las lenguas occidentales este término comenzó a usarse en el siglo XVIII para designar la técnica y arte de interpretar correctamente textos escritos, especialmente antiguos. Como consecuencia de las controversias teológicas en torno a la Reforma protestante, se desarrollaron una serie de problemas técnicos en el terreno teológico y en las actividades de los filósofos, historiadores y juristas, que deben afrontar continuamente cuestiones de interpretación: ¿qué significa este texto sagrado?, ¿cuál era la auténtica intención del escritor sagrado?, ¿qué quiere decir esta o aquella inscripción?, ¿es correcta o está equivocada la interpretación habitual de este o aquel texto?, ¿cómo podemos estar seguros de la corrección de una interpretación cualquiera?, o ¿puede existir una interpretación definitiva de un texto o bien la tarea hermenéutica es de carácter infinito? Éstos eran algunos de los interrogantes técnicos a los que debía contestar la teoría hermenéutica. A raíz de las aportaciones decisivas de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer el concepto de «hermenéutica» se extenderá llegando a designar una teoría generalizada de la interpretación.

La interpretación no es concebida por la hermenéutica como una actividad meramente abstractiva, sino que se realiza mediante el lenguaje. Para la hermenéutica toda interpretación tiene una estructura esencialmente lingüística. Por

esto se considera que la hermenéutica es una filosofía del lenguaje, si bien de raíces y tradición muy distintas de las que hemos estado estudiando hasta ahora.

En el próximo capítulo vamos a fijarnos en la evolución de la hermenéutica y en la concepción del lenguaje que es sostenida por la hermenéutica contemporánea. Después, atenderemos a la hermenéutica en cuanto teoría epistemológica del interpretar.

10. LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA Y EL LENGUAJE

Con el fin de introducirnos en la hermenéutica contemporánea, es preciso fijarnos en su historia y en cómo lo que era un arte de interpretar textos se ha convertido en una filosofía. En un segundo momento, expondremos la rica concepción del lenguaje que ha desarrollado la filosofía hermenéutica. Para concluir, atenderemos a la confrontación entre las tradiciones hermenéutica y analítica a propósito del lenguaje.

10.1. EL DESARROLLO DE LA HERMENÉUTICA

Podemos distinguir *tres fases* principales en el desarrollo de la concepción de la hermenéutica²⁶⁸. La primera se extiende desde los juristas y retóricos griegos latinos hasta Schleiermacher. En esta época la hermenéutica se identificaba con el arte de interpretación de un texto. Con el romanticismo y a partir de Schleiermacher tiene lugar un cambio radical, pues se da el paso de una concepción técnica a una concepción filosófica de la hermenéutica. Finalmente ya en el siglo XX y especialmente en los escritos de Heidegger y Gadamer, tendrá lugar la radicalización de la hermenéutica que se constituye en una auténtica «filosofía del ser».

²⁶⁸ Para una historia de la hermenéutica se puede consultar G. GUSDORF, *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma 1989; J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge, London 1980.

10.1.1. La hermenéutica antigua como técnica de interpretación de textos

La antigüedad griega designaba con el nombre de «hermenéutica» una serie de reglas de desarrollo del trabajo de interpretación²⁶⁹. Estas reglas o técnicas —se hablaba del arte hermenéutica o *hermeneutiké tékhne*— eran formuladas de modo metódico y servían para alcanzar la comprensión de determinados textos, especialmente de los mitos y los poemas homéricos.

En el mundo latino estas reglas se aplicaban sobre todo a la *interpretación de textos jurídicos*. Las técnicas de interpretación, que se fueron puliendo y desarrollando desde los inicios del derecho romano, permitieron la formación de un conjunto dúctil y claro de leyes. Cuando Justiniano las recopiló en su *Corpus*, se hizo más necesario aún dar normas precisas para los intérpretes futuros. La prudencia de estas normas permitió que las leyes de Justiniano pervivieran durante más de un milenio. Las técnicas interpretativas serán recogidas después por las escuelas medievales.

La hermenéutica estaba ligada también a la *retórica*. Muchos de los principios hermenéuticos no fueron más que aplicación de los recursos de tipo oratorio al quehacer interpretativo. La hermenéutica antigua era, en buena parte, algo así como una retórica a la inversa; es decir, mediante los principios técnicos del *ars rethorica* el orador, movido por una intención, construía discursos y los llenaba de sentido pensando ante todo en la utilidad y en el entretenimiento de los oyentes, mientras que con los principios técnicos de la hermenéutica el intérprete intentaba descubrir la intención, el sentido y la utilidad de un discurso previamente pronunciado y más tarde puesto por escrito.

²⁶⁹ Vid. esta cuestión en J. DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Gredos, Madrid 1993; A. VICIANO, «Retórica, gramática y dogma en la técnica hermenéutica de la antigüedad clásica», en G. ARANDA - C. BASEVI - J. CHAPA (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 101-118.

La tarea hermenéutica se vio enriquecida con el *cristianismo*, donde se desarrolló especialmente en la forma de *exégesis bíblica*. Desde los primeros siglos surgieron diversas formas de interpretar los textos de la Sagrada Escritura. A este propósito deben mencionarse las escuelas teológicas surgidas a finales del siglo II en Antioquía y Alejandría. La escuela antioquena, que se inspiraba en el realismo aristotélico y en su naturalismo, seguía una exégesis de tipo literal. En cambio, los alejandrinos, inspirándose en el platonismo, buscaron una interpretación de tipo «espiritual», abierta a la alegoría. En Occidente se puede advertir una diferencia semejante entre la seriedad literal de san Jerónimo y la libertad de interpretación de san Agustín.

A fines del período patrístico esta hermenéutica recibe la influencia de las técnicas usadas por los juristas y se extiende de la Escritura a *otros textos* como las obras de los Padres o los cánones de los Concilios. Con la escolástica se concederá más espacio a la dialéctica: al someter las afirmaciones de fe al marco de la argumentación silogística y aplicar la razón a la fe, se intenta poner de manifiesto lo que estaba implícito en ellas y aclarar lo que estaba virtualmente contenido. Con la decadencia de la escolástica se fue acentuando el elemento lógico y las afirmaciones de la Escritura y los Concilios pasaron a ser premisas de un silogismo que, combinado con argumentos de razón, daba lugar a nuevas conclusiones. Esto supuso un alejamiento entre la teología y la exégesis bíblica.

La *reforma protestante* introdujo el principio de la *sola Scriptura*, que tendrá un profundo significado hermenéutico para la teología. En efecto, este principio luterano suponía el rechazo de todo criterio externo a la Escritura para su interpretación y la autosuficiencia interpretativa de la misma: *Scriptura sui ipsius interpres*. A este planteamiento el concilio de Trento opuso otro, que tendrá gran vigencia en los siglos sucesivos: nadie debe atreverse a «acomodar la Escritura a su sentimiento personal, en contra del sentido que le ha dado y le da nuestra santa madre la Iglesia»²⁷⁰.

²⁷⁰ DS 1.597.

La hermenéutica pre-moderna concebía la actividad interpretativa atendiendo a dos puntos de referencia. Por una parte, estaba la *intentio auctoris*, que siempre es un punto de referencia fundamental y lo es especialmente en el caso de la Biblia, donde se trata de la palabra divina. Por otro lado estaba la *intentio lectoris*, que poco a poco se irá convirtiendo en fundamental. El lector e intérprete no se limita a entender el texto correctamente, sino que debe hacer que aquellos para los que interpreta comprendan lo que el texto quiere decir y que les sea útil. Por eso durante mucho tiempo se entiende que la actividad hermenéutica consta de tres momentos denominados *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* y *subtilitas applicandi*. Con el término *subtilitas* se aludía a la naturaleza no exclusivamente metodológica del procedimiento hermenéutico, que exigía cierta «finura de espíritu». Sin embargo, es cierto que la autonomía del intérprete estuvo por lo general bastante limitada pues la lectura debía ajustarse a normas establecidas previamente, las cuales garantizaban la ortodoxia de todo el proceso interpretativo.

10.1.2. La hermenéutica romántica

Todas estas reflexiones y actividades se desarrollaban en un marco cultural de certezas cognoscitivas y de reglas lógicas aceptadas. «La hermenéutica clásica se movía en un mundo que tenía un horizonte claro: los objetivos parecían ofrecerse al hombre en la inmediatez de sus contenidos. Pero luego el horizonte se transformó: la hermenéutica tuvo que enfrentarse también con los actos que el hombre llevaba a cabo la interpretación»²⁷¹. Con la filosofía moderna y la reforma protestante se inicia la «era de la subjetividad», en la que el propio hombre se descubrió como necesitado de interpretación. Para los clásicos el lenguaje era claro, las ideas transparentes, el hombre limpio. Pero este convencimiento cayó y la hermenéutica tuvo que extenderse también al intérprete.

El concepto y la cuestión moderna de la hermenéutica surgen con F. Schleiermacher (1768-1834), el cual toma la palabra del uso lingüístico teológico,

²⁷¹ C. MOLARI, <<Hermenéutica y lenguaje>>, en *Diccionario teológico interdisciplinar II*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 570 s.

pero sitúa el problema de la intelección y comprensión de la Sagrada Escritura en el horizonte más amplio de la intelección histórica y literaria, que él intenta dilucidar filosóficamente. Esto sucede principalmente en sus lecciones de hermenéutica — que recogen su reflexión desde 1805 hasta 1829—, aunque el problema hermenéutico se halla presente también en escritos posteriores.

La intuición de Schleiermacher consistió en que no se puede realmente ofrecer una «explicación» (*Auslegung*) de un producto de la actividad creativa del espíritu humano sin hacer referencia a una *comprensión* (*Verständnis*) del proceso creativo que lo ha engendrado. Por otra parte, Schleiermacher no limita la hermenéutica al estudio de un texto escrito sino al hablar en general; todo discurso debe ser objeto de interpretación. Esta extensión del campo hermenéutico está íntimamente ligada a la suposición de la posibilidad de equivocarse en la interpretación, lo que se denomina el «malentendido». En efecto, el malentendido no es algo episódico o un cierto riesgo al que el intérprete está expuesto. Más bien sucede lo contrario: cualquier comunicación, en tanto que apropiación de algo ajeno, está expuesta a la incompreensión. Por esto la hermenéutica se configura no sólo como arte de comprender sino también como *arte de evitar el malentendido*. Este cambio de orientación tiene importantes consecuencias. El malentendido no es sólo el punto de partida de toda interpretación sino que actúa como una especie de motor interno que impulsa al intérprete a precisarla y profundizarla. Por ello, nunca puede lograr resultados definitivos y la certeza que logra siempre es provisional. El proceso de interpretación está abierto siempre a revisiones.

Schleiermacher distingue dos momentos o *vertientes* de la tarea hermenéutica: la *gramatical* y la *técnica* o psicológica. El primer momento mira directamente a la lengua. Para ello debe olvidarse al mismo escritor —que no es sino un órgano de la lengua— y fijarse en el estudio del vocabulario, la historia de la lengua, la sinonimia y el estudio gramatical. Ahora bien, para comprender las palabras no basta con entenderlas literalmente: hay que reconstruir y reproducir en el mismo intérprete el proceso de formación del texto. Para ello no es suficiente con aplicar unas reglas, por lo que Schleiermacher sostiene que es preciso un acto

«adivinatorio» que llegue a comprender lo individual y propio. Así se da paso al segundo momento, la interpretación técnica, que el autor entiende de un modo psicológico: se trata de congeniar con el autor, de sentir-con él y com-penetrarse, de tal modo que se alcance a comprender el discurso incluso mejor de lo que el autor lo había comprendido. En efecto, la interpretación no se limita a encontrar el sentido que el autor quiso dar conscientemente a su obra, sino que abarca hasta los aspectos inconscientes vedados al propio autor.

El acto interpretativo, en sus dos momentos, está regido por un mismo principio: «No se puede comprender algo dicho sin comprender lo que es más general, pero tampoco sin comprender lo que es más personal y particular»²⁷². Hay una remisión de la parte al todo y del todo a la parte. Esto es lo que se conoce como *círculo hermenéutico*. El ir y venir del todo a la parte y de la parte al todo permite abrir horizontes cada vez más amplios que, por otra parte, nunca quedan cerrados definitivamente. En la hermenéutica de Schleiermacher el intérprete adquiere un papel privilegiado, lo cual le separa por completo de la hermenéutica tradicional. Como subraya Ricoeur, en Schleiermacher se da un giro copernicano a la hermenéutica pues «ha hecho pasar la cuestión de *qué es comprender* por delante de la cuestión sobre el sentido de tal texto o de tal categoría de textos»²⁷³.

En W. Dilthey (1833-1911) se lleva a cabo la recuperación crítica y la ampliación del horizonte abierto por Schleiermacher. Dilthey revalorizó el comprender hermenéutico, entendido como un *modo específico del saber*, que está dotado de una validez «científica» propia. El método hermenéutico es, en efecto, para Dilthey, el modo peculiar de conocimiento propio de las «ciencias del espíritu», que estudian las producciones histórico-culturales del espíritu humano. A diferencia de las «ciencias de la naturaleza», cuyo método propio es la «explicación» (*Erklärung*) de los fenómenos en términos rígidamente causales, las ciencias del espíritu tienen que penetrar en la íntima naturaleza espiritual de las producciones

²⁷² F. SCHLEIERMACHER, *Herméneutique*, Cerf, Paris 1987, p. 19.

²⁷³ P. RICOEUR, «De l'interprétation», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris 1986, p. 27.

históricas y aferrar la singularidad de un significado que es irreducible a acontecimientos meramente fácticos o exteriores.

La comprensión del significado, mediante la cual se alcanza el conocimiento de las producciones espirituales, ha de ser alcanzada a través de la interpretación del dato *como producto del espíritu humano*. En un primer momento Dilthey entendió la comprensión de modo psicológico, como percepción interna de la vida del otro, de la conciencia. Sin embargo, a partir de 1900 modifica su planteamiento y pasa la fundamentación de la psicología a la hermenéutica. En este momento entra en dependencia de Schleiermacher. Entiende ahora la comprensión como comprensión de las expresiones de la vida fijadas por la escritura.

10.1.3. De la hermenéutica a la ontología

A pesar de la importancia que en Schleiermacher y Dilthey tiene la hermenéutica, ésta aún es entendida en el fondo de un modo excesivamente «psicológico» y «autobiográfico». Con M. Heidegger (1889-1976), sin embargo, la hermenéutica pasará a ser una categoría filosófica central. Y será H. G. Gadamer (n. 1900) quien convierta a la hermenéutica en una auténtica ontología.

En la obra *Ser y tiempo* (1927), clave para la comprensión de la primera etapa del pensamiento de Heidegger, el comprender es entendido como la *estructura original del ser-en-el-mundo* que es el hombre. La comprensión es un «existencial», es decir, un elemento constitutivo del ser de la existencia humana. El *Dasein* (estar-ahí) humano, su existir tiene una estructura hermenéutica. Como Gadamer explicará más tarde, para Heidegger «*comprender* no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que, por el contrario, es *la forma originaria de la realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo*»²⁷⁴. Al poner en relación la comprensión con la mundaneidad del hombre, la libera de toda tentación psicologista. Comprender no es captar la intención psicológica de otro hombre, sino

²⁷⁴ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 324 s.

algo más originario. La hermenéutica no es para Heidegger una doctrina o arte interpretativo sino una *analítica de la existencialidad de la existencia*.

La existencia humana está sellada por la historicidad, de modo que todo acto hermenéutico tiene también un *enraizamiento histórico*. Así, Heidegger pone en conexión el interpretar con el tiempo. La interpretación se fundamenta en un tener y concebir previos por parte del intérprete. Toda comprensión se mueve en el campo de una comprensión previa —una pre-comprensión—, que presupone como condición de posibilidad. A su vez, la interpretación está en relación con el futuro, con el proyectar humano. Interpretar no es sólo recuperar un significado expresado en el pasado, sino anticipación existencial de un significado querido. La interpretación es una proyección y, por tanto, una previsión. El tema del círculo hermenéutico, apuntado por Schleiermacher, cobra aquí una perspectiva ontológica.

En los escritos posteriores a *Ser y tiempo* y sobre todo en los del último período, la interpretación no es vista ya desde el análisis de la existencia del hombre sino que se desarrolla como una «ontología del lenguaje». En la *Carta sobre el humanismo* de 1947 se manifiesta ya el nuevo enfoque de Heidegger. En ella dice Heidegger que «el lenguaje es la casa del ser»²⁷⁵. Con ello advierte que el lenguaje sobrepasa la pura existencia humana. Fuera del lenguaje no hay ser, no hay mundo. Pero en esa casa del lenguaje habita también el ser humano. La tarea de éste es vigilar la vivienda, cuidar el ser, pues «el hombre es el pastor del ser»²⁷⁶. Sin el lenguaje el ser humano quedaría a la intemperie. El cuidado del lenguaje corre a cargo especialmente de los pensadores y poetas. En muchas ocasiones Heidegger se refirió a la poesía como lo que en el lenguaje hay de más expresivo y creativo.

Heidegger se detiene también a reflexionar sobre la cuestión en las conferencias reunidas bajo el título *De camino al lenguaje (Unterwegs zur Sprache)*, aparecidas en 1959. El autor destaca que, si bien somos nosotros quienes usamos el lenguaje, en cierto modo también el lenguaje se sirve de nosotros, pues el ser

²⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1970, p. 7.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 27.

humano no es del todo dueño del lenguaje, que le está dado. Además, el ser humano necesita el lenguaje para articular su comprensión y expresión del mundo.

Por eso, no hay cosas sin palabras; sin el lenguaje no podemos entender lo que la cosa es. Es en el lenguaje donde resuena «la muda voz del ser», la cual invita al hombre a una respuesta. La tarea del hombre es, sobre todo, escuchar. El comprender tiene por objeto captar la existencia objetivada en la expresión lingüística. Es preciso no un mero hablar sobre el lenguaje sino *dejar que el lenguaje*, desde dentro mismo del lenguaje, *nos hable*. Por lo que se refiere a la hermenéutica, la consecuencia de este cambio de perspectiva está en la tesis de que la esencia de la lengua no se comprende mientras se la considere como un «signo» o como un «significado», sino cuando se la considera como «la presencia, iluminadora y ocultadora a la vez, del propio ser». La lengua es el «fenómeno» del ser, que al mismo tiempo oculta y revela su presencia; y la interpretación es el momento en que se acoge y se guarda esa manifestación a través del pensar.

Lo que en Heidegger eran intuiciones más o menos desarrolladas se convierten en Gadamer en elaboración minuciosa. En su libro fundamental, *Verdad y método*, publicado en 1960, Gadamer —en continuo diálogo con la tradición— elabora una teoría hermenéutica que traduce y «urbaniza» —según la expresión de Habermas— lo que Heidegger oculta con lenguaje críptico.

La pregunta que la hermenéutica debe plantear es, según Gadamer, una pregunta estrictamente filosófica que tiene connotaciones kantianas: *¿Cómo es posible la comprensión?*²⁷⁷ Lo que se pregunta no es cómo se puede comprender tal o cual cosa, sino que se pregunta por el comprender mismo y, en último término, por el hombre. En efecto, Gadamer piensa —con Heidegger— que el comprender es el carácter óntico de la vida humana misma y que, independientemente de cuál sea su objeto inmediato, en último extremo, *toda comprensión es un comprenderse*²⁷⁸. Por

²⁷⁷ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 12.

²⁷⁸ Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 325 s.

eso, la hermenéutica filosófica no es una teoría del método que intente distinguir el saber propio de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, sino una teoría de la experiencia humana del mundo. Su objeto no es la mera interpretación de un texto, sino la interpretación de *toda la realidad como si de un texto se tratara*.

Gadamer retoma la concepción del círculo hermenéutico presente en Heidegger y la enriquece. Para ello subraya que el hombre intenta comprender instalado en un punto concreto del acontecer histórico, desde una *situación hermenéutica determinada* que se caracteriza no por un enfrentamiento entre hombre y situación sino por un «estar el hombre en ella, formando parte de ella». A este concepto de situación hermenéutica le corresponde el concepto de *horizonte*²⁷⁹ con el que se designa «el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto». Cada intérprete se sitúa en un horizonte de comprensión y la tarea hermenéutica consiste precisamente en modificar el propio horizonte poniendo en evidencia sus límites y solicitando nuevas aperturas.

Esta tarea se realiza principalmente mediante el *diálogo hermenéutico*, es decir, la interrogación metódica del objeto, que intenta alcanzar una nueva y más profunda respuesta a partir de la pregunta planteada con anterioridad. De este modo el proceso de interpretación orienta la comunicación entre intérprete y texto hacia una «fusión» de los diferentes puntos de vista. Esto es lo que denomina este autor «*fusión de horizontes*». Mediante el diálogo, el horizonte del intérprete puede ensancharse hasta su fusión con el horizonte del objeto que desea comprender. El horizonte se desplaza con nosotros y comprender será siempre el proceso de fusión de horizontes, el del nuestro con el de lo pensado.

Según Gadamer, la «experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia»²⁸⁰. Con ello se refiere al hecho de

²⁷⁹ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 372.

²⁸⁰ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 434.

que la realidad de la historia determina, o mejor, condiciona el acto de comprensión. Frente al rechazo ilustrado de la tradición, Gadamer subraya que, en cuanto seres históricos, nos encontramos ya en una tradición, la cual es fundamentalmente lingüística: «La esencia de la tradición se caracteriza por su lingüisticidad»²⁸¹. Del mismo modo que Heidegger decía que el hombre era un ser-en-el-mundo, se podría decir que para Gadamer, previamente a toda comprensión, somos-ya-en-la tradición, somos-ya-en-el-lenguaje.

Por esto, Gadamer concede una importancia fundamental a lo que denomina «historia efectual» o «conciencia de la determinación histórica»²⁸²: «el sentido de esta fórmula —explica— es que no nos podemos sustraer del devenir histórico, que no podemos distanciarnos del pasado para que pueda convertirse para nosotros en objeto»²⁸³. Se trata, pues, del hecho de que nuestra conciencia se halla condicionada por lo producido a lo largo de la historia y de la conciencia de este mismo estar condicionado. Una obra engendra efectos, tiene consecuencias que el autor no ve o no puede ver. Estas consecuencias entran en simbiosis con otros productos culturales. La historia de los efectos de un texto determina su sentido cada vez con mayor plenitud. El intérprete, además, también reinterpreta el texto a la luz de la historia de los efectos. Cuando conocemos esa historia, podemos interpretar mejor.

El influjo de la tradición se manifiesta en los *prejuicios* con los que nos acercamos a la realidad. El prejuicio es la forma en que se manifiesta la realidad histórica del individuo: «En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos

²⁸¹ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 468.

²⁸² El término original, *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, es traducido en la edición española de *Verdad y método* por «historia efectual». Muchos autores han criticado esta traducción, que convierte en ininteligible el concepto y han propuesto hablar de «conciencia de la determinación histórica» (cfr. L. E. DE Santiago, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, Universidad de Málaga, Málaga 1987, p. 63).

²⁸³ H. G. Gadamer, «La continuidad de la historia y el instante de la existencia», en *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca 1992, p. 141.

comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa de la corriente cerrada de la historia. Por eso *los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*²⁸⁴. Con esta última fórmula se expresa cómo los prejuicios constituyen un momento esencial de la comprensión histórica. Por esto, el prejuicio no tiene en Gadamer un sentido negativo como para la tradición ilustrada. Para Gadamer «prejuicio» equivale a «idea», «conjetura», «presuposición». Nos acercamos a las cosas con una precomprensión que surge del tener que ver con el asunto mismo. Los prejuicios son, así, «anticipaciones de la comprensión».

Con el fin de que estos prejuicios no distorsionen la comprensión, Gadamer insiste en la necesidad de hacerlos patentes, de «hacernos cargo» de las propias anticipaciones. En el momento en que conocemos la existencia de un prejuicio, ya lo estamos suspendiendo como tal. En un segundo momento, hemos de distinguir los prejuicios verdaderos —que posibilitan la comprensión— de los falsos —que la distorsionan—. Esto es posible porque la comprensión se da en círculo: vamos del prejuicio a la cosa y ésta provoca a su vez la revisión de aquél. En ese proceso de comprensión algunos prejuicios son «convalidados» por la cosa misma que es comprendida. Gadamer acentúa también el valor positivo de la «distancia en el tiempo», que sirve de filtro para algunos prejuicios erróneos y contribuye a que «vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular y vayan apareciendo aquellos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta»²⁸⁵.

Así, partiendo de nuestros prejuicios y expectativas y cayendo en la cuenta de ellos, se pone en movimiento la cadena de interpretaciones. A partir de su propia pre-comprensión el intérprete esboza una primera interpretación del texto, que puede resultar más o menos adecuada. Gadamer señala que será el mismo texto el que nos diga si ese bosquejo es o no adecuado, corresponde o no a lo que dice el texto.

²⁸⁴ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 344.

²⁸⁵ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 369.

Y si esta primera interpretación se muestra en discrepancia con el texto, choca con él, entonces el intérprete elaborará un segundo proyecto de sentido, una nueva interpretación que más adelante se comparará con el texto para ver si es adecuada. El proceso se reitera hasta el infinito, porque la tarea del hermeneuta consiste en una *labor infinita*. En efecto, cada interpretación se lleva a cabo a la luz de lo que se sabe, y esto va cambiando: en el transcurso de la historia humana cambian las perspectivas (conjeturas y prejuicios) desde las que se contempla un texto; crece el saber sobre el contexto, aumenta el conocimiento acerca del hombre, la naturaleza y el lenguaje. Por esto, esos cambios en nuestra precomprensión pueden constituir otras ocasiones para una nueva interpretación del texto. Por esto la interpretación es una tarea infinita.

