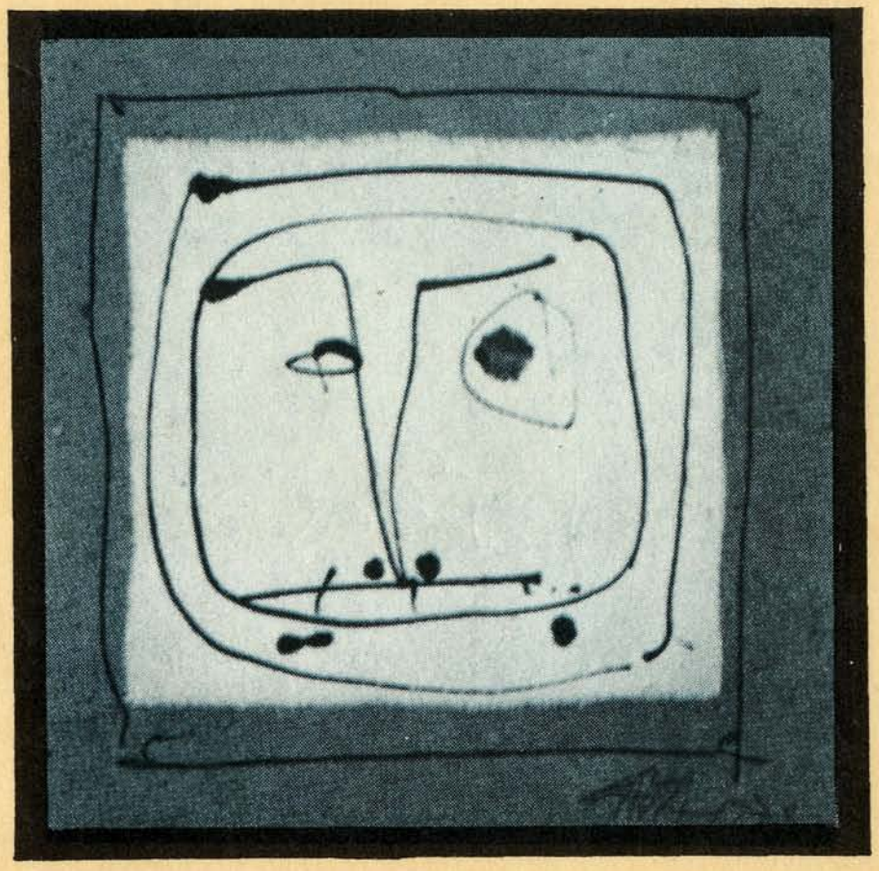
ediciones península
SERIE UNIVERSITARIA
HISTORIA/CIENCIA/SOCIEDAD 129

Victoria Camps



PRAGMATICA DEL LENGUAJE Y FILOSOFIA ANALITICA

HISTORIA/CIENCIA/SOCIEDAD

1. **Jean Rostand.** Introducción a la historia de la biología
2. **György Lukács.** Sociología de la literatura
3. **F. Cordon.** La evolución conjunta de los animales y su medio
4. **Georges Magnane.** Sociología del deporte
5. **José M. González Ruiz.** El cristianismo no es un humanismo
6. **Carlos Castilla del Pino.** Un estudio sobre la depresión
7. **Jane Jacobs.** Muerte y vida de las grandes ciudades
8. **Ernst Nolte.** El fascismo en su época
9. **John D. Bernal.** Historia social de la ciencia/1
10. **John D. Bernal.** Historia social de la ciencia/2
11. **Karl Marx.** Teoría económica
12. **T. B. Bottomore.** Introducción a la sociología
13. **Antonio Gramsci.** Cultura y literatura
14. **A. Einstein.** Escritos sobre la paz
15. **Karl Marx.** Sociología y filosofía social
16. **Iván Pávlov.** Reflejos condicionados e inhibiciones
17. **Ernst Fischer.** La necesidad del arte
18. **Julien Freund.** Sociología de Max Weber
19. **B. Dunham.** La filosofía como liberación humana
20. **Reuben Osborn.** Marxismo y psicoanálisis
21. **G. Tillion.** La condición de la mujer en el área mediterránea
22. **Phyllis Deane.** La primera revolución industrial
23. **Julio Caro Baroja.** Estudios sobre la vida tradicional española
24. **Ernst Fischer.** Arte y coexistencia
25. **Luigi Chiarini.** Arte y técnica del film
26. **Gilbert Mury.** Cristianismo primitivo y mundo moderno
27. **Georges Duby.** Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval
28. **Giuseppe Fiori.** Vida de Antonio Gramsci
29. **Gilles Martinet.** El marxismo de nuestro tiempo
30. **X. Flores.** Estructura socioeconómica de la agricultura española
31. **V. Gordon Childe.** Nacimiento de las civilizaciones orientales
32. **Lucien Goldmann.** El hombre y lo absoluto
33. **Carlos París.** Unamuno
34. **Xavier Rubert de Ventós.** Teoría de la sensibilidad
35. **Paolo Chiarini.** Bertolt Brecht
36. **Jean Duvignaud.** Sociología del arte
37. **Friedrich Engels.** Escritos
38. **Henri Lefebvre.** Sociología de Marx
39. **K. Marx y F. Engels.** Escritos sobre arte
40. **Antonio Colodrón.** La acción humana
41. **Paul Mercier.** Historia de la antropología
42. **Eugen Löbl.** La revolución rehabilita a sus hijos
43. **Pierre George.** Sociología y geografía
44. **Henri Lefebvre.** El derecho a la ciudad
45. **Franco Momigliano.** Sindicatos, progreso técnico, planificación económica
46. **Jean-Marie Domenach.** El retorno de lo trágico
47. **Max Weber.** La ética protestante y el espíritu del capitalismo
48. **Stanislaw Ossowski.** Estructura de clases y conciencia social
49. **Isaac Deutscher.** Ironías de la Historia
50. **Roberto Giammanco.** Black Power/Poder Negro
51. **Eloy Terrón.** Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea
52. **A. Myrdal y V. Klein.** La mujer y la sociedad contemporánea
53. **P. I. Stucka.** La función revolucionaria del Derecho y del Estado
54. **John Gerasi.** El gran miedo de América Latina
55. **M. Maldonado Denis.** Puerto Rico: Mito y realidad
56. **John Lynch.** España bajo los Austrias/1.
57. **E. From, M. Horkheimer, T. Parsons.** La familia
58. **Evelyne Sullerot.** Historia y sociología del trabajo femenino
59. **Jean Piaget.** Sabiduría e ilusiones de la filosofía
60. **Jean-Pierre Alem.** Judíos y árabes
61. **Pierre George.** La acción del hombre y el medio geográfico
62. **Jacques Guillermaz.** Historia del Partido Comunista Chino
63. **Jean Cazeneuve.** Sociología de Marcel Mauss

PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

historia, ciencia, sociedad, 129

Victoria Camps

PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

Prólogo de Javier Muguerza

ediciones península ®

Cubierta de Jordi Fornas.

Primera edición: mayo de 1976.
© Victoria Camps Cervera, 1976.
Realización y propiedad de esta edición (incluyendo el diseño de la cubierta): Edicions 62 s|a., Provenza 278, Barcelona-8.

Impreso en: RIGSA, Estruch 5, Barcelona.
Depósito legal: B. 21.173 - 1976.
ISBN: 84-297-1191-0.

A Paco, Daniel y Guillermo.

Sumario

Prólogo: la ruta de la pragmática 7

Justificación 23
Siglas 27

INTRODUCCIÓN

1. La pragmática 29
2. La función comunicativa 32
3. ¿Mentalismo o conductismo? 37
4. Competencia y actuación 45
5. El lenguaje común 54
6. El lenguaje correcto 62

I. LA PRAGMÁTICA DEL SIGNIFICADO

1. El acto lingüístico 67
2. Los «juegos de lenguaje» 70
3. La pragmática del significado: el significado como uso 73
4. El fantasma «proposicional» 75
5. Los elementos pragmáticos del acto lingüístico 80

   a) La intención 81
   b) La convención (locuciones, ilocuciones y perlocuciones) 86

6. Las reglas del juego 97
7. La «gramática profunda» 101
8. Las reglas del lenguaje corriente 108

II. La pragmática de la verdad

1. El pseudoproblema de la verificación . . . 115
2. Distintos modos de contrastar lenguaje y realidad 117
3. El lenguaje no es verdadero: «está en orden» . 121
4. Los presupuestos de la verdad 127
5. La persuasión 130
6. Verdad y mentira 134

III. El lenguaje y su «forma de vida»: el lenguaje ético

1. El concepto de «forma de vida» 143
2. Los presupuestos de la comunicación lingüística 151
3. Forma de vida y Moral 155
4. El paso del «es» al «debe» 157
5. La especificidad de la moral 158
6. La pragmática de la moral 165
7. ¿Es posible la transvaloración de los valores? 169
8. La posibilidad de una metaética 174
9. Cauces para el análisis del lenguaje ético . 183

IV. De los lenguajes anormales: *A*) El lenguaje religioso

1. La naturaleza «anormal» del lenguaje religioso 187
2. El aprendizaje y el uso 190
3. El lenguaje de la fe 192
4. La fe como presupuesto 195
5. El contenido gnoseológico 203
6. La «pragmática» del lenguaje de la fe . . 206
7. La secularización de la religión 211
8. La teología como «gramática» 215
9. La «fe sin palabras» 221

V. De los lenguajes anormales: *B*) El lenguaje filosófico

1. La «anormalidad» del lenguaje filosófico . . 225
2. Los pseudoproblemas 228
3. La doble vida del filósofo: el lenguaje inactivo 230
4. La filosofía «diferencialista»: «I'll teach you differences» 233
5. La actividad filosófica 239
6. El «juego» de la filosofía 242
7. El análisis filosófico 250

Bibliografía 255
Índice de nombres 269
Índice de conceptos 273

Prólogo: la ruta de la pragmática

La situación de la filosofía analítica en nuestro país resulta harto curiosa. Mientras por una parte arrecian voces presagiando su degeneración en una nueva forma de escolástica, como más pronto o más tarde viene a ocurrir con todo «paradigma» filosófico, por otra se levantan voces no menos impacientes que invitan a dejarse de discursear sobre ella y empezar de una vez a practicarla, tratando así de explotar las posibilidades filosóficas de un tal «programa de investigación». A ninguna de dichas voces les falta algo de razón. En la medida en la que quepa aplicar en filosofía esa pareja de nociones, los paradigmas y/o programas de investigación se asemejan bastante a lo que los historiadores llamarían «fenómenos de larga duración», por lo que nadie debe, pienso, albergar el temor —o acaso la esperanza— de que la filosofía analítica vaya a morir entre nosotros sin la ocasión siquiera de estrenarse. Pero nada de extraño tiene, ni tampoco de indeseable según creo, que su práctica sea avisadamente autoconsciente y hasta llegue a pecar de metafilosófica, habida cuenta de que los analistas acreditaron desde siempre —tanto allende nuestras fronteras como aquende— una especial predilección por el análisis del término «análisis».

De semejante autoconsciencia, pero asimismo del propósito de *hacer* filosofía analítica y no sólo metafilosofar *acerca de* la misma, es buena muestra el libro de Victoria Camps, que —sin más títulos que la amistad que a ambos nos une— me corresponde hoy presentar.[1]

1. Una aclaración para quien juzgue que la amistad no constituye suficiente razón para abrumar a los amigos con prolijas presentaciones. El trabajo de Victoria Camps me fue primeramente conocido como tesis doctoral y lo hube de leer en una bo-

Para interesarse seriamente —como la autora de este libro se interesa— por alguna de las posibles nuevas rutas de una corriente filosófica, es menester antes poseer —como de nuevo lo demuestra nuestra autora— un seguro conocimiento del terreno que les sirve de punto de partida. Que el análisis filosófico tiene más o menos que ver con el lenguaje lo saben hoy no sólo todos los estudiantes de nuestras Facultades de Filosofía, sino hasta, si me apuran, la mayor parte de sus profesores. Pero quizá no todo el mundo tenga presente por igual —en cuyo caso, nunca estará de más que nos lo vengan de cuando en cuando a recordar— que, de entre las diversas concepciones o enfoques del *lenguaje* que cabría adoptar o sostener, la que más ha atraído la atención de los filósofos analíticos (o, por lo menos, de sus representantes más ilustres como Wittgenstein) ha sido aquella que alzaprima su condición de *medio de comunicación.* El lenguaje sería en cuanto tal un complicado artefacto semiótico, donde vocablos como «arte» y «semiosis» subrayan que se trata de un entramado de convenciones culturales sin por eso excluir que también pueda tratarse de la compleja realidad natural que, por ejemplo, se encargan de estudiar los investigadores de sus fundamentos biológicos. (Después de todo, el hombre mismo se halla mejor o peor acomodado a horcajadas de uno y otro mundo de la naturaleza y la cultura.) Y puesto que la comunicación por medio del lenguaje consiste ante todo en una actividad, su consideración ha acabado, muy explicablemente, por conducir a los filósofos analíticos a concentrarse en los «actos lingüísticos», en el «habla», en el lenguaje tal y como es efectivamente «usado». Para la tradición filosófica que Wittgenstein patrocinara, el lenguaje no podía re-

---

rrascosa travesía marítima de Tenerife a Barcelona, circunstancia ésta última que se halla lejos de avalar la lucidez de cualquier lectura. Es cierto que la falta de lucidez no constituye en modo alguno impedimento a efectos académicos. Pero el interés del trabajo, en sí mismo al alcance de la mente menos lúcida, me hizo prometer a su autora un comentario más extenso que el que pude dispensarle en aquella ocasión. Esta presentación pretende ser el saldo de dicha vieja deuda.

ducirse al esqueleto de las relaciones sintácticas entre sus signos ni al sistema nervioso de las relaciones semánticas entre esos signos y lo que demos en entender por sus significados: había de incluir no menos —como se ha ido reconociendo lentamente (a lo largo de un proceso que para el propio Wittgenstein supuso nada menos que la maduración de su pensamiento)— a las relaciones entre los *signos* en cuestión y sus *usuarios*, así como a las de éstos entre sí y con su contexto, es decir, a las *relaciones pragmáticas* a través sólo de las cuales cobra el lenguaje cuerpo entero. Como Victoria Camps nos dice, la pragmática ha sido hasta ayer mismo la Cenicienta de la semiótica. Hoy se podría decir más bien que —aun a riesgo de desbordar la escueta horma de su zapato— pisa tanto o más fuerte que sus antaño prepotentes hermanastras la sintaxis y la semántica; y que, tras de haber exacerbado las pasiones de un número no escaso de pretendientes filosóficos, comienza incluso a verse cortejada por algún que otro príncipe de la ciencia.

Tantos y tan diversos son, en efecto, los reclamos con que luce actualmente la pragmática, que cualquier merodeo por sus dominios ha de presuponer, so pena de extraviarnos, precisas delimitaciones y acotaciones cautelosas. Por lo que hace a Victoria Camps, la perspectiva desde la que la aborda está bien clara: la filosofía analítica y, más concretamente, la filosofía analítica inspirada en la obra wittgensteiniana más madura. Eso entraña naturalmente dejar fuera del campo de visión un buen montón de cosas, economía óptica ésta perfectamente tolerable si se piensa que al ojo humano no le es dado verlo absolutamente todo al mismo tiempo.

Para que nadie pueda llamarse a engaño sobre el particular, la perspectiva escogida es, por lo pronto, una perspectiva *filosófica*, familiarizada —aparte de con Wittgenstein— con la producción de autores como Austin o Searle. De la filosofía analítica se ha podido decir, con notable oportunidad, que es más una filosofía *en* el lenguaje que una filosofía *del* lenguaje,[2] lo que de cualquier

2. Cf. José Hierro, *La filosofía analítica en España*. El tra-

modo no excusa a sus cultivadores de una obligada familiaridad no ya con el lenguaje, sino con la lingüística. Pero, pese a la decisiva influencia de algún que otro analista en las concepciones lingüísticas de un Chomsky, las relaciones entre lingüistas y filósofos de dicha persuasión fueron durante un tiempo tormentosas y no faltaron discípulos de aquél —como Fodor y Katz— que llegasen a ver, no siempre sin justicia, en el asistemático *approach* a los problemas del lenguaje por parte del filósofo analítico el más serio obstáculo a la edificación de una «filosofía del lenguaje» (o, más exactamente, una «filosofía de la lingüística-como-ciencia») a la altura de los tiempos.[3] Las circunstancias han cambiado un tanto últimamente en vista de que Chomsky ya no mantiene el primitivo confinamiento de su teoría del lenguaje dentro de unos estrictos límites sintácticos, de que algunos de sus otrora seguidores tampoco se han ahorrado la propuesta de una semántica escasamente acorde con la ortodoxia chomskyana y de que ni siquiera deja de haber lingüistas, aún más heterodoxos, dispuestos a aventurarse por los inciertos derroteros pragmáticos... hasta la fecha informalmente cartografiados sólo gracias a la errabunda exploración de analistas del lenguaje como Austin. En las páginas de este libro son atinadamente traídos a colación, cuando hace falta, los protagonistas de eso que comienza a llamarse con más o menos propiedad «la revolución postchomskyana» —los Lakoff, Fillmore, Ross, ¡la *pragmantax*!—,[4] pero lo que a Victoria Camps primordialmente le

---

bajo de Hierro, del que conservo copia, fue redactado con destino a un número de «Cuadernos para el Diálogo» dedicado a la filosofía en España, número que no llegó a ver la luz. Ignoro si habrá sido publicado en otra parte.