En diálogo con Heidegger y Gadamer, el filósofo francés cristiano de confesión protestante P. Ricoeur (n. 1913) ha desarrollado una «fenomenología orientada lingüísticamente». Ricoeur insiste en que la hermenéutica no se refiere sólo a unas reglas de interpretación de textos, sino que es un «trabajo de explicitación»; es «la teoría de las operaciones de la comprensión en su relación con la interpretación de los textos»²⁸⁶.

El trabajo hermenéutico no tiene como objeto realizar una encuesta sobre las intenciones psicológicas que se esconden en el texto, sino *explicitar el «mundo de la obra»*, la «proposición de mundo» contenida en el texto: «La "cosa" del texto; he aquí el objeto de la hermenéutica. La cosa del texto es el mundo que él despliega delante de sí»²⁸⁷. La tarea de la hermenéutica es buscar en el texto la dinámica interna que preside la estructuración de la obra y, por otra parte, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de ella misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la «cosa del texto». El acto de leer consiste en conectar el mundo

²⁸⁶ P. RICOEUR, «La tâche de Pherméneutique», en *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris 1986, p. 75.

²⁸⁷ P. RICOEUR, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», en *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris 1986, p. 126.

del texto y el mundo del lector, estableciendo una *nueva «contextualización»* (lo que Gadamer llamaba la «fusión de horizontes»). Por consiguiente, la hermenéutica no consistirá tanto en conocer el *detrás* del texto, cuando el *delante* del texto: interpretar es explicitar el modo de ser-en-el-mundo desplegado delante del texto.

En último término la interpretación no acaba en sí misma, sino en la apropiación o *comprensión de sí*. Esto es así porque la comprensión de sí está mediatizada por signos, símbolos y textos. Nos comprendemos a nosotros mismos —afirma— a través del gran rodeo de los signos de la humanidad presentes en las obras de la cultura. Por eso Ricoeur puede decir que comprender es comprenderse delante de un texto. Se trata de exponerse al texto y recibir de él un conocimiento más vasto de uno mismo.

Aunque distintas entre sí, las reflexiones de Heidegger, Gadamer y Ricoeur tienen en común el poner de relieve la dimensión ontológica de la hermenéutica. En cambio, las investigaciones de E. Betti (1890-1968) se sitúan en una perspectiva muy distinta. Historiador del derecho y representante de una corriente más objetivista, Betti reprocha a Gadamer la «pérdida de objetividad». Betti realiza una interpretación del pensamiento de Schleiermacher y Dilthey opuesta a Gadamer, con quien polemiza. El filósofo italiano ha desarrollado una teoría general de la interpretación, en la que se ocupa de los problemas de método de las ciencias del espíritu. A diferencia de Gadamer, que se queda en una hermenéutica fenomenológica sin llegar a establecer reglas y normas sobre cómo debe realizarse la interpretación, Betti desarrolla una hermenéutica absolutamente normativa, es decir, una doctrina del método.

10.1.4. La filosofía como hermenéutica universal: problemas y perspectivas

El estudio de la historia del desarrollo de la hermenéutica ha puesto de relieve la importancia y profundidad del cambio que tiene lugar, especialmente, a raíz de las aportaciones de Heidegger y Gadamer. El «giro ontológico» protagonizado por estos autores ha supuesto el fin de la hermenéutica como ámbito metodológico particular.

Al acentuar la universalidad de la interpretación —el hombre es, ante todo, un intérprete cuyo objetivo es toda la realidad— acaban *identificando filosofía con hermenéutica*. Esta identificación no carece de dificultades.

Una primera dificultad —quizás la más grave— se relaciona con la *pérdida* de lo que desde los griegos se ha considerado el fin principal de la filosofía, hallar la *verdad*. La filosofía hermenéutica acentúa hasta tal punto el carácter histórico de la verdad —ligada siempre a la tradición y el horizonte del sujeto— que resulta dudoso el reconocimiento de una verdad absoluta. Gadamer se instala en lo contingente y finito sin ánimo de trascenderlo. Acentúa de tal modo el ser histórico del hombre que resulta imposible separarse de la historia. Cada acto de comprensión tiene lugar en la «historia y está circunscrito a la historia. Para la hermenéutica de Gadamer no tiene sentido hablar de una salida del intérprete de la historia. Buscar un punto de vista a partir del cual criticar la tradición significa alcanzar un punto de apoyo fuera de la misma, lo cual no es posible para Gadamer. Entonces toda verdad estará siempre limitada por su carácter histórico y será relativa a un momento determinado. El mundo no es separable de una interpretación que resulta siempre mudable. Por eso la interpretación se entiende como un proceso infinito; no es posible trascender las limitaciones de cada acto hermenéutico. Esto ha llevado a algunos autores a calificar esta posición como una «nueva edición de la sofística griega»²⁸⁸. F. Inciarte se pregunta, a este propósito, si estamos ante una nueva variante de la lucha entre Protágoras y Sócrates: ¿hay sólo opiniones mejores y peores o hay también opiniones verdaderas y falsas?

Otros autores —y especialmente el teólogo evangélico W. Pannenberg— han señalado que en la hermenéutica subyace una *comprensión de la historia*, aunque no se reconozca. La hermenéutica sólo puede funcionar si se acepta una comprensión total de la historia. En último término, la hermenéutica no sería sólo una comprensión desde una situación concreta, sino una filosofía general de la historia.

²⁸⁸ F. INCIARTE, <<Hermenéutica y sistemas filosóficos>>, en J. M. CASCIARO y OTROS (eds.), *Biblia y hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1986, p. 94.

Por eso se acusa a la hermenéutica gadameriana —desde esta posición— de ser un hegelianismo disfrazado.

El proyecto hermenéutico ha sido acusado también de *tradicionalismo*, romanticismo reaccionario, conservadurismo o detractor de la reflexión. Esta acusación ha sido lanzada sobre todo por J. Habermas, filósofo y sociólogo relacionado con la tradición hegeliano-marxista de la llamada Escuela de Frankfurt. Se le acusa de no valorar la capacidad crítica de la razón, la cual no podría realizar un juicio crítico sobre la tradición misma. En relación con el lenguaje, Habermas dice que Gadamer ha olvidado que el lenguaje es un instrumento de dominio y de poder que sirve «para legitimar la organización de las relaciones de poder»²⁸⁹ y distorsiona la comunicación social. La hermenéutica puede —y debe según Habermas— encontrar un puesto específico dentro del ámbito del saber; pero esto sólo podrá ser si renuncia a su pretensión totalizante y se convierte en una «crítica de la ideología». Esta acusación de conservadurismo no deja de ser injusta, pues Gadamer tiene razón al afirmar que la conciencia auténticamente crítica comienza por el reconocimiento del propio condicionamiento histórico del comprender. La actitud de Gadamer ante la tradición se fundamenta no en la imposición sino en el reconocimiento.

Estas críticas no restan valor a la obra de Gadamer, la cual supone una seria tentativa —paralela a la de Heidegger— de superar no sólo el subjetivismo moderno sino también sus mismos fundamentos, compendiables en el olvido del ser de que habla Heidegger. *Verdad y método* supone una seria invitación a retornar a la meditación sobre el ser que se presenta en la tradición y el lenguaje.

²⁸⁹ J. HABERMAS, <<Zu Gadamer's "Warheit und Methode">>, en K. O. APEL (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, p. 52.

10.2. LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

En el panorama que hemos presentado se ha aludido ya a la importancia que tiene el lenguaje para la hermenéutica filosófica contemporánea. Conviene ahora que nos detengamos en el estudio de esta concepción del lenguaje. Para ello atenderemos preferentemente a la obra de Gadamer, que es quien más explícitamente ha reflexionado sobre esta cuestión²⁹⁰.

10.2.1. *La unidad de pensamiento y lenguaje*

En la línea del último Heidegger, la hermenéutica de Gadamer sostiene la unidad de pensamiento y lenguaje, palabra y cosa, lenguaje y ser. El lenguaje se presenta como el horizonte que todo lo abarca y al que, en última instancia, todo hace referencia.

Gadamer critica a las corrientes lingüísticas y a la filosofía analítica por considerar al lenguaje como *un factum*, como un objeto que debe ser analizado. El lenguaje es tratado como un «en sí» que no ha de ser referido a ninguna otra cosa. Pero cuando la palabra es tratada como una cosa, como decía Heidegger, pierde aquello por lo que es palabra. Una reflexión sobre el lenguaje ha de incidir tanto en el hablante como en la función originaria del lenguaje, que es el «decir». La filosofía analítica ha prestado excesiva atención a los lenguajes artificiales pretendiendo construir un lenguaje claro a base de signos y símbolos. La hermenéutica, por su parte, renuncia a tal tarea pues «el lenguaje vive en el hablar» y a ello hay que prestar una atención especial.

El fundamento de estas tesis está en el rechazo a toda concepción instrumental del lenguaje. El lenguaje no es originariamente un instrumento del pensamiento, es decir, «lenguaje del hombre» sino «lenguaje de las cosas». El

²⁹⁰ En la exposición seguimos a L. E. DE SANTIAGO, *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, pp. 109-165; J. M. ALMARZA, «El lenguaje como anamnesis», en *Estudios filosóficos* 30 (1981) 475-505 y C. LAFONT, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid 1993, pp. 67-123.

lenguaje no es un medio al servicio de la conciencia, un medio para comunicar y transmitir pensamientos sino que es el «*medio en*» el que acontece la comprensión y la experiencia del mundo. «El lenguaje —explica— no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso, es decir, la tomamos con la mano y la dejamos una vez que ha ejecutado su servicio. No ocurre lo mismo cuando tomamos en la boca palabras de un idioma y las dejamos después de su uso en el vocabulario general que tenemos a nuestra disposición (...) El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio. Crecemos, vamos conociendo el mundo, vamos conociendo a las personas y, en definitiva, a nosotros mismos a medida que aprendemos a hablar»²⁹¹. El lenguaje se presenta así como un *ámbito envolvente*. En todo nuestro pensar y conocer estamos ya siempre *prejuzgados por nuestra interpretación lingüística del mundo*. Por eso dice Gadamer que el pensar sobre el lenguaje está siempre determinado por el pensar desde el lenguaje: «En todo nuestro pensar y conocer estamos ya, desde siempre, sostenidos por una interpretación lingüística del mundo»²⁹².

Hay, por tanto, una *vinculación originaria de lenguaje y pensamiento* hasta el punto de que *el mismo pensar es ya lingüístico*. Por ello el lenguaje aparece como preconceptual, es la unidad de hombre y mundo, pensar y ser, previa a toda comprensión. Tanto es así que, desde esta perspectiva ontológica parece ocioso hablar del lenguaje como «expresión» del pensamiento. El lenguaje sigue siendo considerado como «expresión», pero expresión del ser, de la realidad ya que toda la realidad —el mundo— está constituida lingüísticamente.

10.2.2. *La lingüisticidad del ser*

La formulación más rotunda de lo que se ha llamado «lingüisticidad del ser» la hallamos en la siguiente afirmación de Gadamer: «el ser que puede ser

²⁹¹ H. G. GADAMER, << Hombre y lenguaje >>, en *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca 1992, p. 147 s.

²⁹² H. G. GADAMER, << Hombre y lenguaje >>, en *Verdad y método*, II, p. 149.

comprendido, es lenguaje»²⁹³. El lenguaje no es únicamente una dotación de la que está pertrechado el hombre, sino que en él se basa el que los hombres simplemente tengan mundo. En otros términos, *la existencia del mundo está constituida lingüísticamente*.

Para ilustrar la identidad de la cosa con su mostrarse en el lenguaje, Gadamer recurre al concepto platónico de belleza. En el *Filebo*, Platón señala que forma parte de la esencia de la belleza el ser algo que aparece, que se manifiesta. La belleza es para Platón el esplendor de la armonía y es comparada con la luz, que se hace visible a sí misma en cuanto hace visible lo otro. Lo mismo sucede, según Gadamer, con el lenguaje: «La luz que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles es la luz de la palabra»²⁹⁴.

Desde esta perspectiva, Gadamer considera problemático el concepto de «mundo en sí» como algo cerrado en sí mismo y exterior a toda lingüisticidad. La contraposición entre lo-en-sí y lo-que-aparece no tiene sentido desde este punto de vista. De manera determinante afirma que «*la relación fundamental del lenguaje y mundo no significa que el mundo se haga objeto del lenguaje*. Lo que es objeto de conocimiento y del enunciado se encuentra ya abarcado por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia del mundo no entraña la objetivación del mundo»²⁹⁵. Así pues, la existencia de un «mundo en sí» —sostenida por las ciencias de la naturaleza— no es algo original, sino derivado. El lenguaje es, en su esencia, lenguaje de las cosas y no puede reducirse el en-sí del mundo al de la ciencia, obra y producto del hombre.

10.2.3. *Carácter especulativo del lenguaje*

Ligado a la tesis anterior se encuentra la que afirma el *carácter especulativo*, o quizás mejor, *especular del lenguaje*. El lenguaje es como un espejo que refleja el mundo. Pero no se trata de un duplicado: la imagen está unida al aspecto del original

²⁹³ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 567.

²⁹⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 577.

²⁹⁵ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 539.

a través del observador. Lo que parece atraer a Gadamer de esta metáfora es lo que en ella hay de misterioso: la naturaleza inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción. De forma más precisa, la naturaleza especulativa del lenguaje consiste «no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido»²⁹⁶.

En la parte conclusiva de *Verdad y método*, Gadamer dice que el lenguaje es especulativo «no sólo en el sentido hegeliano de la prefiguración instintiva de las relaciones lógicas de la reflexión, sino como una realización de sentido, como acontecer del hablar, del entenderse, de comprender»²⁹⁷. Esto significa que la especulatividad del lenguaje no es vista en la presentación del movimiento dialéctico de la proposición, sino en la institución de una relación entre las posibilidades de la palabra, que son siempre finitas, y el sentido que se expresa a través de la palabra, el cual implica siempre una referencia a la totalidad. Esto es, para Gadamer, el significado profundo de la intuición de W. von Humboldt, que ve en las diversas lenguas una manifestación de diversas visiones del mundo. Esto es lo que muestra también el uso del lenguaje en la poesía.

En cada palabra está virtualmente presente la totalidad de la lengua a la cual la palabra pertenece y, por tanto, la totalidad de la visión del mundo que en esa lengua tiene su base. El lenguaje ha de entenderse como *aquel elemento en el cual se manifiesta toda nuestra experiencia del mundo*. El lenguaje no es una simple facultad o una cualidad que tiene el hombre sino que representa la *conditio sine qua non* del hecho mismo de que el hombre tenga un mundo.

10.2.4. La dimensión comunicativa del lenguaje

El rechazo de la concepción instrumental del lenguaje se expresa también en la valoración que hace Gadamer de la dimensión comunicativa del lenguaje, siguiendo el modelo de la conversación.

²⁹⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 567.

²⁹⁷ H. G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 561.

El fin de la conversación es alcanzar la perspectiva común en base a la cual los hablantes pueden lograr un entendimiento: «el lenguaje —subraya— es el medio en el que se realiza el entendimiento entre los interlocutores y el consenso sobre la cosa»²⁹⁸. El entendimiento se realiza siempre *con alguien* y *sobre algo*. Puesto que ese «algo» sobre el que hay que ponerse de acuerdo no es accesible como un ente «en sí» sino que está ya lingüísticamente preestructurado, la comprensión del mismo está irremediabilmente sujeta a interpretación. Por esto, el acuerdo sobre «la cosa» sólo puede darse mediante la aportación de los diversos participantes en la conversación y en la medida en que éstos alcancen un acuerdo mutuo. Este acuerdo es imposible sin una «experiencia del tú», y una «comprensión del otro» en la que éste no aparezca como objeto sino como sujeto, como «tú», que no es captado en la «esfera de los entes» sino en «la de la interacción», es decir, en el mundo social. Esta relación con el otro, en la que «el tú es reconocido como persona»²⁹⁹, es ante todo una relación de apertura y, consiguientemente, de reconocimiento, pues para «dejarse decir algo por el otro» no puede «pasarse por alto su pretensión».

La estructura de la conversación sigue lo que Gadamer llama «la lógica de la pregunta y la respuesta». En efecto, mediante preguntas y respuestas los hablantes pueden alcanzar una interpretación común. Gadamer acentúa que la preeminencia la tiene la pregunta pues toda pregunta muestra ya una orientación, un sentido³⁰⁰.

10.3. HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

Uno de los debates de más interés en la segunda mitad de siglo es el que ha tenido lugar entre la hermenéutica y la filosofía analítica. Ambas tendencias filosóficas se ocupan del lenguaje, pero la divergencia en su tratamiento es tan amplia que algunos autores han afirmado que resulta simplemente imposible cualquier intento de diálogo. Son muchos, sin embargo, los que sostienen que una discusión entre estos dos modos de filosofar podría resultar muy fecunda.

²⁹⁸ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 462.

²⁹⁹ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 435.

³⁰⁰ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 446.

Para aclarar el debate, es preciso distinguir entre el período positivista de la filosofía analítica, capitaneado por Carnap y los miembros del Círculo de Viena, y la filosofía fruto de las tesis que Wittgenstein expone en las *Investigaciones filosóficas*. Casi todos los autores reconocen que en la fase más positivista hay pocos estímulos posibles para un diálogo. Aun así, Jörg Zimmerman ha puesto de relieve ciertas analogías entre la hermenéutica y la condición de posibilidad de la isomorfía entre sentido proposicional y estado de cosas propuesto por el *Tractatus*³⁰¹. La tesis de que el sentido se muestra sin que pueda ser dicho definiría la cadencia hermenéutica del *Tractatus*. Asimismo tiene una traza hermenéutica la reflexión sobre los límites del sentido y las observaciones sobre lo que no puede ser dicho.

Sin embargo, la preocupación central de la filosofía del lenguaje del Círculo de Viena era establecer un criterio de significado de las proposiciones, mientras que para la hermenéutica nunca había resultado problemático el significado sino la comprensión del mismo. Por su parte, todo el problema de la comprensión se reducía en la analítica a la detección de aquellas proposiciones que presentan una estructura semejante a las que tienen sentido y, sin embargo, no lo tienen. Los ataques de Carnap a la filosofía hermenéutica fueron muy importantes.

Mucho más fructífero puede resultar el diálogo entre la *hermenéutica* y el *segundo Wittgenstein*. Quien abrió el debate en este punto fue K. O. Apel, el cual descubre una analogía entre los juegos de lenguaje y formas de vida de Wittgenstein y el lugar que en Heidegger tiene la comprensión³⁰². La participación en un juego de lenguaje se acerca a la comprensión hermenéutica. Desde la teoría de los juegos de lenguaje, la comprensión sería un juego más, cuyo objetivo sería ocuparse de la referencia entre los diversos juegos de lenguaje. El «juego hermenéutico de lenguaje» serviría de mediación entre una forma de vida y otra. El problema es que, entendiendo el concepto de juego de lenguaje con tanta amplitud como lo entiende Apel, será dudoso que a este concepto le advenga un significado unitario. Además, Apel discrepa en un punto fundamental con Wittgenstein, el cual rechaza la

³⁰¹ Cfr. J. ZIMMERMAN, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Frankfurt 1975.

³⁰² Se contiene en K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985.

exigencia de tener que determinar lo que es esencial al juego de lenguaje, pues eso significaría la reaparición de la exigencia engañosa del juego ideal de lenguaje válido para todo tipo de discurso y propósito, en la que el *Tractatus*, según la propia crítica del autor, se había encallado. Sin embargo, Apel piensa que la filosofía no se puede limitar a determinar lo diverso sino a especificar un «juego de lenguaje ideal», que representa la condición trascendental de posibilidad de todos los juegos de lenguaje actuales.

J. Habermas, por su parte, ha destacado también la semejanza entre las «formas de vida» de Wittgenstein y los «mundos vitales» descritos por E. Husserl en conexión con la comprensión del sentido³⁰³. Sin embargo, a Habermas le parecen más ricos los mundos vitales de Husserl, que no estaban pensados como formas cerradas de vida. Habermas tilda a los juegos de lenguaje de Wittgenstein de estructura monádica y monologante. Para que sean comparables, es necesario que los juegos de lenguaje sean permeables entre sí y que muestren sus vínculos lógicos y semánticos.

Otros autores han incidido en otras analogías entre Wittgenstein y la hermenéutica: la idea de Wittgenstein de que todo el conocimiento del mundo está articulado lingüísticamente encuentra un eco en la dimensión lingüística del mundo que sostiene Gadamer. La crítica al lenguaje privado en las *Investigaciones filosóficas* se prolongaría en la idea de transmisión cultural presente en Gadamer y también en Habermas y Apel. Además, ambas escuelas parecen tener un adversario común, la metafísica moderna, sustentadora de la cosa en sí, el sujeto absoluto, el solipsismo. A este propósito Rorty ve en la hermenéutica y la pragmática que culmina en Quine una misma línea que conduce a una filosofía que no tiene ya nada de especular, de copia de una realidad mostrenca. La realidad es, más bien, el tejido que los hombres en su convivencia o interacción dialógica van poco a poco tramando³⁰⁴.

³⁰³ Cfr. J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*.

³⁰⁴ Cfr. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1979.

A pesar de estas analogías posibles —que deberían extenderse a las obras de otros autores— persisten graves problemas para conjugar ambas posturas. El problema fundamental desde la perspectiva analítica reside en *la pretensión de universalidad de la hermenéutica*. Se podría admitir la hermenéutica como un método parcial apropiado para investigar determinadas realidades humanas. Pero la hermenéutica pretende regir toda científicidad en la medida que todo conocimiento objetivo se enraiza en una comprensión lingüística del mundo. Si la hermenéutica no renuncia a considerar que todo conocer es interpretar, es decir, si no se desontologiza, resultará muy difícil el diálogo.

Por su parte, desde la hermenéutica se acentúa que nos encontramos ante *dos modos muy distintos de entender la filosofía*. La hermenéutica concibe el filosofar como una reflexión trascendental, lo cual no sólo es problemático sino imposible para las *Investigaciones filosóficas*. Para la hermenéutica, por otra parte, la teoría de los juegos de lenguaje es incapaz de mostrar sus propias condiciones de posibilidad. Así expresa Ricoeur esta dificultad: «Si el discurso se da en un juego de lenguaje, ¿cómo es posible la discusión sobre esta condición lingüística? Si la comprensión del ser se identifica con un juego de lenguaje, ¿en qué juego de lenguaje se da? Si no se quiere reducir la actividad filosófica a una convención verbal, será preciso enraizar el juego de lenguaje filosófico en una comprensión del ser en el mundo anterior a todo juego de lenguaje»³⁰⁵. Wittgenstein, en efecto, no contesta a la pregunta por el metajuego lingüístico del análisis del lenguaje. Además, el concepto de razón de Wittgenstein no tiene en cuenta la historia, a la que tan sensible es la hermenéutica.

Aun siendo concepciones muy distintas del filosofar, hermenéutica y analítica sostienen una común preocupación por el lenguaje, lo cual debe conducir a iniciar un diálogo más profundo y a reconocer los complementos y correctivos que ambas tendencias, sin duda, necesitan.

³⁰⁵ P. RICOEUR, «"Logique herméneutique"», en G. FLOISTAD (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Martinus Nijhoff, The Hague 1981, p. 216.

BIBLIOGRAFÍA

De SANTIAGO, L. E., *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, Universidad de Málaga, Málaga 1987.

GELDSETZER, L., «Che cos'è l'ermenéutica?», en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 75 (1983) 554-622.

GUSDORF, G., *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma 1989.

INCIARTE, E, «Hermenéutica y sistemas filosóficos», en J. M. CASCIARO Y OTROS (eds.), *Biblia y hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 89-101.

LAFONT, C, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid 1993. MACEIRAS, M. - TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990.

NIETO BLANCO, C, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Trotta, Madrid 1997, pp. 195-250.

11. COMPRENDER E INTERPRETAR

En el último capítulo nos hemos fijado sobre todo en la tendencia más filosófica de la hermenéutica contemporánea, la que tiene sus raíces en Heidegger y Gadamer, y hemos señalado las dificultades de una filosofía historicista que acentúa en exceso la cuestión del sentido. En este tema nos ocuparemos de la hermenéutica entendida como la teoría epistemológica del interpretar y estudiaremos las líneas generales de interpretación de los textos. Finalmente, nos fijaremos en la aplicación que se ha realizado de la hermenéutica en una ciencia particularmente cercana a la filosofía, la teología.

11.1. CONOCER, COMPRENDER, INTERPRETAR

Cuando nos encontramos en presencia de expresiones objetivas, a través de las que otra persona se acerca a nosotros, se despierta en nosotros el deseo de captar el sentido que tienen, lo que quieren decir. Un discurso, un monumento, una sinfonía suponen una llamada a nuestra sensibilidad y nuestra inteligencia para ser entendidos. Para ello no es suficiente con fijarse en los signos que forman el discurso o las notas que componen una sinfonía. Es preciso realizar un esfuerzo especial para alcanzar su sentido. Esta es la tarea que lleva a cabo el *comprender*. Por esto, cuando hemos captado el sentido de algo solemos decir: «comprendo lo que dices», «lo comprendo», o bien «lo entiendo», «entiendo este idioma», «entiendo este argumento». Con ello indicamos que hemos alcanzado el sentido de las palabras, del discurso y, en general, del objeto.