3. Un buen exponente de semejante actitud es el libro ya clásico de J. J. KATZ, *The Philosophy of Language*, Nueva York - Londres, 1966 (hay trad. cast. de Marcial Suárez, Barcelona, 1971), que amplía a este respecto las ideas contenidas en la Introducción de J. A. Fodor - J. J. Katz, eds., *The Structure of Language. Readings in the Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N. J., 1964, pp. 1-18.

4. Víctor SÁNCHEZ DE ZAVALA es la persona a quien debemos en nuestro país una más puntual información, aparte de sus pro-

interesa no es tanto, repito, la colonización del nuevo territorio por obra de los lingüistas cuanto aquella exploración preliminar, que es la que le da pie a preguntarse por las motivaciones filosóficas que la hicieron a un tiempo posible y necesaria.

La perspectiva analítica, por lo demás, *no* es *unitaria* ni es tampoco la *única* filosóficamente concebible, lo que de nuevo impone a quien la escoja una serie de opciones. Al tomar como eje de referencia el pensamiento de Wittgenstein en su madurez, Victoria Camps no necesita tener en cuenta etapas anteriores del análisis filosófico —como el neopositivismo, por ejemplo, pese a que de sus filas salió alguno de los pioneros de la investigación y aun de la formalización de la pragmática— más que en orden a definirse frente a ellas, como lo hace con insistencia que en modo alguno sobra (puesto que en la filosofía analítica actual hay todavía bastante más positivismo, neo- y hasta paleopositivismo, de lo que generalmente se sospecha). Pero, saliendo ahora del cotarro analítico, hay una conexión que asimismo ha debido omitirse en este libro y que, no obstante, acaso resultara estimulante problematizar: la que haya o pueda haber entre pragmática y *pragma-*

---

pias contribuciones epistemológicas originales, acerca de estos acontecimientos. Véanse sus libros *Hacia una epistemología del lenguaje*, Alianza Universidad, Madrid, 1972, e *Indagaciones praxiológicas sobre la actividad lingüística* (esp. el cap. I, «Las posibilidades de la "pragmática"») Siglo XXI, Madrid, 1973; así como la serie, que edita e introduce, *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria*, vol. I, *Comienzos y centro de la polémica*, Alianza Universidad, Madrid, 1974; y el trabajo *Problemas metodológicos de la lingüística*, en Departamento de Filosofía de la Universidad de La Laguna, ed., *Filosofía y ciencias humanas*, Actas del XI Congreso de Filósofos Jóvenes NO celebrado en la Universidad de La Laguna, Ed. Oceánica, Las Palmas, en prensa. Aunque la producción de Sánchez de Zavala se dirige con preferencia a un público científico, reservando a los filósofos un tolerante desdén no incompatible en ocasiones con el afecto personal (acaso por hacer suya la advertencia nietzscheana de que la enemiga a la casta sacerdotal no excluye necesariamente el parentesco de la sangre), eso no debe obstar para que los filósofos reconozcan su —reconozcamos nuestra— deuda para con él.

tismo.[5] Al fin y al cabo, Morris —incardinado él mismo en esta última tradición— tuvo muy en cuenta a un clásico del pragmatismo como Peirce a la hora de acuñar la célebre terminología en la que apoya su clasificación tradicional de las disciplinas semióticas. Pero el aliciente de semejante conexión no es de tipo erudito. Por el contrario, concierne de manera muy directa a la actual boga de lo que —para distinguirlo del viejo pragmatismo— se está dando en llamar «el punto de vista pragmático». En una antología aparecida hace unos años bajo el título de *Pragmatic Philosophy* se hacía entroncar con Peirce y la plana mayor del pragmatismo primigenio a una nutrida colección de pensadores como Quine, como Sellars... y, sorprendentemente, como Austin.[6] Tal mescolanza puede que nos parezca hoy menos chocante que unos años atrás. Mas por mucho que Quine, Sellars y Austin se dejen congregar por la común invocación del punto de vista pragmático, entre ellos subsisten muy importantes diferencias. Austin continúa siendo, por ejemplo, un típico espécimen de «filósofo del lenguaje ordinario». Mientras que el punto de vista pragmático habría impulsado a un Quine y, sobre todo, a un Sellars un tanto *más allá* no solamente del lenguaje ordinario, sino incluso *de la filosofía analítica* sin más.[7] El libro que presentamos no va tan lejos como

5. Entre nosotros, se ha cuidado de destacar tal conexión mi compañero de Departamento Gabriel BELLO en sus trabajos *Lenguaje y acción, desde un punto de vista pragmático*, «Sistema», en prensa; *Para una dialéctica de la decisión*, en Actas del XII Congreso de Filósofos Jóvenes celebrado en la Universidad de Oviedo, en preparación; y *Nueva aproximación a una dialéctica de la decisión*, «Pensamiento», en prensa. Los términos «pragmática» y «dialéctica» aparecen en ellos como intercambiables. Y la orientación de sus intereses coincide en buena parte con —aunque no es exactamente efecto de— la de Richard J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, Filadelfia, 1971 (hay trad. cast. del propio Gabriel Bello, Alianza Universidad, Madrid, en prensa).

6. Amelie RORTY, ed., *Pragmatic Philosophy*, Nueva York, 1966.

7. Yo mismo he sostenido dicha tesis en, entre otros lugares, mi trabajo «Esplendor y miseria del análisis filosófico», Introducción a J. MUGUERZA, ed., *Lecturas de filosofía analítica, I. La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols., Alianza Universidad, Madrid, 1974, vol. I, pp. 15-138.

eso ni tendría, en cualquier caso, por qué hacerlo. Deliberadamente circunscrita al análisis del lenguaje ordinario, su autora parece creer —*et pour cause*: ahí está su libro— que en torno al lenguaje ordinario, y sobre la base de su análisis, hay no poco de interesante que decir antes de decidirse a decirles adiós.