En el acto de comprensión de una realidad el sujeto no permanece meramente pasivo. Comprendemos algo *interpretándolo*. No es posible prescindir de nuestra subjetividad en el acercamiento a las cosas aunque, ciertamente, es posible controlarla con el fin de evitar la arbitrariedad. La interpretación está coimplicada en el conocer y comprender humanos.

Para ayudar a la interpretación a que permanezca en un camino asegurado se requiere una reflexión peculiar sobre el fin buscado (la comprensión) y sobre los pasos particulares del camino (sobre el método), es decir, se requiere una teoría del comprender y un dominio del arte de interpretar. Con el término «hermenéutica» se designa tanto esa teoría como ese arte.

11.1.1. *La estructura de la comprensión*

Vamos a fijarnos en los elementos fundamentales que configuran el acto de comprensión y, en particular, de la comprensión de textos³⁰⁶.

1. La interpretación se encuentra *situada histórica y comunitariamente*. Cuando el lector se enfrenta con un texto parte ya de una situación previa al acto interpretativo. Como ha puesto de relieve la hermenéutica contemporánea, no se parte de un punto cero totalmente aséptico sino de la propia situación. El lector llega al texto con sus propios intereses, conocimientos, etc. A este conjunto se le denomina *precomprensión*. Nos situamos en una tradición y desde ella accedemos al texto. Esta tradición —como ha indicado Gadamer— tiene un fuerte componente lingüístico.

La conexión entre interpretación y tradición manifiesta claramente que hay que liberarse del realismo ingenuo. En nuestro conocimiento no actuamos nunca con la realidad desnuda en sí, sino siempre con la realidad en el contexto vivo cultural del hombre. La comprensión se sitúa históricamente precisamente porque el hombre es un ser histórico.

La precomprensión con la que nos acercamos al texto va cambiando a medida que se desarrolla el proceso de interpretación. Tras la lectura y comprensión de un texto (o de la realidad), se puede repetir el procedimiento a un nivel superior. Lo que conozco del texto después de leerlo y comprenderlo se convierte en precomprensión para una segunda lectura. El proceso se puede repetir según la riqueza del texto en cuestión y la capacidad personal del lector.

³⁰⁶ Cfr. E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972, parte I.

2. La comprensión tiene una *estructura circular*. En la reflexión hermenéutica constituye un tema común hablar del círculo hermenéutico. Con este término se designa ese movimiento que se produce al ir de la parte al todo y del todo a la parte. A un nivel elemental, se entiende por círculo el hecho de que la lectura de las partes de un texto iluminan la comprensión del todo así como la visión del todo contribuye a que conozcamos mejor las partes.

Pero, como subrayó Heidegger, el concepto de círculo hermenéutico tiene un carácter más amplio. Indica también la dialéctica que se da entre precomprensión y comprensión. Cuando nos acercamos a un texto lo hacemos con una precomprensión que no está cerrada sino abierta a nuevos contenidos. Esta precomprensión, como hemos indicado, es modificada a lo largo de la lectura. El lector entra en el texto con su mundo, su horizonte, el cual condiciona su comprensión particular del texto. A su vez, el texto amplía el horizonte del lector, obligándole a revisar su punto de partida. De este modo se esboza un nuevo proyecto de sentido que es contrastado por la lectura del texto. Así, en el proceso de comprensión los conceptos van siendo poco a poco sustituidos por otros conceptos más adecuados. Lo importante es que la precomprensión se abra a la cosa misma y se desarrolle así hacia la comprensión objetiva.

Como se observa, no se trata de ningún modo de un círculo vicioso pues no se presuponen las premisas en la conclusión. Las premisas —la precomprensión— conducen a la comprensión del texto, el cual modifica las mismas premisas. Quizás sea más ajustada la imagen de «espiral hermenéutica» aunque desde el filósofo schellingiano F. Ast, la tradición hermenéutica habla de círculo.

3. La comprensión tiene un *carácter dialógico*. No es posible la comprensión de una persona sino mediante el diálogo: debemos abrirnos al otro para entender el sentido de sus palabras. Esto mismo vale, análogamente, para la comprensión de un texto o de la realidad. Cuando nos situamos ante un texto, somos invitados a establecer un diálogo con él, es decir, a contribuir con nuestras preguntas, respuestas y reacciones para que el texto nos

comunique toda su riqueza. Para comprender es preciso no llevar las respuestas formuladas sino dejarnos enriquecer por el diálogo.

4. La comprensión *implica e incluye la explicación*. Como hemos visto, Dilthey acentuó la distancia entre *comprender* y *explicar* como modo de distinguir el método de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. A consecuencia de ello, comprensión y explicación se han entendido como métodos o modos de conocer muy distintos y, en cierto modo, irreconciliables. Ricoeur ha cuestionado con acierto tal dicotomía que resulta aporética y debe ser sustituida por una comprensión dialéctica de la relación entre ambas; es decir, explicación y comprensión no son dos polos de una relación de exclusión, sino más bien dos momentos relativos de un proceso más complejo, la interpretación.

Entre explicación y comprensión se da complementariedad y reciprocidad. Se trata de dos estadios diferentes del único trabajo hermenéutico. El texto se presenta al lector con necesidad de ser explicado. La explicación es, pues, una mediación necesaria para alcanzar una mejor comprensión. Ricoeur repite muchas veces que «explicar más es comprender mejor». Se trata del momento metódico que conduce de la comprensión ingenua a la comprensión versada. Ahora bien, la explicación no es un primer momento porque en el primer momento está ya la comprensión. La comprensión, que es el momento no metódico, «precede, acompaña, cierra y así *envuelve* la explicación»³⁰⁷. Ricoeur expone así esta tarea: «Explicar es desentrañar la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen lo estático del texto; interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, meterse en camino hacia el horizonte del texto»³⁰⁸.

5. En la tarea hermenéutica *no se puede prescindir de la verdad*. Una tentación grave de la tendencia hermenéutica es el relativismo: se multiplican

³⁰⁷ P. RICOEUR, <<Expliquer et comprendre>>, en *Du texte á l'action. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris 1986, p. 181.

³⁰⁸ P. RICOEUR, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre», en *Du texte a Vaction. Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris 1986, p. 155.

las interpretaciones que conducen a nuevas interpretaciones sin que se admita la existencia de una verdad en sí no sujeta al proceso histórico.

Es preciso, por ello, elaborar una hermenéutica metafísica, que se plantee la verdad de la realidad misma. El fin de la interpretación —como el de todo conocimiento humano— no es otro que alcanzar la verdad. En todo conocer, hablar y actuar humanos tiene lugar cada vez una anticipación de algo último, incondicionado y absoluto. Ya en toda búsqueda e investigación de la verdad presuponemos siempre la verdad y determinadas verdades fundamentales (como el principio de contradicción). De esta manera, siempre, ya anteriormente, nos ilumina la verdad, es decir, resplandece para nosotros con evidencia objetiva en nuestra razón la realidad misma.

La cuestión de la verdad se sitúa en la hermenéutica en tres niveles, relacionados entre sí, pero distintos: en relación con el texto (correspondencia entre la interpretación y lo que el texto quiere decir: es la verdad de la interpretación), en relación con la cosa misma (correspondencia entre lo que dice el texto y la realidad de la que habla: es la verdad del texto), y en relación con la evidencia actual (correspondencia entre lo que el texto quiere decir y la manifestación actual verídica del significado y del sentido: es la verdad de la «cosa» misma).

Aunque las condiciones del conocimiento son contingentes, no lo es la verdad que se alcanza. La verdad misma, según su esencia, sólo puede ser la verdad una y, por ello, universal. Puede haber, por tanto, una interpretación verdadera y definitiva porque corresponda a la verdad de las cosas.

11.1.2. Los diversos tipos de interpretación

Si la hermenéutica no quiere verse a la intemperie epistemológica precisa, frente a toda consideración neorromántica (visible en H. G. Gadamer), de una metodología de la interpretación.

E. Betti distinguió tres tipos fundamentales de interpretación —con sus correspondientes métodos— según la función que realice en cada caso³⁰⁹: 1) Interpretación *enfundan meramente recognitiva*, en donde el entender es fin en sí mismo (interpretación filológica, interpretación histórica); 2) interpretación *en función reproductiva* o representativa, es decir, traductiva de lo que se ha de entender (traducción de un texto en otra lengua de la suya original, interpretación dramática, interpretación musical); 3) interpretación *enfundan normativa o dogmática* en la que entra en juego la regulación del obrar (interpretación jurídica e interpretación teológica).

Con Geldsetzer se pueden resumir estas funciones en dos principales³¹⁰. Se trata de dos modos distintos de acercarse a los documentos. El primero tiene como fin la aplicación a determinadas problemáticas y cuestiones del sentido ya conocido y determinado *ad hoc* (dogma) de documentos privilegiados. El segundo se dirige a encontrar un significado presunto, desconocido, en los documentos.

1.º La *hermenéutica dogmática o normativa* surge de la necesidad de aplicar algunos conocimientos dogmáticos a casos concretos. Así ha comenzado la hermenéutica jurídica o la teológica, que se plantean el sentido de los textos sagrados o de las leyes vigentes, en respuesta a preguntas acerca de su significado y valor en determinados casos concretos. Este tipo de hermenéutica es fundamental para la enseñanza. Es más, se puede decir que cualquier saber enseñable tiene propiamente un carácter dogmático.

En el anuncio religioso, en la definición jurídica, en la enseñanza superior o en la escuela, así como en el traducir, no pueden existir dudas —si no es de modo excepcional— acerca del sentido del texto sagrado, de las leyes, de los clásicos o de los vocablos y figuras gramaticales, puesto que este significado ha sido estudiado y declarado de modo vinculante por los comentarios normativos, por la opinión

³⁰⁹ Cfr. E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, 2 vols, Giuffré, Milano 1995.

³¹⁰ L. Geldsetzer, «Che cos'è Hermeneutica?», en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 75 (1983) 554-622.

prevalente, por el programa universitario o de la escuela, por las gramáticas y diccionarios autorizados. El experto debe conocer este significado: lee la Biblia, las leyes, los manuales, los clásicos o el diccionario no con el fin de buscar sino con el de estar seguro. Su problema es la aplicación al caso concreto y la construcción del mismo caso en categorías dogmáticamente afines. En la construcción el caso es interpretado a la luz de la dogmática (la interpretación dogmática verdadera y propia) y de este modo es resuelto, decidido. Desde el punto de vista lógico, se trata de una sub-sunción del singular (el caso) bajo el universal (el sentido de la ley), en el que naturalmente juega un papel muy importante la experiencia y el tacto que se adquieren en el ejercicio. Esto no quiere decir que este tipo de hermenéutica carezca de reglas específicas: éstas consisten en mostrar cómo se procura el saber necesario en torno a la dogmática o a la opinión de la escuela predominante, o cómo se usa tal saber y, en particular, en mostrar qué grado de solidez y seguridad, de determinabilidad o incerteza, de hipoteticidad o de incontrovertibilidad posea ese saber.

Otra característica de la hermenéutica dogmática es que no obedece a criterios de verdad sino de perfección o eficiencia técnica. Con ello se quiere decir que la interpretación resultante no será verdadera o falsa, sino buena o engañosa, apropiada o excesivamente prolija, admisible o inadmisible.

2°. La *hermenéutica zetética* (del verbo *zetein*, buscar) o *no dogmática* se refiere al método de encontrar el presunto único sentido, auténtico y verdadero, de cualquier documento. Este tipo de hermenéutica cuenta también con sus reglas, que indican cómo se procura el saber necesario para alcanzar el significado. No basta la genialidad del intérprete, su instinto o su capacidad de adivinación. Ahora bien, generalmente no se trata de reglas que se encuentren en una disciplina concreta por lo que es preciso el diálogo interdisciplinar.

La hermenéutica zetética va eliminando las interpretaciones alternativas hasta alcanzar el sentido verdadero. Está sujeta por ello a criterios de verdad, lo cual significa ante todo que puede no tener éxito y fracasar. Así sucede cuando no hay modo de determinar cuál es la interpretación más probable entre varias alternativas.

El criterio de verdad puede ser sólo un criterio de coherencia: una interpretación verdadera es aquella que es capaz de organizar en un complejo coherente todo el saber actualmente disponible sobre el documento a interpretar. Un criterio veritativo de correspondencia o adecuación se revela aquí inútil, pues no existe un significado «en sí» del documento distinto del que es construido.

Por tanto, la interpretación zetética consiste en la formulación de hipótesis con el fin de alcanzar el sentido de los documentos y compararlo con la totalidad del saber disponible pertinente.

La distinción entre interpretación dogmática y zetética no debe sostenerse de modo rígido. En primer lugar, porque existen unas características comunes de toda interpretación. En segundo lugar, porque muchos documentos contienen elementos que deben ser interpretados dogmáticamente junto a otros muchos que pueden interpretarse de modo hipotético.

11.2. LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS

Ricoeur advierte que el problema hermenéutico existe porque existen textos³¹¹. A diferencia del habla, que es un acontecimiento pasajero, la escritura procede a la fijación del sentido. Además, con la escritura el sentido del discurso se independiza del locutor; mientras que en la palabra viva lo que un discurso significa coincide con lo que un locutor quiere decir, en la escritura se desdoblan la significación verbal y la intención del locutor. Finalmente, en la escritura la relación con el destinatario resulta también profundamente alterada. Mientras que en el diálogo el otro es un tú, en la escritura el destinatario es cualquiera que sepa leer.

Por eso, ante cualquier comunicación escrita, ante un texto literario, surge inmediatamente la necesidad de interpretación. Ahora bien, ¿cuál es la interpretación correcta de un texto?, ¿cómo alcanzar lo que el texto quiere decir? En todo texto hay

³¹¹ Cfr. P. RICOEUR, *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en AA. W., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976, pp. 44-47.

alguien que habla, algo de lo que se habla y alguien a quien se habla, es decir, un autor, un texto y un destinatario. Se han presentado por ello tres alternativas a la interpretación de un texto: lo importante es lo que el autor quiere decir o bien lo que interesa es lo que el lector comprende o bien lo esencial es lo que dice el mismo texto.

a) La hermenéutica clásica pensaba que lo importante era atender a lo que el autor quiso decir en el texto, lo que se denomina «*intención del autor*». El mismo Schleiermacher invita a entrar en la mente del autor e identificarse con él con el fin de comprender un texto. La clave de interpretación se sitúa así en la intencionalidad del autor. El ideal que preside este tipo de hermenéutica es el de objetividad. Se supone que el autor en un momento dado ha objetivado su pensamiento —lo que quería decir— en un texto y que ése sería el sentido del texto, un sentido que permanece inmutable y fijo con el fin de que el lector lo alcance.

Pero este tipo de hermenéutica manifiesta inmediatamente sus límites. En efecto, por una parte, supone que el autor ha querido de un modo reflexivo dar un sentido determinado al texto. Pero la psicología moderna nos advierte que en un texto se reflejan también deseos, fantasías, elementos subconscientes que el autor no intentó mediante un acto reflejo. Una segunda dificultad proviene del hecho de que un texto puede trascender al mismo autor. Las situaciones, los personajes, los símbolos contenidos en un texto pueden adquirir un alcance que el autor no pensó. *Don Juan, Don Quijote o Fausto* se han convertido en símbolos que trascienden la intencionalidad y la época en que fueron escritos. Esta visión resta importancia al texto, que se convierte en un mero trampolín para llegar al autor.

b) Una segunda alternativa consiste en acentuar la importancia del lector, *la intención del lector*. Lo que importa es lo que el lector actual descubre en el texto o aquello a lo que le provoca el texto.

Eco se ha detenido a estudiar esta visión de la interpretación que pone hasta tal punto el acento en el lector, que elimina toda posible barrera a la interpretación.

Es la actitud típica del hermetismo, que entiende que los signos son equívocos. La interpretación hermética nos introduce en una red laberíntica, donde un signo remite a otro signo, obligándonos así a un viaje que parece que no tiene fin. El significado auténtico del texto se pospone siempre con la promesa de un saber que muy pocos conocen³¹².

La primacía del lector es acentuada también por aquellos autores para quienes lo importante son las actitudes que el texto provoca en el lector. No importaría, por ejemplo, que el *Manifiesto comunista* fuera verdadero o falso sino la actitud revolucionaria que provoca su lectura. Aunque los efectos del texto influyan en su comprensión, es evidente que una lectura tan subjetivista difícilmente puede satisfacer a quien desea encontrar el sentido.

c) La última tendencia pone el acento *en el mismo texto*. Aunque el texto ha nacido de un autor, mantiene una autonomía respecto de él, es consistente en sí mismo. El texto es un sistema preciso de palabras, ordenado y significativo. El texto está ahí, a nuestra disposición, invitándonos a penetrar en él y a descubrir todas sus facetas. El texto crea un universo de sentido que pone delante del lector. Es lo que acertadamente Ricoeur ha denominado «mundo de la obra». La interpretación tiene como fin alcanzar ese mundo, que constituye el referente de la obra. El mundo de la obra es una descripción de «las maneras de habitar el mundo», de las virtualidades del ser en el mundo.

La hermenéutica actual pone el acento especialmente en el texto. Ahora bien, no cabe a este respecto sostener una visión unilateral porque de alguna manera el autor está en la obra, algo del autor se nos comunica por medio de la obra y porque no es indiferente la presencia del lector, que actualiza e interpreta la obra. De este modo el texto es un auténtico mediador entre autor y lector.

Eco subraya que es el texto mismo quien nos indica cuál es el límite de la interpretación³¹³. Se trata de buscar en lo que llama «intención de la obra» los

³¹² Cfr. U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona 1992, pp. 54-64.

³¹³ Cfr. U. Eco, *Los límites de la interpretación*, pp. 357 ss.

elementos que permiten formar la intención del lector que, como estrategia del texto, ha elaborado el autor. En esta operación, el lector lleva la iniciativa, pero esa iniciativa consiste en formular una conjetura sobre la intención de la obra que debe ser aprobada por el conjunto del texto como un todo orgánico. Esto no quiere decir que sólo exista una conjetura que el texto refrende; más bien ocurre que son varias las hipótesis que pueden ser verificadas por el texto. Sin embargo, hay que tener en cuenta que un texto es un artificio cuya finalidad es la construcción de su propio «Lector modelo», es decir, el lector ideal³¹⁴. El lector empírico, al fundar su conjetura, debe apuntar al tipo de Lector modelo postulado por el texto. La propuesta de Eco insiste en admitir la necesaria iniciativa del lector para determinar la intención de la obra, pero también en que debe ser ésta, en último término, el auténtico criterio de interpretación.

Aunque no existe nunca una interpretación última y definitiva de un texto, sí es posible encontrar —y debe buscarse— la interpretación más probable. Ricoeur, Hirsch y otros autores ponen de relieve la existencia de unos criterios de validación. Hay reglas para conjeturar y reglas para validar la conjetura³¹⁵. Recogiendo algunos de estos criterios podemos decir que debe ser validada aquella interpretación que sea más probable que las otras porque: 1) es la que dota al texto de más sentido (criterio de plenitud); 2) es la más creativamente coherente con la cadena de interpretaciones a que ha dado lugar (criterio de tradición); 3) es la más coherente con el conjunto del sistema de sentido en el que se inscribe (criterio de congruencia) y 4) es la que ha pasado de modo más riguroso por la mediación de la explicación y la que mejor resiste a la crítica que puede hacerse desde otras instancias³¹⁶.

³¹⁴ Cfr. U. ECO, *Los límites de la interpretación*, p. 41.

³¹⁵ Cfr. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale Univ. Press, New Haven 1967. Las reglas se refieren fundamentalmente a los principios de probabilidad, la evidencia interpretativa, y la referencia a métodos, cánones, reglas y principios.

³¹⁶ Cfr. X. ETXEBERRIA, «Teoría hermenéutica del texto», en *Paideia* 29(1995)21-37.

11.3. LA HERMENÉUTICA EN TEOLOGÍA

Es propio de la teología esforzarse en penetrar intelectualmente en el contenido de la fe, lo cual exige realizar la tarea de comprensión de lo revelado. En este proceso la hermenéutica puede ayudar a la teología. La revelación de Dios tiene lugar mediante hechos y palabras, que son atestiguados por la Escritura. Esta revelación se realiza en la historia, aunque su contenido no se puede reducir a un devenir histórico. La Iglesia cree que la Revelación, que nos fue dada en momentos precisos de la historia, comporta un mensaje, una doctrina. Este mensaje, contenido en la Sagrada Escritura y en las fórmulas de fe, requiere ser comprendido e interpretado. Por esto puede decirse que toda la teología debe tener una dimensión hermenéutica, en cuanto que debe proclamar actualmente el mensaje de la salvación³¹⁷.

La misma Sagrada Escritura es, desde sus orígenes, interpretación. En su interior se puede comprobar cómo los escritores bíblicos fueron interpretando y releendo los diversos acontecimientos y textos a la luz de las nuevas situaciones. El Nuevo Testamento ofrece una luz nueva para interpretar todo el Antiguo Testamento.

La teología fue consciente desde el principio de la necesidad de interpretar, primero los textos de la Escritura y después las fórmulas dogmáticas, dada la antigüedad de estos documentos así como el lenguaje en el que se transmiten. Como ya se ha mencionado, la interpretación se desarrolló en un principio siguiendo las técnicas y pautas de la hermenéutica clásica. El cambio contemporáneo en la concepción de la hermenéutica ha influido en la hermenéutica teológica. En el primer apartado nos fijaremos en cómo ha tenido lugar esa influencia. En el siguiente presentaremos las líneas directrices de la hermenéutica católica. No debe olvidarse, sin embargo, que nos encontramos ante una hermenéutica de carácter especial, la

³¹⁷ Cfr. J. WILLEBRANDS, <<Biblia y ecumenismo>>, en J. ALFARO –J. WILLEBRANDS (eds.), *Fe cristiana y hermenéutica*, Paulinas, Madrid 1969, p. 79.

que hemos denominado dogmática, la cual «tiene el índice de su capacidad de maniobra en el análisis del objeto incólume de la fe»³¹⁸.

11.3.1. La hermenéutica filosófica en la historia de la teología

El inicio del interés de la teología contemporánea por la hermenéutica va ligado al nombre de Rudolf Bultmann (1884-1976), teólogo protestante que aplicó algunos hallazgos filosóficos del primer Heidegger al estudio de la Sagrada Escritura³¹⁹. El problema central que se planteó Bultmann es cómo entender y comunicar la palabra de Dios contenida en la Escritura —cuando pertenece a un contexto histórico y cultural tan alejado en el tiempo y extraño a la mentalidad del hombre actual— y lograr que este hombre se sienta al mismo tiempo interpelado y provocado a responder con la fe («¿cómo interrogar a la Escritura para ser interrogado?»).

Para responder a esta cuestión Bultmann acentúa el carácter de acontecimiento que tiene la palabra de Dios, en detrimento de su contenido. Lo importante, a juicio de este autor, no es la palabra misma, sino el acontecimiento que provoca, es decir, la escucha del anuncio cristiano y la decisión de aceptarlo por la fe. Por ello, la palabra continúa teniendo valor en el caso de que la despojemos de todos los elementos extraños con que se presenta ante los ojos del hombre de hoy. En concreto, Bultmann insiste en que la palabra del evangelio nos ha llegado revestida de mitos y que es preciso despojarla de ellos —desmitologizarla— con el fin de que conserve su valor existencial. Sólo liberando al texto sagrado de todo lo que es mítico y que corresponde a la visión del mundo propia de la época en la que se redactó, es posible —según Bultmann— que el hombre moderno se encuentre en presencia de un mensaje capaz de conducirlo a la decisión de fe.

³¹⁸ K. Lehmann, «Hermenéutica», en *Sacramentum Mundi* 3 (1973) 406.

³¹⁹ Para la historia de la aplicación de la hermenéutica a la teología se puede ver R. MARLÉ, *El problema teológico de la hermenéutica*, Razón y fe, Madrid 1965; J.-P. RESWEBER, *La théologie face au défi herméneutique*, Vander/Nauwelaerts, Paris 1986; G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. A. SEQUERI, «Teología, ermeneutica e teoria», en *Teología* 1 (1976) 5-35; 91-134; P. A. SEQUERI, «Hermenéutica y filosofía» en *Diccionario teológico interdisciplinar* II, Sigüeme, Salamanca 1982, pp. 550-568.

La tarea del hermeneuta consiste en conducir el texto sagrado al plano de las decisiones relativas a la existencia humana. Lo que el propio Bultmann denomina «hermenéutica existencial» consiste precisamente en interrogar e interpretar el texto desde la propia existencia con el fin de apropiarse el sentido existencial que contiene ese texto. La existencia humana y la relación vital del intérprete con el texto forman la precomprensión desde la que se dirige la comprensión del texto bíblico. La hermenéutica existencial intenta comprender el texto en el interior de las estructuras generales de la existencia. Para ello Bultmann recurre a los existenciales de Heidegger, que cobran un alcance universal y que ofrecerían las estructuras y conceptos más apropiados para la comprensión de la existencia humana revelada en el mensaje del Nuevo Testamento.