Ahora bien, quien desee proclamar el interés de un programa filosófico basado en el análisis del lenguaje ordinario —esto es, el lenguaje corriente o, como tal vez fuera preferible apellidarlo, *el lenguaje común*— tendrá sin duda que hacer algo por borrar la desagradable impresión de conservadurismo intelectual que ese programa produce en muchos de sus críticos, desde los más encumbrados como Russell hasta los más modestos, entre los que vendría a contarse uno mismo. He aquí, como botón de muestra, un par de sentencias de Wittgenstein oportunamente evocadas por Victoria Camps: «el lenguaje ordinario está totalmente en orden», «la filosofía no puede inmiscuirse en el uso real del lenguaje».[8] A ellas podría añadirse el siguiente pasaje de Austin, no menos conocido: «Nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente establecer durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razonablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted o yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde —el método alternativo más socorrido.»[9] Y, para concluir, cabría rememorar el prudente consejo de Malcolm de «corregir el lenguaje de los niños» cuando su exceso

8. L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, Oxford, 1968 (hay trad. cast. de Francisco Gracia, Tecnos, Madrid, 1968), pág. 28; *Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, § 124.

9. J. L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, en *Philosophical Papers*, ed. J. O. URMSON y G. J. WARNOCK, Oxford, 1961 (hay trad. cast. por Alfonso García Suárez de la 2.ª ed. ampliada, Oxford, 1970, en Revista de Occidente, Madrid, 1975), pp. 123-152.

de imaginación pueda desviarlo de las exigencias del sentido común.[10] En resumidas cuentas, el lenguaje común sería sencillamente «el lenguaje correcto», de suerte que el filósofo hará bien —otra prudente recomendación— en dejarlo tal como está. A menos, claro, que el filósofo de marras opine que todo lenguaje incorpora una cosmovisión y que la que caracteriza al lenguaje común —en cuanto diferente de cualquier otro más sofisticado— no es sino «la metafísica de la Edad de Piedra». Mas, comoquiera que ello sea, tampoco deja de ser cierto que las afirmaciones anteriores no siempre pueden ser tomadas —aunque a veces sería lo más piadoso— aisladamente ni «al pie de la letra». Dejemos a un lado las ideas pedagógicas de Malcolm, a las que ni la mejor voluntad podría despojar de su desazonador tufillo represivo.[11] Pero, por lo que atañe al darwiniano párrafo de Austin, de sus afirmaciones no se sigue que el lenguaje común sea intocable ni represente la última palabra filosófica, sino, como él mismo recordara, la primera.[12] En cuanto a Wittgenstein, Victoria Camps advierte que conceptos como el de *corrección* lingüística —que campean ciertamente en sus escritos— se han de compaginar con otros, como el de *juego de lenguaje*, por ejemplo, que parecen otorgarnos máxima libertad en nuestros usos del lenguaje o —para ser exactos— de los lenguajes en plural.[13] La divisa del *look and*

10. N. MALCOLM, *Moore and Ordinary Language*, en P. A. SCHILPP, ed., *The Philosophy of G. E. Moore*, Nueva York, 1952, pp. 343-348.

11. Cf. sobre este punto Paul K. FEYERABEND, *Against Method*, Londres, 1972 (hay trad. cast. de Francisco Hernán, Ariel, Barcelona, 1974), nota 23, y mi trabajo *Del sentido común al lenguaje común: el lugar de G. E. Moore en la filosofía contemporánea*, en G. E. MOORE, *Defensa del sentido común* (trad. de Carlos Solís), Taurus, Madrid, 1972 (me sentí muy honrado al comprobar que mis críticas a Malcolm coincidían con las de Feyerabend en este punto, aun cuando las invectivas de Feyerabend son, desde luego, bastante más feroces que las mías).

12. Cf. a este respecto la Presentación de Alfonso GARCÍA SUÁREZ a su esforzada y meritísima traducción de los *Philosophical Papers*, cit. en la nota 9.

13. Cf. en este libro, Introducción, 6.

see, esto es, la prescripción de observar cómo se usa el lenguaje en orden a extraer de su funcionamiento el pertinente criterio de corrección lingüística se halla lejos, por tanto, de agotar el programa filosófico analítico, puesto que usos aparentemente incorrectos del lenguaje no por eso carecerían de funcionalidad si sabemos sacar partido de ellos, como podría ocurrir con algún juego de lenguaje que manifiestamente infrinja los sacrosantos mandamientos del sentido común y/o el lenguaje común.

En la filosofía del lenguaje común, y por lo pronto en la de Wittgenstein, parece registrarse, en consecuencia, una cierta tensión que asimismo resulta perceptible en el libro que estamos presentando. Victoria Camps analiza, por un lado, *el* lenguaje común u ordinario, el lenguaje al que adorna el calificativo de «normal», pero lo que en definitiva le apasiona es el análisis de *lenguajes* más bien extraordinarios o «anormales», a los que el calificativo de «comunes» —como de hecho lo son, por otro lado, puesto que no se trata de lenguajes privados— sólo les cuadraría en un sentido más bien poco común de la palabra. La tensión se resuelve en buena parte, por lo que a ella en concreto se refiere, merced a su acercamiento pragmático al problema de los *presupuestos de la comunicación lingüística*, de lo que llama —con el giro wittgensteiniano consagrado— la «forma de vida» del lenguaje.[14] Para ello es preciso bucear en la «gramática profunda» de este último, por emplear nuevamente una expresión wittgensteiniana que no conviene confundir con la noción de estructura profunda de la lingüística transformacional —originariamente poco interesada por la problemática de la comunicación— aun cuando guarda con la misma alguna analogía: las reglas de esa gramática profunda no nos sacan del plano de la actuación lingüística, que precisamente posibilitan, pero en tanto que condiciones de posibilidad de toda actuación lingüística han de tener alcance universal, rigiendo de este modo para todo lenguaje que merezca tal nombre.[15] Eso hace que las reglas en