El principal problema que plantea la postura de Bultmann es la disolución del texto bíblico en la autocomprensión existencial de modo que la verdad teológica queda subordinada al juicio filosófico sobre su coherencia con las coordenadas existenciales del sentido. La solución reductiva de este planteamiento se muestra especialmente en la relegación que realiza de algunos elementos esenciales para una interpretación adecuada, como son los relacionados con la historia, con la tradición y con la comunidad.

Por eso, en el mismo ámbito protestante, la problemática hermenéutica ha tenido que situarse en un marco más amplio. Esta tarea ha sido llevada a cabo tanto por los discípulos de Bultmann (Fuchs y Ebeling) como por sus críticos (Pannenberg).

Gerhard Ebeling (n. 1903) y Ernst Fuchs (n. 1912) han intentado realizar una teología hermenéutica en diálogo con el segundo Heidegger y con Gadamer. A diferencia de Bultmann, conceden mayor importancia al texto y a la historicidad y, consiguientemente, consideran el principio hermenéutico existencial (la pregunta sobre nosotros mismos) sólo como un presupuesto para comprender el texto. La pregunta existencial estimula el proceso del comprender, acerca al hombre al texto bíblico, pero no decide su contenido. La tesis central de la «nueva hermenéutica» — que se inclina por el último Heidegger— es que no es el hombre el que engendra y

da significado al existir humano. Desde el punto de vista teológico esta tesis se expresa en la consideración de la revelación como un suceso lingüístico y acontecimiento de la palabra. Lo primario no es que la existencia interroge a la revelación sino que es el lenguaje de la revelación el que interpela a la existencia.

Esta primacía del lenguaje y del texto respecto a la autocomprensión existencial garantizaría el carácter específico de la fe contra el peligro de reducción antropológica: la fe es una interpretación de la existencia provocada por el anuncio y plasmada en la predicación (que son el modo en que se realiza la comunicación de la revelación de Dios al hombre). Por otra parte, acentúan el carácter históricamente determinado de la tradición y la fe, apelando al concepto de tradición. En este sentido, Ebeling propone articular la teología como ciencia hermenéutica de la tradición lingüística de la fe.

El teólogo evangélico W. Pannenberg (n. 1928) es quizás el autor que con mayor eficacia ha señalado los límites estructurales del planteamiento teórico de la nueva hermenéutica. Según Pannenberg, la realidad del acontecimiento revelador tiene una dimensión factual y ontológica que no puede reducirse ni a la tradición lingüística de su significado ni a la esfera antropológico-individual de la existencia. Por tanto, la teología no puede disolverse en la interpretación del lenguaje en que se expresa el significado o el sentido existencial del acontecimiento de la revelación, sino que tiene que llegar a formular en unas afirmaciones la realidad de lo que se ha dicho en la tradición lingüística de la fe. Esto lleva consigo que en cierto modo se pueda distinguir la realidad «de que» se habla del lenguaje «en que» se habla de ella. Pannenberg afirma la primacía del acontecimiento histórico sobre el lenguaje en el que se expresa.

Por otra parte, Pannenberg ha insistido en la necesidad de integrar la historia y la tradición en la reflexión hermenéutica, reconociendo así la contribución de Gadamer, frente al que muestra sin embargo importantes reservas. La realidad que hay que captar —insiste Pannenberg— a través de las fórmulas y textos es la historia. De ahí su crítica a Bultmann por convertir en irrelevante la dimensión objetiva del acontecimiento histórico.

Para Pannenberg el significado del acontecimiento histórico (y del lenguaje en que se expresa) viene dado por la correlación del acontecimiento con la totalidad del proceso que se está desarrollando (precisamente Pannenberg critica a Gadamer la carencia de una filosofía de la historia). Siguiendo a Hegel, considera que sólo la verdad del todo nos revela el significado decisivo de cada acontecimiento. Ahora bien, al no haberse completado definitivamente la historia, ningún acontecimiento pasado puede todavía expresar su significado. Hay, sin embargo, algunos acontecimientos especiales que prolépticamente (por anticipado) consiguen presentar en cierto modo el sentido total de la historia y por tanto dan un nuevo significado a todo acontecimiento. Pannenberg considera el acontecimiento Jesús de Nazaret y en particular su resurrección como el acontecimiento con que Dios ha anticipado definitivamente el sentido global de la historia. Por eso la hermenéutica teológica tiene que abrirse al futuro para captar en los acontecimientos anticipadores los elementos que dan también un significado a los acontecimientos pasados.

La discusión teológica sobre la alternativa a la hermenéutica de origen heideggeriano propuesta por Pannenberg se centra preferentemente en dos temas: por un lado el carácter tendencialmente racionalista y objetivista de una comprensión de la revelación basada en la evidencia histórica del dato «más allá» de la palabra y, por otro, la excesiva dependencia respecto a la ontología hegeliana de la totalidad, que priva de espacio tanto a una historicidad real de la interpretación como a una trascendencia real de la verdad de la revelación.

En el campo católico la hermenéutica teológica no ha tenido particulares desarrollos teóricos, pero su práctica en ciertos aspectos ha sido más importante que entre la ortodoxia protestante. Acertadamente indica Schillebeeckx que la reflexión de la teología católica sobre la evolución del dogma, y más aún, la «reinterpretación» práctica constante de la verdad de fe por parte de la Iglesia y en particular del magisterio corresponde a «esa problemática que los teólogos de la reforma califican

como "problema hermenéutico"»³²⁰. En nuestro siglo, quienes se enfrentaron primero a los problemas de interpretación fueron los exegetas. Luego, se ocuparon también de estos problemas los historiadores de los dogmas.

11.3.2. Principios de aplicación de la hermenéutica a la teología

No es este el lugar para ofrecer un análisis detallado del modo peculiar en que usa la hermenéutica la teología ya que se trata, ante todo, de una cuestión dogmática. Sin embargo, sí cabe señalar cuáles son los principios que rigen la aplicación de la hermenéutica a la teología³²¹.

1. Cuando el teólogo y el exegeta se acercan a los textos normativos de los Concilios o de la Sagrada Escritura, lo realizan —como pone de relieve la hermenéutica contemporánea— desde una *precomprensión particular*. Forman parte de esta precomprensión su propia cultura científica pero también, de un modo especial, la tradición religiosa desde la que se realiza la comprensión de los textos. Lo que caracteriza la interpretación católica de los textos sagrados es su particular precomprensión, es decir, su *situación en la Tradición viva de la Iglesia*. Se trata de una interpretación realizada «en la Iglesia». Ahora bien, la Tradición —la fe siempre viva de la Iglesia— tiene para el creyente el valor y función de norma-regla de interpretación. Mantenerse en el contexto de la Tradición significa, hermenéuticamente hablando, aceptar una determinada comprensión de la persona y del acontecimiento de Jesucristo, cumplimiento de la Revelación, tal como se desarrolló en el determinante y autorizado comienzo de la comunidad apostólica y tal como se ha desarrollado con autoridad propia a lo largo de la tradición post-apostólica. La Tradición posee una función hermenéutica de guía y de norma, ya que

³²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 193 s.; ídem, «Hacia una utilización católica de la hermenéutica», en *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1971³, pp. 16 s.

³²¹ En estas reflexiones se sigue especialmente COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas (Documento 1988)*, Cete, Toledo 1990; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (15-4-93)*, PPC, Madrid 1994.

proporciona el «horizonte de comprensión» a partir del cual se desarrolla cualquier interpretación.

2. La comprensión de un texto no es posible sin una *afinidad vivida con aquello de lo que habla el texto*. De ahí que el principio general de interpretación de la Biblia es que «sea leída e interpretada con la ayuda del mismo Espíritu mediante el cual fue escrita»³²². La Sagrada Escritura nació bajo el influjo del Espíritu Santo, por lo que debe ser leída e interpretada en el Espíritu Santo. Con el crecimiento de la vida en el Espíritu, aumenta en el lector la comprensión de las realidades de las que hablan los textos. Lo mismo hay que decir de la interpretación de los dogmas de la fe pues es la asistencia del Espíritu la que garantiza el progreso en la comprensión de la verdad revelada. Sin fe no es posible una comprensión de la fe.

3. Como en la hermenéutica general de los textos, también aquí resulta muy importante *conocer el contexto*, tanto el contexto general de los documentos, que es la vida y la doctrina de la Iglesia, como el contexto particular en que fueron escritos. Para ello resulta indispensable el estudio histórico de las fuentes y las aportaciones de las ciencias humanas que ayudan a explicar mejor el texto para poder comprenderlo mejor. No se trata de «reconstruir» el pasado al modo de Schleiermacher, pero sí de esforzarse por apropiarnos de las perspectivas en las cuales el escritor primitivo escribió el texto. El teólogo católico debe usar todos los métodos y acercamientos científicos que le ayuden a captar mejor el sentido de los textos en su contexto lingüístico, literario, socio-cultural, religioso e histórico.

4. Un criterio hermenéutico fundamental es la *conciencia de la unidad de toda la Revelación y la fe de la Iglesia*. Todas las expresiones de la Revelación y de la fe se hallan estrechamente coordinadas y se iluminan mutuamente: toda expresión, por lo tanto, debe ser considerada a la luz de las otras y vinculada con ellas si se quiere entender correctamente y mantener abierta una comprensión más profunda. La

³²² Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 12.

Sagrada Escritura forma un todo único. Constituye, por ello, un criterio hermenéutico muy importante el interpretar cada una de las unidades literarias de la Biblia a la luz del conjunto. Respecto a las expresiones dogmáticas no se puede olvidar que existe una relación de las doctrinas entre sí, un «nexo de los misterios» y que éstos se estructuran jerárquicamente según su relación con el fundamento de la fe cristiana.

5. Otro *criterio* clave es el *crisológico*: Jesucristo es el «punto de partida, centro y medida de toda interpretación»³²³. En efecto, Jesucristo es la Palabra de Dios hecha hombre, el intérprete del Padre. La interpretación definitiva tiene lugar en Jesucristo. Por eso, desde él y hacia Él tienen que entenderse tanto las afirmaciones del Antiguo y Nuevo Testamento como las demás doctrinas de la fe cristiana.

6. Un *criterio* hermenéutico importante es el *antropológico*. Con ello no se quiere decir que sea el hombre o sus intereses los que deban determinar la interpretación. Éste era precisamente el error principal de Bultmann, que subordinaba el texto de la Escritura a los intereses del hombre contemporáneo. Lo que se quiere decir es que el hombre es el punto de referencia de toda interpretación de la fe ya que él es el destinatario de la revelación.

Un objetivo importante de la interpretación es *transmitir* a los hombres de nuestro tiempo *la verdad de la fe*. Gracias a la interpretación, es posible poner el mensaje bíblico en relación más explícita con los modos de sentir, de pensar y expresarse propios de las distintas culturas. En la interpretación de los dogmas resulta fundamental «distinguir el contenido permanentemente válido de los dogmas, de sus formas de expresión»³²⁴. Aunque el lenguaje no es un simple revestimiento de las fórmulas de fe, puede ser asimilado y explicado de un modo acorde con la cultura a la que se dirige el mensaje.

7. El objetivo de la interpretación no es quedarse en el mero texto, en las palabras, sino *alcanzar la realidad* que significan las palabras. No es suficiente con

³²³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas (Documento 1988)*, Cete, Toledo 1990, p. 42.

³²⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*, p. 41.

una hermenéutica histórica, no basta con reconstruir con exactitud el pensamiento del autor que escribió un texto, sino que es necesario captar la intención profunda del texto más allá de la misma comprensión del autor. Para el teólogo esto significa que en su hermenéutica no debe preocuparse sólo del pensamiento del escritor sagrado o de los padres conciliares (en el caso de fórmulas dogmáticas) sino que tiene que esforzarse en «comprender» verdaderamente lo revelado a través de las fórmulas. En esta perspectiva el objeto de la hermenéutica teológica es la palabra de Dios y no los contenidos históricos de las palabras humanas que la revelan, aunque éstas sean absolutamente indispensables.

8. La comprensión de los textos sagrados no es un procedimiento meramente intelectual, sino un *acontecimiento profundamente espiritual*. Esto es así porque la verdad de la revelación no es puramente teórica, sino que implica la vida de los hombres que la aceptan. Para alcanzar una comprensión de ella es preciso, por esto, introducirla en la vida. «Ante todo es la liturgia, pero también la oración, un importante lugar hermenéutico para el conocimiento y transmisión de la verdad»³²⁵.

9. La comprensión se va adquiriendo en el proceso de diálogo con el texto, que va haciendo distinguir los prejuicios legítimos y los ilegítimos con los que nos acercamos a él. *Ninguna interpretación particular puede agotar* el sentido completo de un texto. Por ello, la interpretación particular de un texto deberá evitar siempre la exclusividad. Ninguna interpretación particular es válida para todos los tiempos y toda interpretación se realiza siempre en una situación.

10. Al *magisterio* de la Iglesia le ha sido confiada la *interpretación auténtica* de la palabra de Dios en la Escritura y la Tradición³²⁶. El magisterio debe estimular, acompañar y dirigir el proceso de interpretación en la Iglesia y, en la medida en que se llega a conclusiones positivas, prestarles autoridad legítima y dar así a los

³²⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La interpretación de los dogmas*, p. 21.

³²⁶ Cfr. Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 10.

cristianos orientación y certeza. El magisterio es garantía de la identidad de la fe a través de las sucesivas interpretaciones.

BIBLIOGRAFÍA

CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.

MARLÉ, R., *El problema teológico de la hermenéutica*, Razón y fe, Madrid 1965.

RESWEBER, J.-R., *La théologie face au défi herméneutique*, Vander/Nauwelaerts, Paris 1986.

SCHILLEBEECKX, E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sigüeme, Salamanca 1973.

SCHÖKEL, L. A. - BRAVO, J. M., *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994.

SEQUERI, P. A., «Hermenéutica y filosofía» en *Diccionario teológico interdisciplinar II*, Sigüeme, Salamanca 1982, pp. 550-568.

QUINTA PARTE

LA TEORÍA DEL LENGUAJE RELIGIOSO

«Te quiero», le dice ella. «¿En serio?», pregunta el novio. «No», responde. Ante una respuesta así, no debería extrañarnos que el novio pensara que ella habla por hablar, en broma o sin dar importancia a lo que dice. Pues bien, algo similar han pensado algunos filósofos que sucedía con el lenguaje que emplea la persona religiosa: se trataría de un lenguaje que no puede ser tomado en serio puesto que, en último término, se refiere a una realidad que, en el caso de que existiera, no pertenece a este mundo. Lo que el creyente dice —se ha pensado— se parece mucho al lenguaje de los poetas, que expresa sentimientos y emociones en términos muy bellos pero que carece de contenido real. Habría poca diferencia entre hablar del «turbante de nieve y de tormenta» que tiene la montaña y decir «Dios me ama». Son expresiones bellas, pero realmente no tendrían ningún significado.

Estas opiniones —que fueron sostenidas en los años treinta por el positivismo lógico— provocaron un intenso debate acerca del lenguaje religioso, de su significatividad y su contenido cognoscitivo. No sólo los filósofos del lenguaje, sino también teólogos y filósofos de la religión se esforzaron por ofrecer una teoría que explicase el modo como funciona el lenguaje religioso. Se puede decir que en nuestros días esta cuestión se ha convertido en insoslayable, de manera que cualquier estudio acerca de la religión o de la teología debe comenzar por dar razón del modo peculiar en que el hombre religioso usa el lenguaje.

En las páginas que siguen intentaremos ofrecer una teoría del lenguaje religioso que tenga en cuenta sus principales aspectos. Para ello habremos de atender a la sintaxis, semántica y pragmática del lenguaje religioso. El siguiente capítulo se ocupará preferentemente de la semántica y de la sintaxis, mientras que en el último capítulo se presentará la pragmática.

12. EL SIGNIFICADO DEL DISCURSO RELIGIOSO

12.1. EL USO RELIGIOSO DEL LENGUAJE

Es frecuente clasificar los tipos de discurso atendiendo a su contenido. Así se habla de discurso político, discurso filosófico, discurso científico o discurso religioso. En una primera aproximación, el discurso religioso sería *aquel en cuyo contenido se emplea la palabra «Dios» o está en relación, directa o indirecta, con esa palabra.*

Este tipo de clasificaciones tiene, sin embargo, el inconveniente de que tiende a aislar los diversos tipos de discurso como si fueran realidades autónomas que no se relacionan entre sí. Si así fuera, no sería posible la comunicación entre un político y un filósofo o entre un científico y un hombre religioso. El discurso que usa el político, por ejemplo, aun cuando sea peculiar, suele resultar comprensible para todos los que le escuchan. Por ello, más que de lenguaje político o de lenguaje filosófico, convendría hablar de «uso político» o «uso filosófico del lenguaje». Lo mismo debe decirse del lenguaje religioso. El lenguaje que habla el creyente no es un lenguaje esotérico o impenetrable. En principio, se trata del mismo lenguaje que hablan otras personas. Por eso, *resulta preferible hablar de «uso religioso del lenguaje» que de «lenguaje religioso»* o «juego religioso de lenguaje». Como subraya Richard Bell, «cuando se une el término *religioso* a *lenguaje* se llama la atención sobre el hecho de que ciertos conceptos son usados con un fin religioso, pero no se trata de que se haya dado algún tipo de cambio a una nueva clase de discurso»³²⁷. El uso religioso del lenguaje es un *uso parcial del lenguaje de cada día*. Se trata sólo de una ampliación del uso ordinario del lenguaje y otro contexto de vida. Este punto es muy importante, para no malinterpretar al lenguaje del creyente. Cuando, en adelante, hablemos del «lenguaje religioso» deberemos entender que nos referimos al uso que el hombre religioso realiza del lenguaje.

³²⁷ R. H. BELL, <<Wittgenstein and Descriptive Theology>>, en *Religious Studies* 5 (1969) 6. Véase D. M. HIGH, «Belief, Falsification and Wittgenstein», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 3 (1972) 241.

En este uso religioso es posible distinguir dos modalidades diferentes. Por una parte está lo que se llama *lenguaje religioso* o *lenguaje de la fe*. Es el lenguaje que usan los creyentes para referirse o expresar sus creencias. Por otro lado, está el *lenguaje teológico*, el que usa el creyente en la reflexión intelectual. Nuestro objeto de estudio será el lenguaje religioso y, especialmente, el lenguaje religioso cristiano, que es el que todos conocemos. Hay que tener en cuenta que no existe un lenguaje religioso general; lo que existe es el lenguaje religioso cristiano musulmán, budista, etc. Por nuestra cultura y formación, el lenguaje religioso que mejor conocemos es el cristiano.

El hombre religioso usa el lenguaje con dos fines principales: hablar a Dios y hablar de Dios. Se puede distinguir así entre el lenguaje de la oración y la invocación y el lenguaje del testimonio. El lenguaje de la oración resuena en la liturgia, los cantos, los rezos. El lenguaje del testimonio suele tener la forma de confesión, revelando así el compromiso existencial de quien habla. Este lenguaje, implícita o explícitamente, depende de la fórmula «Yo creo». Por eso se llama también lenguaje de la fe.

Uso religioso del lenguaje

a) Lenguaje religioso

- ✓ Invocación (*hablar a Dios*)
- ✓ Testimonio (*hablar de Dios*)

b) Lenguaje teológico (*hablar del hablar de Dios*)

El lenguaje religioso no se distingue porque use un vocabulario especial ni porque tenga un estilo o gramática distintos del lenguaje común³²⁸. Las características del uso religioso del lenguaje dependen principalmente de la peculiaridad del ser de

³²⁸ Cfr. C. HUBER, *E questo tutti chiamano <<Dio>>. Analisi del linguaggio cristiano, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993, pp. 52-57.*

Dios y de la naturaleza del acto de fe. Estas características son precisamente las que llamaron la atención de los estudiosos. El hombre religioso es consciente ante todo de que Dios se sitúa en un plano de la realidad distinto del cotidiano: Dios está más allá de todo lo que podamos decir de Él. Hay una infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, de modo que el lenguaje se muestra siempre inadecuado para expresar esta realidad. San Agustín decía que «tal vez el silencio fuera el único homenaje que el entendimiento podría dar a lo Inefable; pues, si algo puede expresarse con palabras, ya no es inefable. Y Dios es inefable»³²⁹.

Para superar esta dificultad, el hombre religioso se sirve de todos los *recursos que la lengua pone a su disposición*^ especialmente de los adverbios, los superlativos, los prefijos, las negaciones, los circunloquios, etc. La llamada «teología negativa» hace abundante uso del lenguaje paradójico para referirse a Dios. Los escritos del PseudoDionisio, maestro de esta tendencia, usan constantemente para referirse a Dios expresiones como «super-bondad», «que sobrepasa todo ser», «trasciende toda inteligencia»... Incluso en un texto llega a decir de modo paradójico que Dios «no es nada de las cosas que son ni nada de las que no son (...) Absolutamente nada se puede afirmar ni negar de Él»³³⁰. Así se manifiesta que el hombre no puede nunca apresar a Dios con su lenguaje, sino sólo aproximarse a él.

Siendo Dios la realidad explicativa de toda la realidad, que no puede ser expresado de forma directa, gran parte del lenguaje religioso se sirve de *simbolismos*. El hombre religioso se ve incapaz de expresar conceptualmente la riqueza de la realidad divina y acude, por ello, al simbolismo y la metáfora: «Dios es mi roca y mi alcázar». El símbolo sirve para revelar y ocultar al mismo tiempo la realidad a la que se refiere.

Otro modo de expresar a Dios que se usa en el lenguaje religioso es la *analogía*. Nuestro lenguaje no puede ser transferido directamente a Dios sino sólo en

³²⁹ S. Agustín, *Sermo* 117, 5-7 (PL 38, 663-665).

³³⁰ PSEUDODIONISIO Areopagita, *Teología mística*, c. 5 en *Obras completas*, BAC, Madrid 1990, p. 379.

cierto grado de proporcionalidad y semejanza. A partir de la realidad del mundo y del hombre, se habla por analogía de Dios.

El lenguaje religioso cristiano es un lenguaje principalmente *narrativo* pues confiesa la actuación de Dios en la historia. Mediante el relato y la narración informa de lo que Dios ha hecho. Dios es «el Dios de nuestros padres», «el Dios que sacó a Israel de Egipto», «el Padre de Jesucristo». Además mediante la narración se comunican también las experiencias religiosas del creyente, el cual no sólo es testigo de un acontecimiento pasado, sino de la actuación de Dios en su propia historia. Dios es entonces el Dios que «me ha salvado», el Dios vivo del que «hemos visto su gloria».

Finalmente, en el uso religioso del lenguaje, el hablante se *implica*. El lenguaje religioso no es un lenguaje desprendido, abstracto como el científico: no habla tan sólo del objeto en sí mismo, sino de la relación del sujeto con Dios y, por ello, contiene necesariamente una referencia y una vinculación con nuestra actitud frente a ese objeto. Utilizar el lenguaje religioso significa creer en Dios.

12.2. LA DISCUSIÓN ACERCA DEL LENGUAJE RELIGIOSO

La filosofía clásica no puso nunca en duda la posibilidad de realizar un discurso sobre Dios, aunque era consciente de las dificultades que ello tenía. En cambio, en las primeras décadas del siglo XX, los positivistas lógicos del Círculo de Viena comenzaron a poner en duda la viabilidad del hablar de Dios. El debate, que se prolonga hasta nuestros días, se centró en un principio en cuestiones semánticas: ¿tiene algún significado el lenguaje religioso? ¿puede ser verdadero o falso? Veamos a grandes rasgos la evolución de la discusión³³¹.

5. ³³¹ Cfr. F. FERRÉ, *Lenguaje, lógica y Dios*, Verbo Divino, Estella 1976; W. T. BLACKSTONE, *The Problem of Religious Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963; M. MICHELETTI, *Il problema teológico nella filosofia analítica*, vol. 2, La Garangola, Padova 1972, pp. 68-281; B. MONDIN, *11 problema del linguaggio teológico dalle origini a oggi*, Queriniana, Brescia 1975²; D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1976; T. W. TILLEY, *Talking of God. An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*, Paulist Press, New York 1978; H. HOFMEISTER, *Truth and Belief. Interpretation and Critique of the Analytical Theory of Religion*, Kluwer, Dordrecht 1991; M. FRAIJÓ, «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios», en J. GÓMEZ CAFFARENA - J. M. MARDONES (coords.), *La*

12.2.1. El desafío verificacionista al lenguaje religioso

Los representantes del Círculo de Viena, aplicando al lenguaje el principio empirista de que sólo es verdadero lo que se basa en los datos de los sentidos, consideraron como lenguaje no significativo el que no fuera verificable empíricamente. En un artículo que apareció en 1931 en la revista *Erkenntnis*, divulgadora de las posiciones del Círculo, Rudolf Carnap afronta —desde este criterio verificacionista— la necesidad de expulsar a la metafísica del discurso cognoscitivo dada su carencia absoluta de significado. En el mismo artículo propone también como ejemplo de pseudosignificado las proposiciones religiosas³³². Para Carnap el término «Dios» carece de sentido semántico y todo el lenguaje religioso no es más que expresión de sentimientos vitales. Las posiciones del Círculo fueron desarrolladas y extendidas en el ámbito anglosajón por A. J. Ayer, quien reitera que no se puede hablar en sentido literal de Dios y que, por consiguiente, el lenguaje religioso es puramente sin-sentido³³³.