14. *Ibid.*, III, 1.
15. *Ibid.*, III, 2.

cuestión tengan que ser forzosamente vagas e impone el abandono de cualquier criterio de corrección lingüística —el caso, por ejemplo, de un posible «criterio de significatividad»— demasiado astringente o unilateral. Puesto que la presentación de un libro no es lo mismo que su reseña pormenorizada, me excuso de entrar en los detalles del tratamiento que Victoria Camps dispensa a *la pragmática del significado* (o a la de la *verdad*).[16] En líneas generales, un inteligente manejo de la batería fenomenológico-lingüística austiniana le permite rechazar cualquier teoría del significado que no haga descansar a éste en el intento, y aun la consumación, de la comunicación entre dos o más interlocutores; lo que, a la recíproca, parecería indicar que basta con que esa comunicación tenga lugar para que un discurso dado merezca ser considerado significativo. (Y, en líneas asimismo generales, análogos recursos le permiten no sólo desembarazarse del pseudoproblema de la verificación, sino —tras de emplazar en una nueva dimensión las relaciones entre «verdad» y «significado»— reducir a sus justas proporciones la noción de verdad como correspondencia, concepto éste semántico que debería ser subsumido bajo un más genérico concepto pragmático de adecuación lingüística.[17] En cuanto a los citados presupuestos universales de la comunicación, Victoria Camps no tiene empacho en reconocer que constituyen una sarta de perogrulladas —pero perogru-

16. *Ibid.*, capítulos I y II.

17. *Ibid.*, cap. II, especialmente 2 y 5. En el capítulo se llega a admitir que ello comporta en buena parte un rechazo de la *alétheia* en favor de la *dóxa*, en cuyo caso el análisis del lenguaje —del común, por lo menos— no debería considerarse como análisis lógico, toda vez que su objeto no sería la lógica sino la retórica. Como compensación por la inevitable degradación de la verdad objetiva de la que se hace eco esa constatación, se nos remite a la verdad subjetiva entendida como sinceridad; y, en este sentido, echo de menos la inclusión de algún texto de Ortega —¿por qué no «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo» del curso *En torno a Galileo*?— en la pequeña antología con que se cierra el apartado 6 (¡honrar a nuestros padres no es siempre una virtud, pero a veces tampoco es un pecado!).

lladas decisivas si deseamos entendernos— tales, como entre otras, el principio de la confianza en el que habla o el de la relevancia de lo que se dice para el auditorio (Furberg), el principio de la cooperación de quienes participan en la conversación (Grice) o el del conocimiento del interlocutor por el hablante (que añade de su cosecha). Tampoco puedo detenerme en el tratamiento de los mismos, reveladoramente ubicado en un capítulo que se destina a examinar *el lenguaje ético.*[18] Para desconsuelo de los filósofos morales analíticos, en él se apuntan serias dudas acerca de la especificidad del «lenguaje moral» y hasta se nos sugiere que —dado que, según Austin, el lenguaje registra todo cuanto los hombres han podido o necesitado decir— si no existe un tal lenguaje (aunque exista, sin embargo, la conducta moral) es porque no es necesario o porque no es posible. No es ésta la ocasión de discutir ambas alternativas, a cual más inquietante. Victoria Camps ya lo hace por extenso y de su discusión parece desprenderse una conclusión metodológicamente relevante, siquiera en la medida en la que a través de ella la vemos alejarse con frecuencia de esa especie de «trascendentalismo pragmático» en el que se venía moviendo —*pragmática trascendental* sería, tal vez, una denominación adecuada para el método seguido hasta el momento— y arrostrar (no menos pragmáticamente, podríamos decir si las etimologías han de servirnos para algo) el contacto con el mundo extralingüístico.

No hace falta puntualizar que semejante mundo es un mundo social, al igual que el lenguaje mismo. Como alguna vez ha sido puesto de relieve, el lenguaje no es simplemente una *forma de vida,* sino una forma *social* de vida, acaso la forma social de vida por excelencia. Y esto vale en verdad para cualquier lenguaje, lo mismo el religioso que el científico, al margen ya de su posible «normalidad» o «anormalidad». La consideración pragmática del lenguaje científico nos obliga a tener en cuenta, por ejemplo, a la sociología de la ciencia, y ello más

18. *Ibid.*, cap. III.

para preguntarnos por las implicaciones epistemológicas de esta última que para disolver a la epistemología en sus implicaciones sociológicas.[19] El capítulo en que Victoria Camps se enfrenta con el examen del *lenguaje religioso* constituye uno de los mayores atractivos de todo el libro, según cabría haber esperado de su anterior dedicación a estas cuestiones.[20] La fenomenología del lenguaje religioso no puede hacerse cargo, sin embargo, de todas las implicaciones del debate sobre la interpretación cognoscitiva o no cognoscitiva de aquel último, como menos aún podría hacerlo de las implicaciones del debate entre el teísta, el ateo y el agnóstico.[21] La metodología elegida supone en este caso una opción previa por una de las posiciones en litigio. Más aún, los problemas suscitados por la creencia y la increencia no son sólo pragmáticos, sino prácticos, de suerte que también en este punto pudieran requerirse consideraciones *sociológicas* como complemento de las pragmáticas a la hora de elaborar una filosofía de la religión. Y si lo que le importa a ésta hoy no es enzarzar al creyente y al increyente en una disputa teórica, planteamiento decimonónico más propio de una batalla colegial entre romanos y cartagineses que del asunto que de veras se estaría ventilando, la sociología de la religión también podría decirnos algo sobre el cambio de mentalidad operado a este respecto.

El último de los lenguajes examinados por Victoria

19. Cf. sobre este punto las observaciones de Ludolfo PARAMIO en *Filosofía de la ciencia y marxismo*, «Zona Abierta», 4, 1975, pp. 157-161, y mi trabajo *Implicaciones epistemológicas de la sociología de la ciencia*, «Zona Abierta», en prensa.

teólogos de la muerte de Dios, Nova Terra, Barcelona, 1969.