Otro filósofo inglés, Anthony Flew, expresó el desafío positivista en la forma de «principio de falsación», el cual había sido propuesto por Popper como criterio de demarcación entre las proposiciones de la ciencia empírica, las de la metafísica y las de la matemática. En un breve ensayo sobre *Teología y falsación*, publicado en 1950, Flew sostenía que las presuntas aserciones religiosas y teológicas, no tienen un significado factual pues no son falsables³³⁴. Flew planteó el desafío falsacionista en estos términos: « ¿Qué tendría que ocurrir o que haber ocurrido para que constituyera una prueba en contra del amor o de la existencia de Dios?»³³⁵. El propósito de la pregunta era desafiar al creyente con el fin de que describiera una situación en que la

tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión, II, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 81-106; F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 23-162; D. R. STIVER, *The Philosophy of Religious Language*, Blackwell, Oxford 1996.

³³² Cfr. R. CARNAP, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A. J. AYER (ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México 1965, pp. 67-87.

³³³ Cfr. A. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona 1971, pp. 133-140.

³³⁴ A. G. N. Flew, «Teología y falsación», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Madrid 1992, pp. 47-51.

³³⁵ A. G. N. Flew, «Teología y falsación», p. 51.

afirmación «Dios existe» fuera falsa. En el caso de que el creyente admitiera que no puede dar tal descripción, Flew le diría que está admitiendo al menos que su aserción es compatible con cualquier estado de cosas y que, por lo tanto, es una aserción factualmente no significativa. Si no hay nada incompatible con lo que afirma una proposición, ésta muere —dice Flew— «con la muerte de mil calificaciones»³³⁶. Las proposiciones religiosas como «Dios tiene un designio», «Dios creó el mundo», «Dios nos ama como un padre a sus hijos», no son falsables y, por tanto, no tienen contenido empírico.

12.2.2. Las respuestas al desafío

La crítica de Flew suscitó una gran discusión y debate en torno al estatuto cognoscitivo de las proposiciones religiosas. En principio, la mayoría de filósofos no discutió los presupuestos epistemológicos de Flew y, por tanto, o bien atribuyeron al lenguaje religioso un carácter meramente expresivo o emotivo o bien admitieron de algún modo la posibilidad de falsación.

Una reacción muy común fue la que se denomina *emotivista*. Los emotivistas admiten que las proposiciones religiosas no nos ofrecen un conocimiento de hechos ni datos de los sentidos e intentan buscarles una salida situándolas en el campo de los sentimientos y emociones. Es característica a este propósito la posición de R. M. Haré para quien las proposiciones religiosas, como las éticas, expresan actitudes e intenciones del hablante y no son aserciones que puedan ser verdaderas o falsas. Según Haré las proposiciones religiosas expresan una actitud respecto del mundo (*blik*)³³⁷. Aunque no se detiene a definir lo que es un *blik* señala que puede ser entendido como «una actitud o posición fundamental, o una presuposición que una persona toma respecto a los hechos y/o el mundo». Cada persona tiene una actitud respecto del mundo, la cual puede ser sensata o insensata, pero nunca verdadera o falsa. Esta actitud respecto del mundo es fundamental para el sujeto y, a diferencia de otras actitudes, es permanente. Lo importante —dice— es tener una actitud justa

³³⁶ A. G. N. Flew, «Teología y falsación», p. 49.

³³⁷ Cfr. R. M. HARE, «Teología y falsación», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, pp. 51-55.

aunque no explica cómo distinguir entre las diversas actitudes ante el mundo la que es justa.

Este tipo de análisis emotivistas tropiezan con graves dificultades ya que, como observó Clarke, «indudablemente una gran parte del lenguaje religioso, y quizás la mayor parte, es usado para expresar actitudes», pero aunque esto sea así «se presume que es Dios el objeto de la fe y no la misma actitud», por lo que «podría ser que la aserción "Dios existe" fuera falsa o estuviera privada de sentido, pero, tal como es usada ordinariamente, no se entiende que exprese un *blik* o la actitud de una persona respecto del mundo»³³⁸.

En la misma línea que las consideraciones emotivistas, otros análisis acentuaron el *aspecto conativo* de la fe en detrimento de su valor cognoscitivo. Las proposiciones de fe no tienen ningún valor cognoscitivo; su importancia está en que comprometen al creyente a vivir de un modo concreto. El autor más conocido en esta línea de argumentación es R. B. Braithwaite, quien considera que las proposiciones religiosas han de ser vistas sobre todo como expresiones de una actitud: la de «actuar como si» la proposición fuera verdadera. La fe está formada por un conjunto de relatos cuyo propósito es familiarizar con unos principios morales a través de su fantasía, imaginación y esperanza. Las creencias religiosas son «una intención de comportarse de un modo correcto (una creencia moral) junto con la consideración de ciertos relatos asociados con la intención en la mente del creyente»³³⁹. En el caso del cristianismo Braithwaite explica que estos relatos tienen por objeto invitar al creyente a vivir lo que llama «una vida agapística», es decir, caracterizada por el amor. Braithwaite «al asimilar íntegramente las aserciones religiosas a unas aserciones morales ha exagerado sin duda su tesis más allá de lo plausible. El hombre religioso se halla ciertamente comprometido con un cierto estilo de vida, pero cree al mismo

³³⁸ B. L. Clarke, *Language and Natural Theology*, Mouton, The Hague-Paris 1966, p. 22.

³³⁹ R. B. BRAITHWAITE, «An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief», en B. MITCHELL (ed.) *The Philosophy of Religion*, Oxford Univ. Press, Oxford 1971, p. 89.

tiempo que su religión le ayuda a entender cuál es el tipo de mundo en el que ha de seguir ese estilo de vida»³⁴⁰.

Tanto las respuestas emotivistas como las conativas niegan que las proposiciones religiosas sean cognoscitivas. Esta respuesta a Flew ha sido denominada «ala izquierda» de Oxford, mientras que en el «ala derecha» se situarían aquellos autores que sostienen que las proposiciones religiosas son cognoscitivas³⁴¹. Entre estos autores destacan Basil Mitchell y John Hick.

Para Mitchell las proposiciones religiosas tienen significado de acuerdo con los parámetros que los positivistas exigen³⁴². Mitchell piensa que las proposiciones religiosas pueden ser consideradas como hipótesis explicativas, que se han de someter al examen racional. En las proposiciones religiosas se ofrece una interpretación de la experiencia humana que podría ser negada por la misma experiencia. El problema principal de Mitchell es cómo conjugar esta posición con el hecho de que el creyente sostiene con firmeza lo que cree. En último término la respuesta de Mitchell es que mientras que en el aspecto cognoscitivo habría que sostener las creencias de modo hipotético, la confianza y la fe del creyente les otorgan un valor incondicional.

John Hick intentó ir más allá de Mitchell, especificando las condiciones para mostrar el significado factual de las proposiciones religiosas³⁴³. Hick recurrió a la idea de verificación escatológica como modo de garantizar la verdad de las afirmaciones de fe. Esta postura afirma que será posible la verificación de las afirmaciones de fe cuando estemos «in patria». En la vida futura tendremos experiencias que

³⁴⁰ J. MACQUARRIE, *El pensamiento religioso en el siglo xx. Las fronteras de la filosofía y la teología 1900-1970*, Herder, Barcelona 1975, p. 426.

³⁴¹ Cfr. W. T. BLACKSTONE, *The Problem of Religious Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963, pp. 75-76.

³⁴² Cfr. B. MITCHELL, «Theology and Falsification», en A. Flew - A. MACINTYRE, *New Essays*, pp. 103 ss.; ídem, *The Justification of Religious Belief* Seabury, New York 1974.

³⁴³ Esta tesis fue expuesta en J. HICK, «Teología y verificación», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, pp. 101-124 y desarrollada posteriormente en ídem, *Faith and Knowledge*, SCM, London 1988², pp. 169-199.

garantizarán o no las proposiciones religiosas que hemos sostenido. El problema es que —como subraya con acierto J. A. Martín— si la verificación es escatológica no es verificación en el sentido de los neopositivistas (para los cuales sólo es evidente lo que puede experimentarse en condiciones espacio-temporales especificables y públicamente disponibles) y, si es verificación, no es escatológica en el sentido en que lo entiende la fe religiosa y la tradición cristiana³⁴⁴. En efecto, ¿qué sentido puede tener el término *empírico* para referirse a la vida futura?

La mayor parte de los filósofos analíticos fueron abandonando los principios verificacionistas por la pobreza y el dogmatismo de sus presupuestos epistemológicos. Algunos autores como J. Kellenberger y A. Plantinga desarrollaron valiosas críticas a estos presupuestos epistemológicos desde los que se plantea la cuestión del lenguaje religioso.

12.2.3. La discusión sobre el valor cognoscitivo del lenguaje religioso

Con el declive del principio verificacionista de significado, se ha dado paso a nuevos debates en torno al lenguaje religioso. La pregunta que ahora se plantea ya no se dirige a saber si las proposiciones religiosas tienen significado; interesa más bien saber si son conocimiento y en qué sentido se puede decir que lo son. Las principales líneas de respuesta a esta cuestión han sido las siguientes³⁴⁵:

a) Un gran número de autores se esforzaron por mostrar las *bases empíricas* de las proposiciones de fe (a este propósito se ha llegado a hablar de un «empirismo cristiano»). El líder de esta posición es I. T. Ramsey, para quien la base del lenguaje religioso sería lo que denomina «situaciones de apertura», es decir, aquellas en las que se revela algo más que los puros hechos. La situación de apertura típicamente religiosa es la de «apertura cósmica», en la que se da una intuición inesperada del sentido de todo el universo y una conciencia de que existe algo que sobrepasa lo observable. J.

³⁴⁴ Cfr. J. A. MARTÍN, *The New Dialogue Between Philosophy and Theology*, Seabury, London 1966, pp. 97-98.

³⁴⁵ Cfr. F. CONESA, *Creer y conocer*, pp. 49-162.

Hick ha seguido y acentuado esta epistemología al señalar que la fe es el elemento interpretativo de toda experiencia humana. La base del conocimiento de fe está en que nos proporciona un modo de interpretar toda la realidad, que sobrepasa la interpretación puramente natural.

b) Una posición difundida a partir de los años setenta es la que se denomina *filosofía de la religión neowittgensteiniana*. Es característico de estos filósofos insistir en la distancia que existe entre el discurso religioso y cualquier otro tipo de discurso. Aplicando las nociones de «juego de lenguaje» y «forma de vida» —desarrolladas por el último Wittgenstein— consideran que la fe es un juego de lenguaje o forma de vida peculiar con criterios propios de justificación, y con conceptos propios de conocimiento y verdad que son ininteligibles fuera del contexto religioso. Para los wittgensteinianos existe una discontinuidad lingüística entre el discurso religioso y otros tipos de discurso. Por ello esta posición ha sido calificada como «autonomista» y «fideísta». Esto es especialmente patente en D. Z. Phillips, que insiste en que las creencias religiosas son un juego de lenguaje peculiar.

c) Otra tendencia ha sido desarrollada en Norteamérica y tiene como filósofo principal a A. Plantinga. Se denomina a este grupo *epistemología reformada*. Lo que se contiene en las proposiciones son —se dice— creencias básicas, que no requieren ser apoyadas en la evidencia. En efecto, de acuerdo con la epistemología del segundo Wittgenstein, todo saber se fundamenta en unas condiciones fiduciales. Las proposiciones de fe formarían parte de las convicciones o certezas básicas en las que se fundamenta el conocimiento. W. Alston se ha ocupado de esta cuestión a propósito de la experiencia religiosa.

d) Un buen grupo de filósofos ha desarrollado —frente a la tendencia empirista— una epistemología del *conocimiento por testimonio*. Esta epistemología ha sido aplicada por J. F. Ross y E. Anscombe a la comprensión de las proposiciones de fe, subrayando que aceptamos esas proposiciones porque nos fiamos de una persona y de lo que dice.

El debate en torno a las cuestiones epistemológicas se encuentra en pleno desarrollo y promete ser una de las aportaciones más interesantes de la llamada «filosofía analítica de la religión».

12.3. SINTAXIS DEL LENGUAJE RELIGIOSO

Hasta ahora hemos visto el debate sobre la cuestión de la significatividad del lenguaje religioso. Es preciso que abordemos ya la tarea de explicar los diversos elementos de ese lenguaje y comenzaremos por su sintaxis. La sintaxis no se interesa por el significado del lenguaje religioso sino que realiza una pregunta previa: si es capaz de ser significativo. Para ello será preciso poner de relieve la existencia de proposiciones de carácter explicativo —que se refieren a realidades del mundo y no sólo a experiencias del creyente— en el lenguaje religioso. Si no existieran proposiciones de carácter explicativo, el lenguaje religioso podría ser «afortunado» o «fracasado», «correcto» o «incorrecto», pero nunca «verdadero» o «falso». Además hay que mostrar que no existe ninguna dificultad de tipo lógico que impida atribuir a las proposiciones religiosas un carácter veritativo. Para realizar esta importante tarea podemos seguir los siguientes pasos:

12.3.1. *El carácter explicativo del lenguaje religioso*

El primer paso consiste en mostrar que *el lenguaje religioso es susceptible, al menos en algunas de sus partes, de análisis lógico*, puesto que realiza afirmaciones de tipo objetivo. Aunque ciertamente muchas expresiones del lenguaje religioso tienen por objeto manifestar actitudes («perdóname, Señor»), sentimientos («Te alabo, Dios mío») o disposiciones a actuar («enséñanos a vivir según tus preceptos»), forman también parte de este lenguaje expresiones que tienen un carácter explicativo o, dependiendo de la terminología que se use, constatativo o factual. Con ello se indica que el creyente realiza aserciones acerca de la realidad al hablar de su fe y no se limita simplemente a expresar unos sentimientos o emociones.

Los análisis de tipo emotivo y conativo tienen razón en parte, porque este tipo de expresiones forman parte del lenguaje religioso, pero se equivocan al

acentuar de modo unilateral una sola dimensión del lenguaje religioso. Es más, tanto las expresiones emotivas como las conativas resultarían imposibles sin la dimensión asertiva. Un análisis puramente conativo «convierte las afirmaciones sobre Dios en afirmaciones sobre los creyentes. Lo que la gente cree es entonces menos importante que la influencia que ello tiene en los creyentes»³⁴⁶. Desde esta perspectiva «se sustituye el discurso sobre Dios por el discurso sobre el compromiso humano» con lo que resulta imposible «hablar de un Dios personal o un Creador»³⁴⁷. Pero si suprimimos el elemento asertivo de la fe, ésta pierde también su dimensión conativa. Si alguien quisiera admitir que lo verdadero es el papel que las creencias juegan en la vida del creyente pero no son verdaderas las creencias mismas, esas creencias dejarían de jugar tal papel en la vida del creyente³⁴⁸.

Lo mismo puede decirse del aspecto expresivo. «Si el significado de las afirmaciones religiosas —ha escrito Gutting— fuera completamente *sui generis*, entonces no habría respuestas religiosas a nuestras preguntas básicas sobre el sufrimiento, la muerte, el amor y la esperanza»³⁴⁹. El lenguaje religioso no es sólo expresión del estado psicológico de una persona. Su valor está precisamente en que habla de algo más.

Tanto la dimensión expresiva como la conativa del lenguaje religioso dependen de la dimensión descriptiva. Precisamente porque el creyente realiza una descripción o aserción sobre la realidad, esa aserción puede tener implicaciones emotivas o conativas³⁵⁰. No hay ninguna manera posible de que se pueda sostener la dimensión religiosa o moral de la vida, si no existen ciertas convicciones acerca de la naturaleza del hombre, del universo y de sus bases, las

³⁴⁶ R. TRIGO, *Reason and Commitment*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1973, p. 35.

³⁴⁷ R. TRIGO, *Reason and Commitment*, p. 34.

³⁴⁸ Cfr. J. H. WHITTACKER, *Matters of Faith and Matters of Principle. Religions Truth Claims and their Logic*, Trinity Press, San Antonio 1981, p. 149.

³⁴⁹ G. GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1982, p. 41.

³⁵⁰ Cfr. F. FERRÉ, *Basic Modern Philosophy of Religion*, Scribner, London 1968, p. 356.

cuales son sostenidas como verdaderas o válidas y por ello son expresivas de la realidad a la que nos referimos³⁵¹.

Además, las posiciones no cognoscitivas dejan sin explicación fenómenos importantes de la vida religiosa. M. C. Banner destaca en concreto que este tipo de consideraciones no explican el fenómeno de la pérdida de fe. Hay creyentes que pierden su fe: existen ex-cristianos y también ex-ateos. Esta pérdida no puede ser entendida exclusivamente como un cambio de actitud o comportamiento; se debe más bien a que el creyente piensa que ha perdido las razones para creer. Lo mismo puede decirse de un fenómeno tan amplio como la duda de fe. Precisamente porque el creyente considera que su fe tiene un carácter explicativo y que al afirmar su fe hace afirmaciones de verdad sobre la realidad, algunos hechos como la presencia del mal o los avances de la técnica pueden inducirle a pensar que ha perdido las razones para creer³⁵². Si existen personas que pierden la fe o que dudan de su fe es porque el creyente no es tan inmune a los hechos como piensa Flew. Quien duda es porque ha considerado que alguna experiencia contradice lo que su fe afirma sobre el mundo. Estos casos, aunque límites, nos sirven para confirmar que la fe tiene un carácter explicativo.

Así pues, las posiciones de los emotivistas y de los partidarios de un análisis puramente conativo de la fe son insostenibles. Decir que «Dios creó el mundo» no puede ser sólo (aunque también lo es) la expresión del sentimiento de finitud humana, por ejemplo, como defendía Schleiermacher, sino que expresa una afirmación del creyente sobre el mundo y sobre Dios³⁵³. El creyente no está

³⁵¹ Cfr. J. E. SMITH, «Faith, Belief, and the Problem of Rationality in Religion», en C. F. DELANEY (ed.), *Rationality and Religious Belief*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1979, p. 55; R. D. BROILES, «Linguistic Analysis of Religious Language: A Profusión of Confusión», en R. H. AYER - W. T. BLACKSTONE (eds.), *Religious Language and Knowledge*, Univ. of Georgia Press, Athens 1972, p. 146: «para que sean significativas en nuestra vida y afecten a nuestras actitudes respecto del mundo y a nuestras emociones, estas proposiciones deben ser asertivas».

³⁵² Cfr. M. C. BANNER, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*, Clarendon Press, Oxford 1990, pp. 87-95.

³⁵³ Cfr. V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona 1976, p. 205. «Al menos en la tradición cristiana —subraya B. L. CLARKE— las expresiones doctrinales han sido consideradas como la descripción de un estado de cosas (*state-of-affairs*) y no sólo como expresión de emociones o de

simplemente expresando un sentimiento interior ni haciendo consciente un principio de acción sino realizando una afirmación acerca de la realidad.

Aunque la realidad a la que se refiere el lenguaje religioso no es deducida de la experiencia, se refiere a ella. El lenguaje de la fe afirma la realidad de Dios e implica una concepción del mundo distinta de la concepción naturalista. Ahora bien, las afirmaciones factuales del creyente no tienen como objeto describir el mundo en su realidad empírica. Afirmar la creación del mundo no dice nada sobre los procesos físicos o químicos a través de los cuales se ha configurado el mundo tal cual es. Lo que expresa es una concepción global de la realidad, que se refiere al mundo, si bien desde la perspectiva de la fe.

12.3.2. La consistencia lógica del lenguaje religioso

Una segunda cuestión es mostrar que este lenguaje es *lógicamente consistente*³⁵⁴. Esta es la condición mínima que ha de cumplir una afirmación para que pueda considerarse que tiene valor veritativo. Consistencia indica la ausencia de contradicción en una sentencia y respecto a otras con las que forma un sistema³⁵⁵. Si este criterio no se cumpliera, la proposición no sería inteligible. Cuando una proposición es internamente inconsistente no puede ser verdadera ni falsa, pues no es posible afirmar a la vez la verdad de dos elementos proposicionales mutuamente incompatibles. Una sentencia inconsistente se anula a sí misma. Lo mismo puede decirse de un conjunto de sentencias o sistema. Es bien conocido que desde premisas contradictorias puede deducirse lógicamente cualquier cosa.

intenciones de seguir una forma de vida» (B. L. CLARKE, «Reason and Revelation», en R. H. AYERS - W. T. BLACKSTONE [eds.], *Religious Language*, p. 45).

³⁵⁴ Cfr. el tratamiento de este tema en W. A. CHRISTIAN, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964, pp. 24-25, Y F. FERRÉ - K. BENDALL, *Exploring the Logic of Faith*, New York 1962, pp. 166-168.

³⁵⁵ Ferré especifica que ha de tratarse de auténtica contradicción y no simplemente de una contradicción aparente (una «paradoja»). F. FERRÉ - K. BENDALL, *Exploring the Logic of Faith*, p. 166.

Si examinamos el contenido del lenguaje religioso a la luz de este criterio observamos que no hay nada que impida su carácter veritativo. Bochenski se ha detenido a examinar la estructura del discurso religioso, poniendo de relieve la existencia de tres elementos³⁵⁶. En todo discurso podemos distinguir un primer elemento que son las proposiciones válidas, el «contenido objetivo». Estas proposiciones son lingüístico objetivas y, en caso de un sistema axiomatizado, constan de axiomas y teoremas deducidos. Luego, las «reglas heurísticas», esto es, la categoría de aquellas reglas que determinan lo que pertenece al contenido objetivo. Están concebidas metalingüísticamente. Y, finalmente, el «supuesto básico», es decir, la constatación metalingüística de que toda proposición designada por reglas heurísticas es válida. En el discurso religioso encontramos estos mismos elementos. En primer lugar, una categoría de proposiciones lingüístico-objetivas que tratan del objeto religioso (se contienen en el credo, catecismos, etc.). Estas proposiciones pueden ser consideradas como el contenido objetivo de este discurso. Acto seguido es constatable también en el discurso religioso una regla heurística que indica aquello que dice la Sagrada Escritura y las tradiciones que pertenecen al contenido objetivo de la fe. El supuesto básico en el discurso religioso obliga al hablante a aceptar todo elemento del contenido de la fe como verdadero.

El discurso religioso es posible porque se presume su consistencia, que es un conjunto armónico en el que todo está relacionado. Los teólogos subrayan esto al indicar que no importa por dónde se comience a exponer la fe; siempre se halla presupuesto todo el cuerpo de la fe cristiana. Santo Tomás, por ejemplo, habla de la «trabazón mutua» (*coaptatio ad invicem*) entre los diversos artículos de la fe³⁵⁷.

³⁵⁶ Cfr. I. M. Bochenski, *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires 1967, pp. 64-72. Otros intentos de sistematización en G. KALINOWSKI, «Sur le langage de la confession chrétienne de la foi», en C. BRUAIRE (ed.), *La confession de la foi*, Communio-Fayard, Paris 1977, pp. 231-246, F. A. PASTOR, *La lógica de lo inefable*, Ed. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1986, pp. 35-59. Este último distingue axiomas, reglas y teoremas.

³⁵⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 6. El Concilio Vaticano II se refiere también a ello al insistir en el orden o jerarquía entre las verdades según su conexión con el fundamento (CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis Redintegratio*, 11). Sin embargo, en el discurso religioso —como en el profano— pueden aparecer Inconsistencias. Las personas en sus discursos se encuentran en ocasiones con contradicciones que tratan de

Es importante advertir que uno de los desafíos más fuertes a la consistencia del lenguaje religioso y, en general, del lenguaje teísta, es el que genera el problema del mal. El filósofo oxoniense de origen australiano J. L. Mackie fue quien expuso en toda su crudeza esta cuestión. Desde su punto de vista resulta inconsistente cualquier sistema que sostenga las proposiciones «Dios existe» y «existe el mal». De este modo, a juicio de Mackie, «algunas partes esenciales de las doctrinas teológicas son inconsistentes entre sí»³⁵⁸ y, por tanto, positivamente irracionales. Son muchos los teístas que se han esforzado por mostrar que el problema del mal no es sintáctico, como pretendió Mackie, sino, a lo sumo, cuestión de balance de probabilidades. Entre estos esfuerzos destacan los de los filósofos norteamericanos como N. Pike, J. Ross y especialmente A. Plantinga. Este último ha mostrado con agudeza que basta suponer la posibilidad de que el hombre sea libre para probar que no estamos ante un caso de inconsistencia lógica³⁵⁹.

12.3.3. La posibilidad de contradicción

Otra condición que ha de cumplir una proposición para ser veritativa es *que pueda ser negada consistentemente*. Si no fuera posible contradecir una proposición, daría lo mismo que fuera verdadera o falsa. Este criterio puede ser

superar. Según BOCHENSKI cuando en el discurso religioso surge una inconsistencia hay que ver a propósito de qué elemento del discurso ha surgido: si es en el contenido objetivo habrá que preguntarse si realmente es una inconsistencia o sólo es aparente y si los enunciados en cuestión son realmente parte del discurso religioso. Si la inconsistencia se da a propósito de los enunciados derivados, habrá que investigar la regla por la que ha sido derivado el enunciado y si ha sido correctamente aplicada. Si la inconsistencia se da entre un elemento del discurso religioso y otro del discurso profano, habrá que ver qué tipo de enunciado es ése elemento del discurso religioso y aplicar las normas anteriores (Cfr. I. M. BOCHENSKI, *La lógica de la religión*, pp. 91-95).

³⁵⁸ J. L. MACKIE, <<Evil and Omnipotence>>, en *Mind* 64 (1955) 200; ídem, *El milagro del teísmo*, Tecnos, Madrid 1994, pp. 190 s.

³⁵⁹ Acerca del problema y las soluciones más relevantes en el ámbito de la filosofía analítica vid. F. CONESA, *Dios y el mal La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona 1996, E. ROMERALES, *El problema del mal*, Ed. de la Universidad Autónoma, Madrid 1995.

formulado de otro modo: ha de haber alguna diferencia entre afirmar la verdad y afirmar la falsedad de una proposición³⁶⁰.

Como vimos, el desafío de Flew se basa precisamente en la suposición de que no es posible la contradicción. Flew pregunta qué tendría que ocurrir o haber ocurrido para que constituyera una prueba en contra del amor o la existencia de Dios. Según él no podría aducirse nada, por lo que la aserción de la existencia de Dios no sería una verdadera afirmación. Obviamente la pregunta tiene por objeto inquirir acerca de la falsabilidad de la aserción y no acerca de la falsación. En efecto, según Popper —que es el inspirador de la pregunta de Flew—, lo que hace que una teoría sea científica no es su falsación —pues entonces no lo sería— sino su falsabilidad, es decir, la posibilidad de ser falsada. La pregunta, tal como es formulada por Flew, induce a engaño pues al preguntar por lo que ha de haber ocurrido para que sea una prueba contra la existencia de Dios, se confunde falsabilidad y falsación. En este caso no habría salida posible: si el creyente aduce algo, entonces ha falsado la afirmación —la cual, por consiguiente, sería falsa— y si no aduce nada, entonces su aserción no es una verdadera afirmación³⁶¹. Sí tiene sentido, sin embargo, preguntar por lo que podría falsar la aserción, es decir, por lo que tendría que ocurrir para ser una prueba contra la existencia de Dios.

F. Copleston —en clara referencia al desafío de Flew— destaca que las afirmaciones del creyente no son tautológicas, sino que admiten contradicción: «Supongamos que se pregunta al teólogo cristiano por qué dice que Dios ama a los hombres. Acaso conteste que lo dice porque cree que Dios ofrece a todos los hombres la gracia de la salvación eterna a través de Cristo. Así interpretada, la afirmación es incompatible con la de que Dios quiere la eterna condenación y desdicha de todos los hombres y, por tanto, la excluye. Y esta explicación sirve también para mostrar que la afirmación, tal como la hace el teólogo no es, como

³⁶⁰ Cfr. J. H. WHITTAKER, *Matters of Faith and Matters of Principle*, p. 95.

³⁶¹ Cfr. A. DI CARO, <<Filosofía del linguaggio e linguaggio della religione>>, en P. GRASSI (ed.), *Filosofía della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 258 s.

haría pensar el tipo de crítica mencionado, una hipótesis empírica a la que ha llegado por el procedimiento de hacer un balance de todas las alegrías y penas de la vida y ver el saldo que arroja»³⁶².

«Dios ama a los hombres» y «Dios quiere la eterna condenación y desdicha de todos los hombres» son, por tanto, ejemplos de proposiciones contradictorias en el uso religioso del lenguaje. Otros autores señalan que una realidad empírica que fuera absolutamente mala sería una falsación de la afirmación de que Dios es bueno³⁶³. Precisamente porque el lenguaje religioso se refiere a la realidad, puede decirse que ciertos hechos no son indiferentes para el creyente.

12.3.4. *El sujeto lógico del lenguaje religioso*

La última condición que debe cumplir una proposición para tener valor veritativo es *que sea posible referirse al sujeto lógico de la proposición*. Es decir, el término que es usado como sujeto lógico debe significar algo. Si el sujeto fuera un ente ficticio, por ejemplo los unicornios, resultaría muy difícil afirmar la verdad de la proposición a no ser que entendiéramos la verdad de un modo especial, como verdad «literaria» o «poética» o «mítica». Pero las afirmaciones del creyente no pretenden ser simplemente «verdades míticas».

Es importante subrayar que la referencia que puedan tener las proposiciones del lenguaje religioso es un problema teórico y no práctico. Para el creyente no es un problema saber cuál es el referente de los conceptos que usa. Es preciso fijar el referente sólo para el crítico, es decir, para quien dice no saber de qué habla el creyente³⁶⁴.

³⁶² F. COPLESTON, *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo*, Herder, Barcelona 1959, p. 160.

³⁶³ A. C. EWING, «Religious Assertions in the Light of Contemporary Theism», en *Philosophy* 32 (1957) 214-216. Cfr. el comentario de R. S. HEIMBECK, *Theology and Meaning. A Critique of Metatheological Scepticism*, Alien & Unwin, London 1969, pp. 90-123. En la misma línea respondió J. RICHMOND, *Theology and Metaphysics*, Schocken Books, London 1970, p. 70.

³⁶⁴ Cfr. I. M. CROMBIE, «La posibilidad de los enunciados teológicos», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, p. 71.

El lenguaje religioso tiene como sujeto último a Dios. El sujeto lógico de las proposiciones de fe es Dios. Este sujeto lógico de la proposición es especial porque, en expresión de Crombie, es un «nombre propio impropriamente tal»³⁶⁵. En efecto, el término *Dios* no es lógicamente un nombre propio sino un predicado. El esfuerzo de la teología natural consiste precisamente en intentar alcanzar el nombre propio de Dios. Éste puede alcanzarse parcialmente por la vía de la razón, aunque nunca plenamente³⁶⁶. Es posible, pues, fijar en cierto modo la referencia del término Dios, si bien siempre limitadamente. Tras este examen estamos en condiciones de decir que las proposiciones del lenguaje religioso tienen carácter veritativo, es decir, que son susceptibles de ser verdaderas o falsas. Conviene subrayar a este propósito que el discurso religioso está íntimamente conectado con el discurso profano³⁶⁷. El discurso religioso consta en su mayor parte de expresiones lingüísticas profanas. Probablemente, las expresiones fundamentales religiosas sólo constituyen una pequeña parte del discurso religioso.

12.4. SEMÁNTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO

Las proposiciones que tienen un carácter explicativo y que forman parte del lenguaje religioso son de orden muy distinto. Proposiciones como «Dios es el Ser Subsistente», «Dios me libró de las garras del abismo» y «Dios se ha hecho hombre en Jesucristo» no son sostenidas sobre el mismo fundamento. En efecto, la primera es una proposición de carácter metafísico, la segunda una proposición que responde a una experiencia religiosa mientras que la tercera es una proposición de fe. Para desarrollar una semántica del lenguaje religioso es

³⁶⁵ Cfr. I. M. Crombie, «La posibilidad de los enunciados teológicos», en E. Romerales (ed.), *Creencia y racionalidad*, p. 40.

40. ³⁶⁶ Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 244-247. Para que Dios fuera para nosotros un nombre propio y no un predicado deberíamos tener alguna experiencia de él. Esto es posible, y en este caso el creyente puede considerar Dios como nombre propio (cfr. J. M. BOCHENSKI, o. c, pp. 74-48). Sobre este tema vid. J. GÓMEZ CAFFARENA, «Sobre la significatividad de Dios en la teología filosófica», en J. GÓMEZ CAFFARENA - J. M. MARDONES (coords.), *La tradición analítica*, pp.107-133.

³⁶⁷ Cfr. I. M. BOCHENSKI, *La lógica de la religión* y D. M. HIGH, *Language, Persons and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, Oxford Univ. Press, New York 1967, pp. 145 s.

necesaria una triple tarea: una teoría del conocimiento analógico, una teoría de la experiencia religiosa y una justificación de la racionalidad del acto de fe. F. Ferré se refirió a estas tres teorías denominándolas, respectivamente, «lógica de la analogía», «lógica del encuentro» y «lógica de la obediencia»³⁶⁸.

12.4.1. La posibilidad de un lenguaje literal sobre Dios: la analogía

¿Se puede hablar literalmente de Dios o sólo nos podemos referir a Él de modo simbólico? Muchos autores piensan que no se puede aplicar literalmente a Dios ninguna afirmación, de modo que todo nuestro lenguaje acerca de Él tendría un carácter metafórico, poético o simbólico. Quien más ha acentuado en nuestros días esta postura ha sido el teólogo protestante Paúl Tillich (1886-1965), el cual sostiene que la trascendencia absoluta de Dios respecto de las criaturas impide aplicar literalmente ningún lenguaje a Dios. Sólo podemos utilizar símbolos, los cuales nos ayudan a encontrar a Dios en nuestra experiencia; pero que no tienen como referencia la realidad de Dios.

Es cierto que gran parte del lenguaje religioso es metafórico («El Señor es mi pastor», «a su luz vemos la luz») pero lo que nos preguntamos es si es posible referirnos a Dios de otro modo. Conviene aclarar que por «lenguaje literal» se entiende un modo de usar las palabras y las frases que se opone al discurso figurativo, cuyo principal ejemplo es la metáfora. No debe confundirse, por ello, «literal» con «empírico» o con «unívoco». Si digo: «He tenido un sueño», estoy usando el término «sueño» de modo literal, aunque no necesariamente de modo unívoco. En cambio, si digo con el poeta que «la vida es sueño» uso el término de modo figurativo.

La filosofía medieval apuntó a la *analogía* como modo adecuado de predicar algo de Dios. Es cierto que Dios es trascendente al mundo pero cabe referirse a Él de una manera indirecta, a través de las realidades que llamamos mundo, criatura y hombre. Con la analogía se intenta trascender y superar los límites que acompañan al lenguaje humano cuando se trata de referirse a Dios. La analogía es

³⁶⁸ Cfr. F. FERRÉ, *Language, Logic and God*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1961, pp. 67-104.

un modo de predicación que se da cuando se atribuye un nombre común a varios sujetos en sentidos que son en parte diversos y en parte idénticos. Se dice, por ello que la analogía es el término medio entre las proposiciones unívocas y las equívocas³⁶⁹. Se distingue de la predicación unívoca, que predica algo de varias cosas con el mismo significado en todos los casos y de la equívoca, que predica un nombre de diversos sujetos con distintos significados.

Podemos hablar de Dios literalmente, pero de modo analógico. Por eso, en todos los enunciados sobre Dios hay afirmación, negación y eminencia: afirmamos de Dios una perfección que vemos en las criaturas, negamos el modo limitado en que se encuentra en las criaturas y la afirmamos de Dios como infinita y eminente. La limitación en el lenguaje sobre Dios tiene su raíz en que nuestro conocimiento de Dios es limitado³⁷⁰. El filósofo analítico James Ross ha incidido en la importancia de esta doctrina, que nos permite hablar de Dios evitando tanto el antropomorfismo como el agnosticismo. Este filósofo ha intentado explicar la doctrina de la analogía desde la semántica contemporánea sosteniendo que la analogía es un modo de transferir el significado desde los contextos lingüísticos que nos son familiares al contexto religioso, en el que nos referimos a Dios y a realidades espirituales³⁷¹.

La doctrina de la analogía como modo de referirse a Dios es completada en la doctrina tomista con la *distinción entre «lo que un nombre significa» y el «modo de significar»*³⁷². Cuando aplicamos a Dios un término, lo aplicamos según «lo que el nombre significa», es decir, atendiendo a la perfección en sí misma considerada, y no según el «modo de significar», el cual se establece a partir de esa perfección

³⁶⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 5-10.

³⁷⁰ El Catecismo recuerda que «puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios también lo es. No podemos nombrar a Dios sino a partir de las criaturas, y según nuestro modo humano limitado de conocer y pensar» (Catecismo de la Iglesia Católica, § 40).

³⁷¹ Cfr. J. F. ROSS, «Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language», en *International Philosophical Quarterly* 1 (1961) 468-502.

³⁷² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 3.

tal como está en el mundo. Mediante afirmación, negación y eminencia hay que trascender el modo de significar para poder referirnos a Dios. Esta doctrina ha sido retomada por William P. Alston, quien, asumiendo que nuestro lenguaje es imperfecto (la misma estructura sujeto-predicado es confusa cuando la aplicamos a Dios y sus perfecciones, por ejemplo), admite la posibilidad de referirnos a Dios teniendo en cuenta la «perfección» designada por los nombres (amor, conocimiento, poder, etc.) y purificándola de los elementos de temporalidad, corporalidad, y las demás características que corresponden a la condición creatural de los seres³⁷³.

La doctrina de la analogía no se limita a explicar cómo se puede predicar un nombre, sino que pretende ser una explicación de la realidad. *La cuestión semántica nos conduce así a la ontología*. Además, si la realidad designada con la palabra «Dios» no existiera, el discurso del creyente dejaría de referirse a una realidad trascendente y se referiría a determinados sentimientos del creyente. Por esto es indispensable abordar ontológicamente la cuestión de la existencia de Dios, que, sin embargo, excede el alcance de este volumen.

Como el lenguaje sobre Dios debe recurrir —según dijimos— a todos los recursos del lenguaje humano, con frecuencia usa el símbolo y la metáfora. Para completar el estudio de la analogía, será importante *prestar atención a cómo usamos las metáforas*, entendidas —en la línea de Ricoeur— no como meras figuras retóricas, sino como formas de relacionarse con la realidad y de referirse a ella³⁷⁴. La imagen, el símbolo, la metáfora, son indispensables para captar muchas conexiones que escapan al discurso conceptual.

³⁷³ Cfr. W. P. ALSTON, *Divine Nature and Human Language*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1989, pp. 17-117.

47. ³⁷⁴ Cfr. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980, J. GREISCH, «L'énonciation philosophique et l'énonciation théologique de Dieu», en *Recherches de science religieuse* 67 (1979) 547-564. Uno de los estudios más completos sobre la metáfora y el lenguaje religioso es J. M. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon, Oxford 1985.

12.4.2. *Fundamentación del lenguaje en la experiencia religiosa*

Muchas expresiones del lenguaje de los creyentes se fundamentan en la experiencia religiosa y por referencia a ella adquieren su significado. El lenguaje sirve de expresión de la experiencia religiosa, es decir del sentimiento y capacidad religiosas del hombre, que se sabe remitido a una realidad trascendente. De múltiples maneras (mitos, símbolos, ritos, etc.) el hombre religioso expresa la conciencia de estar «religado» a Dios, de la apertura de su ser a la trascendencia y, al mismo tiempo, la conciencia de su insuficiencia y debilidad.

Tiene razón, por ello, Ian Ramsey cuando fundamenta el lenguaje religioso en las experiencias de apertura, en las que el hombre se ve abocado a una realidad que está más allá de los puros hechos³⁷⁵. También F. Ferré ha insistido en la existencia de un tipo de hechos que denomina «metafísicos» en los que el hombre experimenta su dependencia de Dios y contempla el mundo como un todo. Nuestro hablar de Dios, nuestro acercamiento a El «parte de los dones que de El hemos recibido, reconociendo en ellos el carácter de creación o llamada que encierran y encaminándonos hacia Aquel que es la fuente y centro de nuestro existir»³⁷⁶.

Por «experiencia religiosa» no entendemos, desde luego, una «visión» de la realidad de Dios. Se trata, más bien, de un conocimiento de Dios en relación con determinadas experiencias humanas acerca del mundo y del mismo hombre. «Si Dios es objeto de conocimiento, lo es sobre la base de la experiencia que el hombre tiene, sea del mundo visible sea del mundo interior»³⁷⁷. No se trata, por tanto, de una experiencia en sentido empírico de experimento repetible y constatable. Es una experiencia en el sentido de conocimiento inmediato de una realidad singular obtenido a través de una relación ejercida y vivida con el objeto

³⁷⁵ Su obra más importante es I. T. RAMSEY, *Lenguaje religioso*, Verbo Divino, Estella 1976.

³⁷⁶ J. L. ILLANes, *Hablar de Dios*, Rialp, Madrid 19742, p. 151.

³⁷⁷ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 55.

de ese conocimiento. Es más, sólo en un contexto de apertura a un horizonte ilimitado puede adquirir la palabra «Dios» un significado.

El lenguaje religioso explicita estas experiencias que van más allá de lo empírico y que implican la apertura a una realidad trascendente. Muchas expresiones del lenguaje del hombre religioso serían ininteligibles si no se pusieran en relación con tal experiencia.

12.4.3. La fe, fundamento del lenguaje del creyente

Por último, gran parte del lenguaje religioso es fruto de la aceptación por la fe de la revelación de Dios. En la profesión de fe, en la liturgia, en la catequesis, etc., el cristiano habla el lenguaje de la revelación. En la aceptación por la fe de este lenguaje opera lo que se ha denominado la *lógica del testimonio*³⁷⁸. En las relaciones humanas la confianza en alguien desemboca en la aceptación de lo que nos dice la persona en quien confiamos. Esas verdades son aceptadas, no porque se tenga un conocimiento o experiencia directa de ellas, sino sólo porque las ha dicho aquel en quien nosotros ponemos responsablemente la confianza. Creemos algo porque creemos en alguien y le creemos. También en la fe teologal aceptamos lo que Dios dice porque creemos en Él y le creemos. La confianza en el testigo nos conduce a la aceptación de lo que dice. Así, por la fe participamos en el conocimiento de otra persona. La razón por la que se aceptan las proposiciones de la fe es Dios mismo: el acto de creer tiene como fin principal la persona, mientras que las proposiciones son secundarias³⁷⁹. Porque creemos a Dios y en Dios, aceptamos lo que dice como verdadero.

La aceptación por la fe del contenido de la revelación de Dios es un acto justificado racionalmente. En efecto, existen razones para apoyarse en Dios y aceptar como verdad lo que Él nos ha revelado, que es su misma intimidad. El acto

³⁷⁸ Cfr. D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1976, pp. 176-179; F. CONESA, «La fe y la lógica del testimonio», en *Scripta Theologica* 26 (1994) 483-512.

³⁷⁹ Cfr. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1; *In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1.

de creer no es fruto de una decisión caprichosa o arbitraria sino que existen razones para creer.

Ahora bien, las proposiciones creídas son por su misma naturaleza inverificables: no cabe una verificación empírica de ellas. Por su misma naturaleza las afirmaciones de fe tienen un carácter misterioso, pues se refieren a un Dios que es inaferrable por naturaleza. Hay en la revelación una especie de dialéctica de luz y oscuridad, revelación y misterio. La revelación divina es revelación del misterio y a la vez es autocomunicación en el misterio: Dios se comunica en el misterio, y por ello el misterio es una característica de su modo de comunicación. De aquí que el contenido de la revelación sea por su misma naturaleza inverificable: el misterio escapa a cualquier intento de comprobación empírica. «Sólo Dios —dice B. L. Clarke— podría verificar la afirmación»³⁸⁰. Aceptamos por la fe el testimonio de Dios y donde existe verificación, prueba, evidencia, desaparece el testimonio. Cuando se trata de testimonio y de testimonio acerca de la intimidad de una persona, no es posible la verificación.

BIBLIOGRAFÍA

ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976.

BLACKSTONE, W. T., *The Problem of Religious Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963.

CASTELLI, E. (dir.), *L'Analisi del linguaggio teológico*, Cedam, Padova 1968.

CONESA, R., *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994.

FERRÉ, R., *Lenguaje, lógica y Dios*, Verbo Divino, Estella 1976.

³⁸⁰ B. L. CLARKE, <<Reason and Revelation>>, en R. H. AYERS –W. T. BLACKSTONE (eds.), *Religious Language*, p. 60.

GRABNER-HAIDER, A., *Semiótica y teología*, Verbo Divino, Estella 1976.

MICHELETTI, M., *Ilproblema teológico nella filosofia analítica*, 2 vols., La Garangola, Padova 1972.

MONDIN, B., *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Paulinas, Madrid 1979².

STIVER, D. R., *The Philosophy of Religious Language*, Blackwell, Oxford 1996.

TILLEY, T. W., *Talking of God. An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*, Paulist Press, New York 1978.

13. PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE RELIGIOSO

Hasta ahora hemos prestado especialmente atención a la cuestión del significado del lenguaje religioso, pero no es ésta la única dimensión del lenguaje. Hemos de atender también a los aspectos pragmáticos del lenguaje religioso.

13.1. LAS DIVERSAS FUNCIONES DEL LENGUAJE RELIGIOSO

El giro pragmático de la filosofía del lenguaje afectó también a la teoría del lenguaje religioso y condujo a prestar mayor atención a las diversas funciones que el lenguaje tiene en la vida del creyente. Junto con la importancia de fijarse en el uso del lenguaje, se acentúa también la necesidad de situarlo en la forma o formas de vida en las que estos juegos de lenguaje encuentran su sentido.

13.1.1. LOS JUEGOS RELIGIOSOS DE LENGUAJE

Como vimos, de acuerdo con Wittgenstein, el lenguaje adquiere su significado en cuanto que la actividad lingüística se entrelaza con la praxis vital humana: «nuestro hablar sólo adquiere sentido a partir del resto de nuestra conducta»³⁸¹. Este entrelazamiento de las actividades lingüísticas y no lingüísticas es lo que llama Wittgenstein «juego de lenguaje». Los juegos de lenguaje suponen una situación total de habla, que Wittgenstein denomina «forma de vida». Para entender el significado de una palabra no hemos de fijarnos únicamente en su contexto lingüístico sino en uno más amplio, el contexto pragmático de la «vida real».

³⁸¹ L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit – Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona 1988, §229.

En el uso religioso del lenguaje el creyente utiliza diversos juegos de lenguaje. Wittgenstein mismo mencionó el «suplicar», «agradecer» y «rezar» como ejemplos de juegos de lenguaje³⁸². Se podrían añadir muchos otros ejemplos: «explicar», «exhortar», «bendecir», «preguntar», «exclamar», «confesar la fe», «absolver», «recitar letanías», «cantar himnos», «contar narraciones». En el lenguaje religioso hay multitud de juegos, que es preciso entender en referencia a las diversas formas de vida religiosas, las cuales, como los mismos juegos, no se pueden enumerar por completo. Entre las formas religiosas de vida están creer, esperar y amar, y también meditar, arrepentirse, perdonar y, especialmente, usar un lenguaje. El significado de las palabras en los diversos juegos de lenguaje de la religión es esclarecido por la relación con estas formas de vida.

Los juegos de lenguaje que se dan en la religión *no están completamente aislados de otros juegos de lenguaje*. Como ya dijimos, no hay un juego de lenguaje del creyente distinto de otros juegos³⁸³. Los juegos de lenguaje del agradecimiento o de la súplica o de la narración, por ejemplo, no son exclusivamente religiosos. Son juegos que usamos en multitud de ocasiones. «El lenguaje religioso es el lenguaje ordinario utilizado de cierto modo en función de formas de vida específicas»³⁸⁴.

Entre los distintos usos del lenguaje religioso *hay un «aire de familia»*, según la conocida expresión de Wittgenstein³⁸⁵. Los juegos religiosos de lenguaje no están separados unos de otros sino que forman una familia. En concreto, el

³⁸² Cfr. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 23. La idea de que la religión fuera considerada como un juego de lenguaje no parece tener apoyo en el mismo Wittgenstein. Los juegos de lenguaje y formas de vida se refieren a micro-actividades. No tendría sentido por ello hablar del «juego de lenguaje cristiano» o del «juego de lenguaje musulmán» (N. LASH, «How Large is a "Language-Game"?», en *Theology* 37 [1984] 25; cfr. F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986, p. 29; P. SHERRY, «Is Religion a "Form of Life"?», en *American Philosophical Quarterly* 9 [1972] 159-167).

³⁸³ Cfr. R. H. BELL, «Wittgenstein and Descriptive Theology», en *Religious Studies* 5 (1969) 1-18.

³⁸⁴ J. GREISCH, «Du langage comme sol de croyance», en AA. W., *La croyance*, Beauchesne, Paris 1982, p. 82.

³⁸⁵ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 67.

factor que unifica los diversos juegos religiosos es que constituyen modos de reconocer nuestra ordenación o religación con Dios. Los juegos de lenguaje del creyente religioso resultan por ello inteligibles en el contexto de las diversas formas de vida que consisten en responder a Dios y reconocerle como tal. Y para los juegos de lenguaje específicamente cristianos resulta decisivo considerarlos como modos de expresar la fe, la esperanza y el amor a Dios.

13.1.2. *Los diversos usos del lenguaje de la fe*

Como vemos, existe una gran variedad y diversidad de juegos de lenguaje religiosos. Algunos autores han intentado establecer una clasificación de ellos. La posición más extendida es la que entiende que existen tres usos o funciones principales del lenguaje creyente: la función emotiva, la conativa y la cognoscitiva³⁸⁶. Estas son, por otra parte, las principales funciones del lenguaje que estudiamos en el capítulo noveno.

El uso religioso del lenguaje tiene, en efecto, *una función emotiva*, es decir, es capaz de originar sentimientos y actitudes. Así el lenguaje religioso es usado para conferir seguridad a las personas («El Señor es mi pastor») o para propiciar determinados sentimientos (penitencia, misericordia...) o expresar los sentimientos o convicciones.

Un segundo uso fundamental es el que tiene como objeto el invitar a la acción; es *la función conativa*. La decisión de emplear el lenguaje cristiano en su propio contexto social implica algo más que unos sentimientos: supone la decisión de comportarse de cierto modo. El lenguaje cristiano tiene así una función ética.

Finalmente, el lenguaje de la fe tiene *una función cognoscitiva*. Ya hemos señalado en el tema anterior cómo el lenguaje de la fe realiza una interpretación de la realidad y no se limita a ser expresión de unos sentimientos.