20. Cf. en este libro, cap IV, así como Victoria CAMPS, *Los*

21. El caso, por ejemplo, del llamado «dilema del agnóstico» de Hanson, sobre el que pueden verse en castellano los trabajos de Javier SÁDABA, *Hanson y el agnóstico*, «Teorema», en prensa, y Miguel Angel QUINTANILLA, «La religión y la nueva filosofía de la ciencia», Introducción a M. A. Quintanilla, ed., *Filosofía de la ciencia y religión*, Ed. Sígueme, Salamanca, en prensa, así como el mío *Sobre el dilema del agnóstico*, «Pensamiento», en prensa.

Camps es esa pertinaz anomalía que conocemos como *lenguaje filosófico*.[22]

En su opinión, la principal motivación de toda filosofía analítica no ha sido otra que la crítica de la metafísica, lo que invariablemente la ha llevado a pregonar la trivialidad de la problemática filosófica y ha convertido al método analítico en un método suicida, abocado a la autoaniquilación. Es discutible que aquélla haya sido la principal motivación de *toda* filosofía analítica, mas, desde luego, es cierto que no *sólo* lo fue del neopositivismo. En cualquier caso, lo es de aquellos filósofos del lenguaje común para los que el lenguaje filosófico no sólo sería atípico o anormal —por contraposición al cotidiano—, sino *pseudolenguaje*. La razón última de esta descalificación habría que buscarla en su carencia de una pragmática definida, puesto que —a diferencia de otros juegos de lenguaje (el científico, el religioso, el poético o el de la vida diaria)— el filosófico es un lenguaje inactivo, «ido de vacaciones» según la expresiva metáfora wittgensteiniana, que no engrana con ninguna práctica lingüística reconocida y hasta se permite interferir con manifiesta inoportunidad la buena marcha de todas ellas, cuando no se erige en una suerte de praxis totalizadora, en un metalenguaje —esto es, en una metafísica— de infundadas y desmedidas pretensiones. Por más justas que estas observaciones nos puedan parecer en ocasiones, hay que reconocer —Victoria Camps así lo hace— la evidente inconsecuencia que entraña caracterizar al lenguaje como un juego, una forma de vida, etc., y negarse a admitir que pueda haber un juego filosófico (cuando lo cierto es que se juega a filosofar, por más que el reglamento no esté claro y el tal juego no siempre resulte divertido) o rechazar que la filosofía pueda constituir una forma de vida (aunque, esto es seguro, no hay que buscar en ella la felicidad con que Aristóteles gustaba de recompensar a sus colegas). La metáfora de las vacaciones del lenguaje es engañosa, puesto que descansar —según reza el dicho—

22. Cf. en este libro, cap. V.

tampoco es otra cosa por desgracia que cambiar de ocupación. Mas si un buen día los hados otorgasen a los filósofos el derecho a la pereza, acompañándolo inclusive del don de la ebriedad, es muy poco probable que ningún analítico pudiera ya desempeñar con mediano éxito su papel de aguafiestas habitual. La crítica analítica de la metafísica es decididamente cosa del pasado, por lo que ni siquiera es de extrañar que alguna que otra planta metafísica —más bien raquítica, es cierto— comience a despuntar en los eriales del análisis. Victoria Camps lo sabe y hasta me atrevería a decir que lo celebra, si bien eso no altera la autocontenida sobriedad de su estilo, fiel al lema de *sugerir* más bien que afirmar.[23] Enderezados sus pasos por la ruta de la pragmática, al análisis filosófico del lenguaje —que, como sostuvimos al comienzo, no tiene con frecuencia más remedio que confundirse con el análisis del lenguaje filosófico— le aguardan, por lo demás, otras tareas. En este libro se apuntan dos de ellas, ambas relacionadas con el reproche analítico de que el lenguaje filosófico carece de pragmática, reproche que pudiera volverse contra quienes lo formulan por no haber sabido encontrar esa pragmática donde había que buscarla, a saber, en *la historia de la filosofía.* He aquí la primera de esas tareas: «Si la filosofía analítica ha de tener por objeto el lenguaje filosófico —como sin duda lo ha tenido hasta ahora, pues entre filósofos anda el juego—, no ha de ser para rechazarlo por "metafísico", especulativo, sino para desentrañar su "intención" en tanto producto de una época, de una historia, de una sociedad, de una cultura. En tal sentido, la labor "genealógica" de un Nietzsche aparece infinitamente más positiva que la de cualquier analítico. Nietzsche "desenmascara" (con razón o sin ella) los presupuestos del significado "moral" de "bueno" y "malo", para poner de manifiesto

23. Pero la «sugerencia» sería precisamente el rasgo distintivo de la *metaphysische Schreibart* en opinión de José GÓMEZ CAFFARENA, *La metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre,* «Pensamiento», 29, 1973, pp. 331-346, a quien la propia Victoria Camps remite.

su fragilidad y autocontradicción; en su desenmascaramiento no hay sólo la constatación de un cambio de sentido, sino la denuncia de toda una concepción de la moral, denuncia realizada a partir del análisis del lenguaje... La intención de Nietzsche va más allá del simple análisis de unos términos: va precisamente a desvelar la convicción que se esconde y motiva unos significados concretos. Y éste es un aspecto del análisis mucho más interesante y enteramente viable dentro del marco analítico.» Y he aquí la segunda: «El análisis lingüístico ha recorrido la mitad del camino de la crítica iniciada. Pues si se ha denunciado a la metafísica como una forma de "alienación lingüística", "un lenguaje en vacaciones", ¿por qué no se llega hasta el final y se buscan las raíces de tal alienación? Por mi parte, considero que proseguir la crítica en tal sentido constituye la forma más positiva y válida de la actividad filosófica. Analizar los lenguajes de las llamadas "ciencias humanas", de aquellos ámbitos que se prestan mejor a la especulación: la ética, la religión, la política, la sociología, la filosofía, en suma. Y el objetivo del análisis ha de ser el "razonamiento", el descubrimiento de las "razones" últimas que han motivado dichas formas lingüísticas, razones que han de dar la clave de su "gramática profunda" y al propio tiempo han de ser el escenario que permita valorarlas críticamente.» Si la *crítica genealógica* nos llevaba a encontrarnos con Nietzsche, la *crítica ideológica* nos llevaría al encuentro de Marx.