³⁸⁶ Esta clasificación se puede ver, entre otros, en F. FERRÉ - K. BENDALL, *Exploring the Logic of Faith*, New York 1962, pp. 43-76.

Estos tres usos del lenguaje religioso no deben entenderse de modo que se excluyan entre sí. Se trata más bien, de *tres dimensiones* de todo lenguaje religioso, si bien es cierto que en algunas expresiones concretas aparece con más claridad una u otra dimensión. Además, estas dimensiones están articuladas entre sí por la función o uso cognoscitivo, que es el que ofrece fundamento para que el lenguaje pueda suscitar emociones y conductas. Si el lenguaje declarativo o cognoscitivo no tuviera ningún valor, si no fuera cierto que Dios existe, entonces el uso emotivo y el conativo serían algo patológico. ¿Qué sentido tendría expresar unos sentimientos sin reconocer la realidad que los produce?

13.2. LA FUERZA REALIZATIVA DE LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS

La teoría de los actos de habla es muy importante para entender el lenguaje religioso. De hecho ha sido usada para explicar algunas características del mismo. Vamos a fijarnos en el carácter autoimplicativo de las expresiones religiosas y en el análisis que se ha realizado de un lenguaje religioso particular, el litúrgico.

13.2.1. *El carácter autoimplicativo del lenguaje del creyente*

El lenguaje religioso no es una información neutral, sino que tiene el carácter de testimonio, es decir, en él no es posible separar del todo la palabra y la realidad, la persona del hablante y la cosa hablada. El que habla de Dios sabe que dice también algo decisivo del hombre. Todo el lenguaje con el que hablamos *de* Dios depende, implícita o explícitamente, de la fórmula «Yo creo». Ahora bien, cuando el verbo «creer» se usa en su sentido propio, es un verbo realizativo, según la clasificación de Austin. En castellano se usa a veces el verbo «creer» en un sentido dubitativo, el cual resulta impropio puesto que en estos casos puede ser sustituido por otras expresiones³⁸⁷. Así, decimos «Creo que mañana lloverá», «Creo que Juan vendrá mañana». En todos estos casos podemos añadir a las

³⁸⁷ Me he ocupado de esto en F. CONESA, *Creer y conocer*, pp. 236-239; ídem, « ¿Qué significa "creer"? Análisis lingüístico del verbo "creer" », en *La Ciencia Tomista* 121 (1994)115-143.

frases la coletilla «(pero) puedo ahora estar equivocado». Pieper cita también una prueba muy sencilla de Newman para saber si estamos ante este uso del verbo *creer*: «Si no puedo prometer que también mañana creeré, entonces es que ahora no creo»³⁸⁸. En el uso propio del verbo, «creer» indica certeza y seguridad y excluye la posibilidad de equivocarse. Esto se hace patente especialmente en las expresiones de tipo moral y religioso usadas en primera persona del presente de indicativo. Cuando digo «Creo que el obrero merece una salario justo», «Creo que mi mujer me ama», «Creo que hay otra vida tras la muerte» o «Creo que Dios es fiel» estoy excluyendo la duda. Por eso decía Wittgenstein que «si hubiera un verbo que significara "creer falsamente" no tendría sentido en la primera persona del presente de indicativo»³⁸⁹. En estos casos, decir «creo, pero puedo estar equivocado» no tiene sentido. En el uso propio del verbo creer, me comprometo a sostener la verdad de lo que afirmo.

Las afirmaciones del creyente acerca de Dios suponen, por esto, *un compromiso acerca de la verdad de lo que se afirma*. Cuando un creyente dice «(Creo que) Dios es bueno» o «Creo en Dios Padre Todopoderoso» da su palabra de que eso es así. Quien usa el lenguaje religioso (en primera persona del singular del presente de indicativo) se compromete a creer en Dios.

Donald Evans caracterizó por ello el lenguaje de la fe como «autoimplicativo»³⁹⁰. Con ello se refiere a que el creyente no sólo se compromete con la verdad de lo que dice, sino también a realizar acciones ulteriores. Del mismo modo como al decir «Prometo devolverte este libro mañana» me comprometo a hacerlo, al decir «Creo en Dios» o «Jesucristo es el Señor», me comprometo a llevar una vida acorde con lo que digo. El discurso religioso tiene, pues, efectos particularmente fuertes en la praxis de conducta de sus partícipes.

³⁸⁸ J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 19903, p. 310.

³⁸⁹ L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, p. 439.

³⁹⁰ Este tema fue desarrollado por el autor y aplicado al concepto de creación en D. D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement*, Herder, London 1963. Vid. ídem, «Faith and Belief», en *Religious Studies* 10 (1974) 1-19; 199-212. Este tema ha sido retomado por J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 2 vols., Cerf, París 1970-1984.

Estos efectos son claramente más vigorosos que, por ejemplo, en el discurso lógico-matemático o el gramatical. El lenguaje religioso lleva consigo la verificación del comportamiento del sujeto, que se compromete con ese lenguaje. *Hay una autoimplicación que hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble.*

Es posible que el creyente abuse del lenguaje, es decir, que diga algo y no lo crea de verdad, que no se comprometa con la verdad de lo que afirma o que no actúe en concordancia con lo que cree. Entonces, como observaba Austin, tiene lugar un «infortunio», un «abuso». Si en uso del lenguaje de la fe se cometieran continuos «abusos», no sólo quedaría desacreditado el mismo creyente, que no se atiene a lo que dice, sino también el mismo lenguaje, que quedaría convertido en pura palabrería. Desgraciadamente, muchas expresiones del lenguaje religioso están desvaloradas por la conducta concreta de los partícipes en ese lenguaje.

El carácter realizativo del lenguaje de la fe es una de sus dimensiones. Como señala J. Ladrière, «el lenguaje de la fe, en todos sus aspectos, es un lenguaje realizativo. Pero sin duda esto no es más que una de las dimensiones de la significación del lenguaje de la fe. Este lenguaje conlleva un aspecto constativo: afirma ciertas proposiciones (sobre la existencia de Dios, la Trinidad, la divinidad de Jesucristo, la misión de la Iglesia) como verdaderas»³⁹¹. No debe oponerse, por esto, la interpretación realista del lenguaje religioso, que hemos asumido en el tema anterior, con el reconocimiento de su dimensión pragmática³⁹². Hay autoimplicación y compromiso precisamente porque se afirma algo sobre Dios.

13.2.2. El carácter realizativo del lenguaje litúrgico

El carácter realizativo del lenguaje religioso se hace patente de un modo especial en el lenguaje litúrgico³⁹³. Forman parte de este lenguaje expresiones de diversa índole: unas son una forma de exhortación, otras invitan a la confesión,

³⁹¹ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, vol. I, p. 230.

³⁹² Realiza esta oposición, entre otros, A. TOMASINI BASSOLS, *El lenguaje religioso*, en J. GÓMEZ CAFFARENA (ed.), *Religión*, Trotta, Madrid 1993, pp. 145-159.

³⁹³ Cfr. J. LADRIÈRE, «La performatividad del lenguaje litúrgico», en *Concilium* 9/1 (1973) 215-229.

otras a la súplica, a la alabanza, a la afirmación de una creencia, etc. Sin embargo, hay un factor de tipo pragmático que unifica este lenguaje: su peculiar operatividad.

J. Ladrière subraya la existencia de una triple fuerza realizativa en el lenguaje litúrgico: la de una inducción existencial, la de una institución y la de una presencialización. El lenguaje litúrgico, en efecto, provoca una inducción existencial, es decir, una disposición para abrir la propia existencia a un nuevo campo de realidad; suscita también la institución, sobre todo por el uso del «nosotros» —característico de este lenguaje— que instituye una comunidad y, finalmente, presencializa, es decir, hace presente el misterio a fin de que resulte operante para la comunidad que instituye la liturgia. Esta fuerza presencializadora se manifiesta sobre todo en el aspecto sacramental del lenguaje litúrgico. Al repetir las palabras de la Cena, el celebrante hace algo más que una mera conmemoración externa de ésta; repite una vez más lo que hizo Cristo, confiriendo nuevamente a las palabras utilizadas por Cristo la misma eficacia que él les dio, al transmitirles otra vez la virtud de efectuar lo que significan.

Es claro que este carácter realizativo se mantendrá sólo si el uso del lenguaje litúrgico se atiene a las condiciones que señalaba Austin para todo lenguaje realizativo: ha de ser proferido y escuchado por las personas apropiadas (en este caso resulta indispensable la fe), de forma correcta y con arreglo a unos procedimientos o ritual; sobre todo debe cumplirse la condición de sinceridad. Sin éstas y otras reglas, se daría un «abuso» del lenguaje litúrgico, que conduciría a la parodia o la inerte rutina.

13.3. COMUNICACIÓN RELIGIOSA Y LENGUAJE

Se ha dicho que uno de los problemas más graves que la Iglesia tiene en nuestros días es el de comunicación. La secularización de las sociedades

occidentales delata precisamente la incapacidad de muchas personas por entender el lenguaje religioso.

13.3.1. Aprender a hablar el lenguaje de la fe

Wittgenstein señala en sus *Lectures on Religious Belief* que un elemento importante en una religión es aprender a usar un lenguaje; ser creyente requiere ser educado acerca del modo de usar la apropiada descripción. Adquirir esta técnica es —según él— aprender qué conclusiones se pueden deducir de la descripción y cuáles no. Uno de los ejemplos que pone es el siguiente. Tomemos la siguiente descripción: «Dios lo ve todo». Quien use esta descripción estará dispuesto a discutir sobre cuestiones como « ¿ve Dios todo lo que sucederá del mismo modo en que ve lo que está sucediendo ahora?». Responder a esta pregunta no es salirse de la descripción. Pero, pregunta Wittgenstein retóricamente, « ¿Se hablará de cejas en conexión con el ojo de Dios?»³⁹⁴. No; sería estúpido para el creyente discutir acerca de las cejas de Dios. Esta discusión no forma parte de la descripción. Las observaciones de Wittgenstein a este respecto subrayan la importancia que tiene el aprendizaje del lenguaje y, a través de él, de las imágenes, actitudes, vivencias y esperanzas, que son las que le dan su valor pragmático. No se trata, sin embargo, de aprender un lenguaje esotérico y distanciado del lenguaje ordinario. Se trata de «aprender cómo usar el lenguaje con más amplitud»³⁹⁵.

El lenguaje religioso se aprende usándolo adecuadamente en el contexto que le corresponde. De ahí la importancia del contacto con la comunidad creyente, la cual mantiene el uso religioso del lenguaje: se aprende a hablar el lenguaje de la fe *en el interior de la comunidad creyente*. El lenguaje religioso no tiene —como tampoco otro lenguaje— un carácter privado. Aprendemos de nuestros padres a

³⁹⁴ L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona 1992, p. 149.

³⁹⁵ W. D. HUDSON, «Some Remarks on Wittgenstein's Account of Religious Belief», en G. N. A. VESLEY (ed.), *Talk of God*, London 1969, p. 40.

hablar el lenguaje ordinario y aprendemos de los creyentes a hablar el lenguaje de la fe. Por eso, el Catecismo de la Iglesia Católica compara a la Iglesia con una madre: «Como una madre que enseña a sus hijos a hablar y con ello a comprender y a comunicar, la Iglesia, nuestra Madre, nos enseña el lenguaje de la fe para introducirnos en la inteligencia y la vida de la fe»³⁹⁶. Al aprender el lenguaje de la fe nos insertamos en una tradición lingüística, la de quienes sostienen nuestras mismas creencias.

El fin de este aprendizaje es introducirnos en la inteligencia y vida de la fe. Dios se ha revelado en Cristo mediante un lenguaje. Participar en ese lenguaje es un medio necesario para alcanzar la verdad de esa revelación. Este lenguaje, conservado y transmitido por la Iglesia, está formado por fórmulas, narraciones y símbolos.

El lenguaje de la comunidad se expresa en determinadas *fórmulas*[^] que permiten «expresar y transmitir la fe, celebrarla en la comunidad, asimilarla y vivir de ella cada vez más»³⁹⁷. Entre las fórmulas ocupan un lugar especial las sentencias bíblicas. Su aprendizaje y memorización son importantes para integrarse en la comunidad lingüística que es la Iglesia. También es fundamental el conocimiento de determinadas fórmulas litúrgicas y de las expresiones de fe acuñadas por la reflexión viva de los cristianos durante siglos en los Símbolos y en los principales documentos de la Iglesia.

Gran parte de este lenguaje es *narrativo*, dado el carácter histórico de la revelación cristiana. La experiencia hebrea y cristiana de la fe ha sido desde el principio una experiencia narrada.

Finalmente resulta también importante la *comunicación simbólica*. No siempre la comunicación verbal es la más adecuada para comunicar determinadas experiencias que no se pueden contener en conceptos. La función simbólica puede

³⁹⁶ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, § 171.

³⁹⁷ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, § 170.

tener un valor explorativo y premonitor de ciertas dimensiones de la verdad que no se reducen a la verdad objetivable.

Para aprender este lenguaje es fundamental *participar en las formas de vida* en las que adquiere su significado. En buena parte, la crisis del lenguaje religioso se debe a la ausencia de experiencias reales de las personas en las que se inscribe ese lenguaje. A propósito de la transustanciación, la profesora Anscombe ha escrito: «El modo más sencillo de expresar lo que es la transustanciación es decir que ha de enseñarse a los niños pequeños tan pronto como sea posible, sin usar, por supuesto, la palabra "transustanciación" porque no pertenece al lenguaje infantil»³⁹⁸. Se les puede enseñar —sugiere Anscombe— invitándolos a la adoración en el momento de la consagración. Forma, pues, parte del proceso catequético el ser educados en unas ciertas descripciones e imágenes, que están conectadas a acciones y formas de vida.

Por esto mismo, el lenguaje de la fe *sólo es estrictamente significativo para el creyente*. «El no creyente puede entenderlo sólo hipotéticamente y por afinidad con el creyente, en un esfuerzo de comprensión y asimilación, tratando de percibir lo que estas proposiciones expresan y significan para el creyente dentro de su vida de fe»³⁹⁹. Aunque el no creyente pudiera aprender del ambiente (especialmente en lugares de larga tradición cristiana) a usar algunos elementos del lenguaje de la fe (un ateo puede muy bien saber que en el ámbito cristiano no tiene sentido hablar de las cejas de Dios), no podría entender el significado de ese lenguaje porque no participa de las formas de vida cristianas. Wittgenstein ha subrayado este abismo que se da entre el creyente y el no creyente: su visión de la realidad (su *picture*) es muy distinta. «No sé siquiera —dice Wittgenstein— si uno podría entender al

³⁹⁸ G. E. M. ANSCOMBE, <<Sobre la transustanciación>>, en *Scripta Theologica* 29 (1993) 603. Sobre esta cuestión vid. F. CONESA, «La teología como gramática del lenguaje sobre Dios», en J. MORALES (ed.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 79-93.

³⁹⁹ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 243.

otro»⁴⁰⁰. Lo que Wittgenstein acentúa es la diferencia entre el creyente y el no creyente: existe un «abismo» entre ellos, en su forma de concebir la vida ya que mientras el no creyente la contempla sólo desde la razón natural, el creyente cuenta con la luz de la fe.

13.3.2. *Comunicar el lenguaje de la fe*

La comunidad creyente debe hacer un esfuerzo especial para hacer asequible el lenguaje de la fe a la cultura contemporánea. Su intención no es sólo catequizar al creyente sino también dirigirse a todo hombre. Para ello resulta importantísimo que el lenguaje de la fe conecte con el lenguaje del hombre de hoy. Esto significa, en primer lugar, que el lenguaje religioso no puede constituirse en un gueto inaccesible, sino que debe *conectar con las formas de vida y juegos de lenguaje del hombre actual* con el fin de que sea para él significativo. Es este el objetivo de la catequesis, la cual —como señala Juan Pablo II— «tiene el imperioso deber de encontrar el lenguaje adaptado a los niños y a los jóvenes de nuestro tiempo en general, y a otras muchas categorías de personas: lenguaje de los estudiantes, de los intelectuales, de los hombres de ciencia; lenguaje de los analfabetos o de las personas de cultura primitiva; lenguaje de los minusválidos, etc.»⁴⁰¹. Será preciso transitar una y otra vez las calles y avenidas que conectan el «barrio» del lenguaje religioso con los «barrios» de la ciencia, la ética, el lenguaje de los medios de comunicación, etc. Y será preciso, sobre todo, saber escuchar.

Por otra parte, para que el lenguaje de la fe pueda ser escuchado en una sociedad secularizada será preciso «mantener lo más abierto posible el abanico de nuestro lenguaje, ya que éste tiende a encerrarse en lenguajes técnicos, es decir, en lenguajes que comprueban, que describen y ordenan hechos: lenguajes fácticos o de la ciencia experimental y en el otro extremo el lenguaje formalizado que los filósofos anglosajones llaman "metalenguaje"»⁴⁰². Si olvidamos el lenguaje

⁴⁰⁰ L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, p. 132.

⁴⁰¹ JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, n. 59.

⁴⁰² P. RICOEUR, *El lenguaje de la fe*, Ed. Megápolis, Buenos Aires 1978, p. 39.

existencial e histórico se hace imposible comunicar el lenguaje de la fe. Por eso, se nos impone la tarea de «preservar, frente a las objetivaciones del lenguaje científico, el lenguaje que comprende y frente al lenguaje de lo disponible en la tecnología, el lenguaje que abre las posibilidades»⁴⁰³. Es esencial recuperar el lenguaje de los símbolos, que no es unívoco, que atañe a la existencia de cada persona y apela a su libertad creadora.

Finalmente, contribuirá mucho a legitimar el lenguaje religioso el apoyo en una praxis coherente. Como se ha advertido, el lenguaje de la fe es autoimplicativo; por ello la praxis de lo que se afirma aparece ante nuestros contemporáneos como un modo irrenunciable de comprobar la significatividad de tal lenguaje. Lo que decimos resulta creíble por lo que hacemos.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV., «Comunicazione religiosa e linguaggio», en *Presenza Pastorale* 61 (1991) 1-89.

CAMPS, V., *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona 1976, pp. 187-223.

GARCÍA Prada, J. M., «La performatividad en la articulación del sentido religioso», en *Estudios filosóficos* 38 (1989) 147-162.

LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens*, 2 vols., Cerf, París 1970-1984.

LADRIÈRE, J., «La performatividad del lenguaje litúrgico», en *Concilium* 9/1(1973)215-229.

VIDE, V., *Hablar de Dios en tiempos de increencia*, Cuadernos de Teología de Deusto, Bilbao 1997.

⁴⁰³ P. RICOEUR, *El lenguaje de la fe*, p. 40.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

En este listado general se incluyen por orden alfabético de autores las obras recomendadas en la bibliografía final de cada capítulo, junto con los demás artículos y libros citados en el texto y en las notas. No se han incluido, en cambio, las referencias a las ediciones de autores clásicos (Platón, Tomás de Aquino, etc.), a los textos del Magisterio de la Iglesia, ni a las obras literarias y de cultura general.

- AA. VV., «Comunicazione religiosa e linguaggio», en *Presenza Pastorale* 61 (1991) 1-89.
- AA. VV., *La croyance*, Beauchesne, Paris 1982.
- AA. VV., *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- ACERO, J. J. - BUSTOS, E. - QUESADA, D. *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Cátedra, Madrid 1989³.
- ACERO, J. J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Cincel, Madrid 1985.
- AGUADO, G., *El desarrollo del lenguaje de 0 a 3 años*, Cepe, Madrid 1995.
- ALFARO, J. - WILLEBRANDS, J. (eds.), *Fe cristiana y hermenéutica*, Paulinas, Madrid 1969.
- ALMARZA, J. M., «El lenguaje como anamnesis», en *Estudios filosóficos* 30 (1981) 475-505.
- ALSTON, W. P., *Filosofía del lenguaje*, Alianza, Madrid 1974. ALSTON, W. P., *Divine Nature and Human Language*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- ANGELINI, G. - COLOMBO, G. - SEQUERI, P. A., «Teología, ermeneutica e teoria», en *Teologia* 1 (1976) 5-35; 91-134.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Misinformation. What Wittgenstein Really Said», en *The Tablet* 203 (17 abril 1954) 373.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Sobre la transubstanciación», en *Scripta Theologica* 29 (1993) 603-611.
- ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso*, Cristiandad, Madrid 1976.
- APEL, K. O. (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.
- APEL, K. O., *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1981.
- APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid 1972-1973. APEL, K. O., «Lenguaje», en AA. VV., *Conceptos fundamentales de filosofía*, Herder, Barcelona 1978, vol. 2, pp. 432-454.
- ARANDA, G. - BASEVI, C. - CHAPA, J. (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura*, Eunsa, Pamplona 1994.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993.
- ASHER, R. (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon Press, Oxford 1994.
- AUSTIN, J. L., *Ensayos filosóficos*, Revista de Occidente, Madrid 1975.
- AUSTIN, J. L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona 1981.
- AVRAMIDES, A., *Meaning and Mind. An Examination of a Gricean Account of Language*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1989.
- AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, Martínez Roca, Barcelona 1971.
- AYER, A. J. (ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México 1981.

- AYERS, R. H. - BLACKSTONE, W. T. (eds.), *Religious Language and Knowledge*, University of Georgia Press, Athens (Ohio) 1972.
- BAKER, G. - HACKER, P. M. S., *Wittgenstein. Understanding and Meaning*, Blackwell, Oxford 1980.
- BAKER, G., *Wittgenstein, Frege, and the Vienna Circle*, Blackwell, Oxford 1988.
- BANNER, M. C., *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief* Clarendon Press, Oxford 1990.
- BAR-HILLEL, Y., *Aspects of Language*, North-Holland, Amsterdam 1970.
- BAR-HILLEL, Y., «Expresiones indicadoras» en T. M. SIMPSON (ed.), *Semántica filosófica, problemas y discusiones*, Siglo XXI, Madrid 1973, pp. 95-118.
- BARTHES, R. - RICOEUR, P. - LEON-DUFOUR, X., *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976.
- BARWISE, J., *The Situation in Logic*, Center for the Study of Language and Information, Stanford 1989.
- BATESON, G., *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, New York 1972. BELL, R. H., «Wittgenstein and Descriptive Theology», en *Religious Studies* 5 (1969) 1-18.
- BERTUCCELLI, M., *Che cos'è la pragmatica*, Bompiani, Milano 1993.
- BETTI, E., *Teoría générale dell'interpretazione*, 2 vols., Giuffrè Editore, Milano 1990.
- BEUCHOT, M., *Elementos de semiótica*, Universidad Veracruzana, México 1993.
- BIANCO, F., *Storicismo ed Ermeneutica*, Bulzoni Editore, Roma 1974.
- BLACKSTONE, W. T., *The Problem of Religious Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963.
- BLEICHER, J., *Contemporary Hermeneutics*, Routledge, London 1980.
- BOCHEŃSKI, I. M., *La lógica de la religión*, Paidós, Buenos Aires 1967.
- BORELLA, J., *Le mystère du signe*, Maisonneuve & Larose, Paris 1989.
- BRAITHWAITE, R. B., «An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief», en B. MITCHELL (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1971, pp. 72-91.
- BROILES, R. D., «Linguistic Analysis of Religious Language: A Profusión of Confusión», en R. H. AYERS - W. T. BLACKSTONE (eds.), *Religious Language and Knowledge*, University of Georgia Press, Athens 1972, pp. 135-146.
- BÜHLER, K., *Teoría del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1961².
- BURGE, T., «Philosophy of Language and Mind: 1950-1990», en *Philosophical Review* 101 (1992)3-51.
- BURKHARDT, H. - SMITH, B. (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia, Munich 1991.
- BUSTOS, E., *Pragmática del Español. Negación, cuantificación y modo*, UNED, Madrid 1986.
- BUSTOS, E., *Introducción histórica a la filosofía del lenguaje*, UNED, Madrid 1987.
- BUSTOS, E., *Filosofía contemporánea del lenguaje I: Semántica filosófica*, UNED, Madrid 1987.
- BUSTOS, E., *Filosofía contemporánea del lenguaje II: Pragmática filosófica*, UNED, Madrid 1992.
- CAMPS, V., *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Península, Barcelona 1976.

- CARNAP, R., «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A. J. AYER (comp.), *El positivismo lógico*, FCE, México 1965, pp. 66-87.
- CARO, A. Di, «Filosofía del linguaggio e linguaggio della religione», en P. GRASSI (ed.), *Filosofía della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 245-298.
- CASADO, M., *Lenguaje y cultura*, Síntesis, Madrid 1988.
- CASADO, M., *Aspectos del lenguaje en los medios de comunicación social*, Universidade da Coruña, La Coruña 1992.
- CASCIARO, J. M. Y OTROS (eds.), *Biblia y hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1986.
- CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 1: El lenguaje, FCE, México 1971.
- CASTAÑARES, W., *De la interpretación a la lectura*, Interediciones, Madrid 1994.
- CASTELLI, E. (dir.), *Ermeneutica e tradizione*, Cedam, Padova 1963.
- CASTELLI, E. (dir.), *L'Analisi del linguaggio teológico*, Cedam, Padova 1968.
- CHARLTON, W., *The Analytic Ambition*, Blackwell, Oxford 1991.
- CHOMSKY, N., *El lenguaje y el entendimiento*, Seix Barral, Barcelona 1972.
- CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988.
- CHRISTIAN, W. A., *Meaning and Truth in Religion*, Princeton University Press, Princeton 1964.
- CIFUENTES MONRUBIA, J. L., *Lengua y espacio. Introducción al problema de la deixis en español*, Universidad de Alicante, Alicante 1989.
- CLARKE, B. L., «Reason and Revelation», en R. H. AYERS - W. T. BLACKSTONE eds.), *Religious Language and Knowledge*, University of Georgia Press, Athens (Ohio) 1972, pp. 44-61.
- CLARKE, B. L., *Language and Natural Theology*, Mouton, The Hague-Paris 1966.
- CONESA, R., «La fe y la lógica del testimonio», en *Scripta Theologica* 26 (1994) 483-512.
- CONESA, R., «¿Qué significa "creer"? Análisis lingüístico del verbo "creer"», en *La Ciencia Tomista* 121 (1994) 115-143.
- CONESA, R., *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994. CONESA, R., *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Eunsa, Pamplona 1996.
- CONESA, R., «La teología como gramática del lenguaje sobre Dios», en J. MORALES (ed.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 79-93.
- COPLESTON, R., *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo*, Herder, Barcelona 1959.
- CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.
- CORTINA, A., «La ética discursiva», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, III, Crítica, Barcelona 1989, pp. 533-576.
- COSERIU, E., *Principios de semántica estructural*, Gredos, Madrid 1977.
- COSERIU, E., *Gramática, semántica, universales*, Gredos, Madrid 1978.
- CROMBIE, I. M., «La posibilidad de los enunciados teológicos», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Madrid 1992, pp. 61-99.

- CRYSTAL, D., *Enciclopedia del lenguaje de la Universidad de Cambridge*, Taurus, Madrid 1994.
- DAVIDSON, D., «Three Varieties of Knowledge», en A. PHILLIPS GRIFFITHS (ed.), *A. J. Ayer Memorial Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 153-166.
- DE SANTIAGO, L. E., *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H. G. Gadamer*, Universidad de Málaga, Málaga 1987.
- DEBROCK, G., «Peirce, a Philosopher for the 21st Century. Introduction», en *Transactions of the Ch. S. Peirce Society* 28 (1992) 1-18.
- DEELY, J., *Introducing Semiotic: Its History and Doctrine*, Indiana University Press, Bloomington 1982.
- DELANEY, C. F. (ed.), *Rationality and Religious Belief* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979.
- DOMÍNGUEZ CAPARROS, J., *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Gredos, Madrid 1993.
- DUMMETT, M., «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje», en *Anuario filosófico* 11/1 (1978) 39-58.
- DUMMETT, M., *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981.
- DUMMETT, M., *Frege and Other Philosophers*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- DUMMETT, M., *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991.
- ECO, U., *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*, Lumen, Barcelona 1990.
- ECO, U., *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona 1992.
- ELLIS, D. G., *From Language to Communication*, Lawrence Erlbaum, London 1992.
- ERVIN-TRIPP, S. M., «Imitación y cambio estructural en el lenguaje de los niños», en AA. VV., *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, Revista de Occidente, Madrid 1974, pp. 187-217.
- ESCANDELL, M. V., *Introducción a la pragmática*, Anthropos, Barcelona 1993.
- ETXEBERRIA, X., «Teoría hermenéutica del texto», en *Paideia* 29 (1995) 21-37.
- EVANS, D. D., *The Logic of Self-Involvement*, Herder, London 1963.
- EVANS, D. D., «Faith and Belief», en *Religious Studies* 10 (1974) 1-19; 199-212.
- EWING, A. C., «Religious Assertions in the Light of Contemporary Theism», en *Philosophy* 32 (1957) 214-216.
- FERRÉ, F. - BENDALL, K., *Exploring the Logic of Faith*, New York 1962.
- FERRÉ, R., *Basic Modern Philosophy of Religion*, Scribner, London 1968.
- FERRÉ, R., *Lenguaje, lógica y Dios*, Verbo Divino, Estella 1976.
- FERRER SANTOS, U., *Los implícitos éticos del lenguaje*, Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 1993.
- FLEMING, D. - BAILYN, B. (eds.), *The Intellectual Migration. Europe and América 1930-1960*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969.
- FLEW, A. G. N. - MACINTYRE, A. (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM, London 1955.
- FLEW, A. G. N., «Teología y falsación», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Madrid 1992, pp. 47-51.
- FLOISTAD, G., (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Martinus Nijhoff, The Hague 1981.

- FRAJÓ, M., «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios», en J. GÓMEZ CAFFARENA - J. M. MARDONES (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*, II, Anthropos, Barcelona 1992, pp. 81-106.
- FREGE, G., «Sobre sentido y referencia», en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 24-45.
- FREGE, G., *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona 1984.
- GADAMER, H. G., *Verdad y método*, 2 vols., Sigüeme, Salamanca 1971-1991.
- GARCÍA PRADA, J. M., «La performatividad en la articulación del sentido religioso», en *Estudios filosóficos* 38 (1989) 147-162.
- GAZDAR, G., *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*, Academic Press, New York 1979.
- GELDSETZER, L., «Che cos'è Hermeneutica?», en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 75 (1983) 554-622.
- GILSON, E., *Lingüística y filosofía*, Gredos, Madrid 1974.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*, Trotta, Madrid 1993.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. - MARDONES, J. M. (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*, II, Anthropos, Barcelona 1992.
- GRABNER-HAIDER, A., *Semiótica y teología*, Verbo Divino, Estella 1976.
- GRACIA, J., «Hispanic Philosophy: Its Beginning and Golden Age», en *Review of Metaphysics* 46 (1993) 475-502.
- GRANDY, R. E. - WARNER, R. (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- GRASSI, P. (ed.), *Filosofía della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia 1988.
- GREEN, G. M., *Pragmatics and Natural Language Understanding*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale 1989.
- GREISCH, J., «L'énonciation philosophique et l'énonciation théologique de Dieu», en *Recherches de science religieuse* 67 (1979) 547-564.
- GREISCH, J., «DU langage comme sol de croyance», en AA. VV., *La croyance*, Beauchesne, Paris 1982, pp. 62-84.
- GRICE, H. P., *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989.
- GUMPERTZ, J. L. - BENNET, A., *Lenguaje y cultura*, Anagrama, Barcelona 1981.
- GUSDORF, G., *Storia delVermeneutica*, Laterza, Roma 1989.
- GUTTING, G., *Religious Belief and Religious Skepticism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982.
- HAACK, S., *Filosofía de las lógicas*, Cátedra, Madrid 1982.
- HAACK, S., *Evidencia e investigación*, Tecnos, Madrid 1997.
- HABERMAS, J., «Zu Gadamer's "Warheit und Methode"», en K. O. APEL (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 45-56.
- HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid 1988.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid 1989.

- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid 1989.
- HALLETT, G., *A Companion to Wittgenstein's «Philosophical Investigations»*, Cornell University Press, Ithaca 1977.
- HARÉ, R. M., «Teología y falsación», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, pp. 51-55.
- HARRIS, M., *Introducción a la antropología general*, Alianza, Madrid 1983⁴.
- HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1959.
- HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México 1962².
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1970.
- HEIMBECK, R. S., *Theology and Meaning. A Critique of Metatheological Scepticism*, Alien & Unwin, London 1969.
- HICK, J., *Faith and Knowledge*, SCM, London 1988².
- HICK, J., «Teología y verificación», en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Madrid 1992, pp. 101-124.
- HIERRO, J., *Principios de filosofía de lenguaje*, Alianza, Madrid 1989.
- HIGH, D. M., *Language, Persons and Belief Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, Oxford University Press, New York 1967.
- HIGH, D. M., «Belief, Falsification and Wittgenstein», en *International Journal for the Philosophy of Religion* 3 (1972) 240-250.
- HIRSCH, E. D., *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1967.
- HOFMEISTER, H., *Truth and Belief. Interpretation and Critique of the Analytical Theory of Religion*, Kluwer, Dordrecht 1991.
- HOOKWAY, C., *Peirce*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- HUBER, C., *E questo tutu chiamano «Dio». Analisi del linguaggio cristiano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.
- HUDSON, W. D., «Some Remarks on Wittgenstein's Account of Religious Belief», en G. N. A. VESEY (ed.), *Talk of God*, London 1969, pp. 36-51.
- ILLANES, J. L., *Hablar de Dios*, Rialp, Madrid 1974².
- INCIARTE, R., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974.
- INCIARTE, R., «Hermenéutica y sistemas filosóficos», en J. M. CASCIARO Y OTROS (eds.), *Biblia y hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 89-101.
- JACQUES, R., «El estudio analítico de los enunciados teológicos», en B. LAURET - R REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid 1984, pp. 508-532.
- JAKOBSON, R., *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona 1975.
- JESPERSEN, O., *Progress in Language*, Macmillan, London 1894 (nueva ed. John Benjamins, Amsterdam 1993).
- KALINOWSKI, G., «Sur le langage de la confession chrétienne de la foi», en C. BRUAIRE (ed.), *La confession de la foi*, Communio-Fayard, Paris 1977, pp. 231-246.

- KATZ, J. J., *Filosofía del lenguaje*, Martínez Roca, Barcelona 1979.
- KENNY, A., *El legado de Wittgenstein*, Siglo XXI, México 1990.
- KENNY, A., *Introducción a Frege*, Cátedra, Madrid 1997.
- KERR, R., *Theology after Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986.
- KRETMANN, N., «History of Semantics», en P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York 1967, v. 17, pp. 358-406.
- KRIPKE, S., «Identidad y necesidad» en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 98-130.
- KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1980.
- KROEBER, A., *Antropología general*, FCE, México 1946.
- KUTSCHERA, R. Von, *Filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1979.
- LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens*, 2 vols., Cerf, Paris 1970-1984.
- LADRIÈRE, J., «La performatividad del lenguaje litúrgico», en *Concilium* 9/1 (1973)215-229.
- LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid 1993.
- LAKOFF, G., *Women, Fire, and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- LAMARQUE, P. V., «Philosophy of Language», en R. E. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon, Oxford 1994, vol 6, pp. 3015-3021.
- LANDSBERG, M. E., «Origins of Language», en R. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language*, Pergamon, Oxford 1994, vol. 5, pp. 2886-2891.
- LARSEN, S. E., «Semiotics», en R. E. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon, Oxford 1994, vol. 7, pp. 3821-3832.
- LASH, N., «How Large is a "Language-Game"?, en *Theology* 37 (1984) 19-28.
- LEECH, G., *Principles of Pragmatics*, Longman, London 1983.
- LEHMANN, K., voz «Hermenéutica», en *Sacramentum Mundi* 3 (1973) 400-408.
- LEVINSON, S., «Minimization and Conversational Inference», en J. VERSCHUEREN- M. BERTUCCELLI-PAPI (eds.), *The Pragmatic Perspective*, John Benjamins, Amsterdam 1987, pp. 61-129.
- LEVINSON, S. C., *Pragmática*, Teide, Barcelona 1989.
- LIVI, A., *Etienne Gilson, filosofía cristiana e idea del límite crítico*, Eunsa, Pamplona 1970. LÓPEZ QUINTAS, A., *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre*, Narcea, Madrid 1984.
- LLANO, A., *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1983.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984.
- LLANO, A., *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona 1985.
- LLANO, A., «Una ética para la sociedad de conocimiento», en *Nuestro Tiempo* n°489 (1995) 114-125.
- LLEDÓ, E., *El silencio de la escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.

- LLEDÓ, E., *Filosofía y lenguaje*, Ariel, Barcelona 1995.
- MACEIRAS, M. - TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990.
- MACINTYRE, A., «The Relationship of Philosophy to its Past», en R. RORTY - J. B. SCHNEEWIND - Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 31-48.
- MACQUARRIE, J., *El pensamiento religioso en el siglo XX. Las fronteras de la filosofía y la teología 1900-1970*, Herder, Barcelona 1975.
- MALCOLM, N., «Recuerdo de Ludwig Wittgenstein», en AA. VV., *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Oikos-Tau, Barcelona 1966, pp. 39-95.
- MARLÉ, R., *El problema teológico de la hermenéutica*, Razón y fe, Madrid 1965.
- MARTÍN, J. A., *The New Dialogue Between Philosophy and Theology*, Seabury, London 1966.
- MARTÍN, M. - SIGUÁN, M. (eds.), *Comunicación y lenguaje*, Alhambra, Madrid 1991.
- MARTINICH, A. P., *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, New York 1985.
- MEY, J. L., *Pragmatics. An Introduction*, Blackwell, Oxford 1994.
- MICHELETTI, M., *Il problema teológico nella filosofia analítica*, 2 vols., La Garangola, Padova 1972.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid 1985¹².
- MITCHELL, B. (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- MITCHELL, B., *The Justification of Religious Belief* Seabury, New York 1974.
- MOLARI, C., «Hermenéutica y lenguaje», en *Diccionario teológico interdisciplinar II*, Sigüeme, Salamanca 1982, pp. 567-598.
- MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teológico dalle origini oggi*, Queriniana, Brescia 1975².
- MONDIN, B., *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*, Paulinas, Madrid 1979².
- MORRIS, C., *Fundamentos de la teoría de signos*, Paidós, Barcelona 1985.
- MOSTERÍN, J., *Teoría de la escritura*, Icaria, Barcelona 1993.
- MOURELLE DE LEMA, M., *Introducción al estudio del lenguaje*, Grugalma, Madrid 1991².
- MUÑIZ, V., *Teorías del lenguaje en la expresión religiosa*, Ed. Monte Casino, Zamora 1975.
- MUÑIZ, V., *Introducción a la filosofía del lenguaje*, 2 vols., Anthropos, Barcelona 1989-1992.
- NIETO BLANCO, C., *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Trotta, Madrid 1997.
- NUBIOLA, J., «J. L. Austin: Análisis y verdad», en *Anuario Filosófico X/2 (1977)* 211-224.
- NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Eunsa, Pamplona 1991².
- NUBIOLA, J., *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1996².
- ORTIZ-OSÉS, A., *La nueva filosofía hermenéutica*, Anthropos, Barcelona 1986.
- PASTOR, F. A., *La lógica de lo inefable*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986.

- PEIRCE, C. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Ed. por C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks, Harvard University Press, Cambridge 1936-1958.
- PERCY, W., «La criatura dividida», en *Anuario Filosófico* 29 (1996) 1146-1154.
- PERINAT, A., *Comunicación animal, comunicación humana*, Siglo XXI, Madrid 1993.
- PHILLIPS GRIFFITHS, A. (ed.), *A. J. Ayer Memorial Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- PIEPER, J., *The Silence of Saint Thomas*, Henry Regnery, Chicago 1965.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990³.
- POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991.
- POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995.
- PRATT, M. L., «Ideology and Speech Act Theory», en *Poetics Today* 7 (1986) 59-72.
- PULLUM, G., *The Great Eskimo Vocabulary Hoax*, University of Chicago Press, Chicago 1991.
- PUTNAM, H., «The «Innateness Hypothesis» and Explanatory Models in Linguistics», en J. SEARLE (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 1971, pp. 130-139.
- PUTNAM, H., «Meaning and Reference», *enjournal of Philosophy* 70 (1973) 609-711.
- PUTNAM, H., «Is semantics possible?» en *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- PUTNAM, H., *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- PUTNAM, H., «El significado de "significado"» en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 131-194.
- PUTNAM, H., *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1990.
- PUTNAM, H., *Representación y realidad*, Gedisa, Madrid 1990.
- PUTNAM, H., «On Truth», en *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1994, pp. 315-329.
- QUINE, W. O., *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona 1968.
- QUINE, W. O., «On the Reasons for the Indeterminacy of Translation», en *Journal of Philosophy* 67 (1970) 178-183.
- QUINE, W. O., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1974.
- QUINE, W. O., *Las raíces de la referencia*, Revista de Occidente, Madrid 1977.
- QUINE, W. O., *Desde un punto de vista lógico*, Orbis, Barcelona 1984.
- QUINTON, A., *Thoughts and Thinkers*, Duckworth, London 1982.
- RAMSEY, I. T., *Lenguaje religioso*, Verbo Divino, Estella 1976.
- REICHENBACH, H., *La filosofía científica*, Fondo de Cultura Económica, México 1967.
- RESWEBER, J.-P., *La théologie face au défi herméneutique*, Vander/Nauwelaerts, Paris 1986.
- REYES, G., *La pragmática lingüística. El estudio deluso del lenguaje*, Montesinos, Barcelona 1990.
- REYES, G., *El abecé de la pragmática*, Arcos, Madrid 1995.

- RIBAS, C, «La comunicación en el reino animal», en M. MARTÍN - M. SIGUÁN (eds.), *Comunicación y lenguaje*, Alhambra, Madrid 1991, pp. 349-390.
- RICOEUR, P, *Del conflicto a la convergencia de los métodos en exégesis bíblica*, en R. BARTHES - P. RICOEUR - X. LEON-DUFOUR, *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976, pp. 33-50.
- RICOEUR, P, *El lenguaje de la fe*, Ed. Megápolis, Buenos Aires 1978.
- RICOEUR, P, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980.
- RICOEUR, P, «"Logique herméneutique"», en G. FLOISTAD (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Martinus Nijhoff, The Hague 1981, pp. 179-223.
- RICOEUR, R, *Du texte a Vaction. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, París 1986.
- RICHMOND, J., *Theology and Metaphysics*, Schocken Books, London 1970.
- ROGERS, A. - WALL, B. - MURPHY, J. R (eds.), *Proceedings of the Texas Conference on Performatives, Presuppositions and Implicatures*, Center for Applied Linguistics, Washington 1977.
- ROMERALES, E. (ed.), *Creencia y racionalidad*, Anthropos, Madrid 1992.
- ROMERALES, E., *El problema del mal*, Ed. de la Universidad Autónoma, Madrid 1995.
- RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. B. - SKINNER, Q. (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1979.
- RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982.
- RORTY, R., *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona 1990.
- ROSS, J. R, «Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language», en *International Philosophical Quarterly* 1 (1961) 468-502.
- RUSSELL, B., «La filosofía del atomismo lógico», en J. MUGUERZA (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid 1974, vol. 1, pp. 139-251.
- RUSSELL, B., *Escritos básicos*, vol. 1, Planeta, Barcelona 1984.
- SANTAMBROGIO, M. - VIOLI, R, *Meaning and Mental Representations*, Indiana University Press, Bloomington 1988.
- SAPIR, E., *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, F. C. E., México 1954.
- SAUSSURE, F. DE, *Curso de Lingüística General*, Akal, Madrid 1980.
- SCHILLEBEECKX, E. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Sigüeme, Salamanca 1973.
- SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre*, Sigüeme, Salamanca 1971³.
- SCHLEIERMACHER, R, *Herméneutique*, Cerf, Paris 1987.
- SCHLICK, M., «Positivismo y realismo», en A. J. AYER (comp.), *El positivismo lógico*, FCE, México 1981, pp. 88-114.
- SCHLICK, M., «El viraje de la filosofía», en A. J. AYER (ed.), *El positivismo lógico*, FCE, México 1981, pp. 59-65.
- SCHÓKEL, L. A. - BRAVO, J. M., *Apuntes de hermenéutica*, Trotta, Madrid 1994.
- SCHUDENFREI, R., «Quine en perspectiva», en *Teorema* 5 (1975) 49-65.
- SEARLE, J. R. (ed.), *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford 1971.

- SEARLE, J. R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid 1980.
- SEARLE, J. R., «Una taxonomía de los actos de habla ilocucionarios», en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 449-476.
- SEARLE, J. R., «¿Qué es un acto de habla?», en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 431-448.
- SEBASTIÁN AGUILAR, R., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sigüeme, Salamanca 1975.
- SEBEOK, T., *Semiotics in the United States*, Indiana University Press, Bloomington 1991.
- SEQUERI, P. A., «Hermenéutica y filosofía» en *Diccionario teológico interdisciplinar II*, Sigüeme, Salamanca 1982, pp. 550-568.
- SHERRY, P., «Is Religión a "Form of Life"?», en *American Philosophical Quarterly* 9(1972)159-167.
- SIMONS, P. M., «Analytic Philosophy», en H. BURKHARDT - B. SMITH (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia, Munich 1991, pp. 27-32.
- SIMPSON (ed.), T. M., *Semántica filosófica, problemas y discusiones*, Siglo XXI, Madrid 1973.
- SLUGA, H. D., *Gottlob Frege*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- SLUGA, H. D., «Frege: The Early Years», en R. RORTY - J. B. SCHNEEWIND - Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 329-356.
- SMITH, J. E., «Faith, Belief, and the Problem of Rationality in Religión», en C. F. DELANEY (ed.), *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979, pp. 42-64.
- SMITH, P. T., «Thought and Language», en R. E. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, vol. 9, Pergamon, Oxford 1994, pp. 4610-4615.
- SOSKICE, J. M., *Metaphor and Religious Language*, Clarendon, Oxford 1985.
- SPANG, K., *Fundamentos de retórica*, Eunsa, Pamplona 1979.
- SPERBER, D. - WILSON, D., *La relevancia: comunicación y procesos cognitivos*, Visor, Madrid 1994.
- STALNAKER, R. C., «Pragmatic Presuppositions», en A. ROGERS - B. WALL - J.P. MURPHY (eds.), *Proceedings of the Texas Conference on Performatives, Presuppositions and Implicatures*, Center for Applied Linguistics, Washington 1977, pp. 135-148.
- STEINER, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1991.
- STENIUS, E., *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford 1964.
- STIVER, D. R., *The Philosophy of Religious Language*, Blackwell, Oxford 1996.
- STRAWSON, P. E., «Intention and Convention in Speech-Acts», en *Philosophical Review* 63 (1964) 439-460.
- STRAWSON, P. E., *Lógico-Linguistic Papers*, Methuen, London 1971.
- TARSKI, A., «La teoría semántica de la verdad», en L. M. VALDÉS (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 275-313.
- TILLEY, T. W., *Talking of God. An Introduction to Philosophical Analysis of Religious Language*, Paulist Press, New York 1978.

- TOMASINI BASSOLS, A., *El lenguaje religioso*, en J. GÓMEZ CAFFARENA (ed.), *Religión*, Trotta, Madrid 1993, pp. 145-159.
- TRIGG, R., *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- URMSON, J. O., *El análisis filosófico*, Ariel, Barcelona 1978.
- VALDÉS, L. M. (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991.
- VATTIMO, G., *Schleiermacher filosofo de Winterpretazione*, Mursia, Milano 1986.
- VERSCHUERENJ. - BERTUCCELLI-PAPI, M., (eds.), *The Pragmatic Perspective*, John Benjamins, Amsterdam 1987.
- VICENTE ARREGUI, J., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona 1984.
- VICENTE ARREGUI J. - CHOZA, J., *Filosofía del hombre*, Rialp, Madrid 1992.
- VICENTE MATEU, J. A., *La deixis. Egocentrismo y subjetividad en el lenguaje*, Universidad de Murcia, Murcia 1994.
- VICIANO, A., «Retórica, gramática y dogma en la técnica hermenéutica de la antigüedad clásica», en G. ARANDA - C. BASEVI - J. CHAPA (eds.), *Biblia, Exégesis y Cultura*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 101-118.
- VIDE, V., *Hablar de Dios en tiempos de increencia*, Cuadernos de Teología de Deusto, Bilbao 1997.
- WAISMANN, R., *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, FCE, México 1973.
- WHITTACKER, J. H., *Matters of Faith and Matters of Principle. Religions Truth Claims and their Logic*, Trinity Press, San Antonio 1981.
- WHORF, B. L., *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barral, Barcelona 1971.
- WILSON, D., *Presupposition and Non-truth Conditional Semantics*, Academic Press, New York 1975.
- WILSON, E. O., *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México 1983.
- WILLEBRANDS, J., «Biblia y ecumenismo», en J. ALFARO - J. WILLEBRANDS (eds.), *Fe cristiana y hermenéutica*, Paulinas, Madrid 1969, pp. 63-97.
- WILLIAMS, S. L. - SAVAGE-RUMBAUGH, S. - RUMBAUGH, D. M., «Apes and Language», en R. ASHER (ed.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon Press, Oxford 1994, vol. 1, pp. 139-146.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid 1953.
- WITTGENSTEIN, L., *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid 1968.
- WITTGENSTEIN, L., *Culture and Valué*, Blackwell, Oxford 1980.
- WITTGENSTEIN, L., *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, Oxford 1980.
- WITTGENSTEIN, L., *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona 1982.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988.
- WITTGENSTEIN, L., *Über Gewissheit - Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona 1988.
- WITTGENSTEIN, L., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona 1992.
- YARCE, J. (ed.), *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona 1986.
- ZANI, B. - SELLERI, P. - DAVID, D. (eds.), *La comunicazione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994.

ZANI, B. - SELLERI, P, «La comunicazione interpersonale: principali approcci teorici», en B. ZANI - P. SELLERI- D. DAVID (eds.), *La comunicazione*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, pp. 17-50.

ZIMMERMAN, J., *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Frankfurt 1975.

Francisco Conesa es sacerdote diocesano, doctor en Filosofía y Letras y en Teología. Es miembro de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y en el Seminario de Orihuela-Alicante.

Jaime Nubiola es doctor en Filosofía y Letras y profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra. Ha organizado diversos seminarios en torno a la figura de Ch. S. Peirce, de la que es un reconocido especialista.