He dejado para el final el aspecto más grato de esta presentación. El libro de Victoria Camps me parece ejemplar y ello tanto por sus virtudes dianoéticas —para decirlo en dos palabras, es un trabajo bien hecho— como por las estrictamente éticas: valgan como ejemplo, sus adhesiones filosóficas no son nunca beatas, ni sus críticas filosóficamente oportunistas. Un libro así revela que algo está cambiando en la filosofía de este país. No es que por eso haya que echar a volar las campanas. Tras cuarenta años de oscurantismo, quizá no sea tanto consuelo que vayamos poniéndonos en trance de homologación

filosófica con el Mercado Común (aunque en filosofía, para empezar, no estaría mal; en política reconozco que, tras cuarenta años de algo peor que oscurantismo, las homologaciones le saben a uno a poco). Pero para aquellos a quienes el futuro de la filosofía en España nos importa, y sería largo ahora explicitar por qué, la aparición de libros como éste constituye un motivo de profunda satisfacción.

JAVIER MUGUERZA
Departamento de Filosofía
Universidad de La Laguna

Justificación

La intención unitaria que orienta el desarrollo del presente libro se despliega en dos vertientes fundamentales: *a*) poner de manifiesto la inevitabilidad de la pragmática en el estudio del significado lingüístico; *b*) apuntar y valorar ciertas posibilidades, quizá poco aprovechadas, del análisis filosófico del lenguaje. Ambas vertientes convergen, porque a la llamada «filosofía analítica» se debe la iniciativa de un estudio del lenguaje concentrado en la pragmática. Iniciativa, por otra parte, en la que creo ver el máximo acierto de un género de filosofía que, de seguir por sus primeros cauces —los cauces trazados por el neopositivismo—, corría inevitablemente hacia la autoaniquilación.

No me he propuesto, pues, recoger los intentos que en pro de la pragmática han realizado los filósofos anteriores al movimiento analítico. Tampoco he considerado oportuno recorrer la filosofía analítica desde la aparición del Círculo de Viena hasta el último trabajo publicado a zaga de la tendencia. Para realzar el interés de la pragmática, he juzgado preferible atender a los dos pensadores que más directamente han subrayado el papel del «uso lingüístico» y de la «acción verbal» en la determinación del significado; los dos pensadores en quienes suele ya reconocerse a los clásicos del movimiento analítico: Ludwig Wittgenstein y John L. Austin.

El relieve dado a la pragmática, al lenguaje no abstraído del empleo concreto que de él hacen los hombres, ha traído a primer término, de entre todas las formas de discurso existentes, la más *usual*, la de curso más normal: el tipo de habla que se encuadra en la denominación de «lenguaje común» o «lenguaje corriente». Un lenguaje difícilmente delimitable, pero, entiendo, metodoló-

gicamente útil y válido para iniciar la exploración de la pragmática. En la pragmática del lenguaje corriente, en la relación comunicativa habitual, podrá encontrarse un criterio para la singularización de las pragmáticas que constituyen la base de otros tantos discursos. Con vistas al mañana, la posibilidad más atractiva del análisis filosófico que marche tras las huellas de Wittgenstein y Austin está en la identificación y el escrutinio de esas pragmáticas que, por una parte, representan un factor ineludible en el estudio del lenguaje en general (y general es el que emprende el filósofo) y, por otro lado, fuerzan a penetrar en campos ya extralingüísticos, pero de ningún modo carentes de atractivo filosófico.

Aun a riesgo de transparentar mi incompetencia, no he podido eludir referirme frecuentemente a las aportaciones más destacadas de la lingüística actual y sobre todo de la lingüística desarrollada bajo los auspicios de Noam Chomsky. Pues aunque la intención que mueve al lingüista no es la que mueve al filósofo —nunca se repetirá bastante—, ambos han de coincidir necesariamente en ciertas ideas sobre su objeto común: y de hecho así ocurre en el caso de Chomsky y Wittgenstein, por más que nociones similares sean enfocadas por uno y otro desde distintas perspectivas y discurran en consecuencia por senderos diversos. Únase a ello —y ha sido una nueva razón para desviarme de lo estrictamente filosófico— que también los lingüistas han tomado conciencia de que no era lícito ignorar que son un hablante y un oyente determinados quienes manejan el lenguaje; y precisamente en las teorías austinianas de los actos lingüísticos han encontrado la vía de introducir a la pragmática en su área de trabajo.

En el título, «pragmática» y «filosofía analítica», indeterminadamente, sin artículo, quieren apuntar a un acercamiento a la pragmática desde la filosofía analítica y a la insistencia en la labor realizada por ésta en favor de aquélla. La amplitud ilimitada de la relación pragmática —cuyo protagonista es nada menos que el hombre que habla— obliga a desechar desde el principio todo

ideal de sistematización y exhaustividad. En el diálogo seguido con el pensamiento analítico, he subrayado aspectos, he insistido en caminos, aprovechado sugerencias, interpretado conceptos, sin llegar nunca a agotar un tema por esencia inagotable. No se me oculta que la dimensión pragmática del lenguaje es abordable desde diversas perspectivas —las de la sociolingüística y psicolingüística, por ejemplo— que yo apenas rozo, ni que la filosofía analítica brinda otras muchas opciones a la investigación. Yo he querido destacar la intuición que juzgo más positiva y más prometedora para el estudio filosófico del lenguaje.

En la Introducción intento aclarar el concepto de pragmática (arrancando de la distinción de Morris entre las tres ramas semióticas) y dar realce a la caracterización del lenguaje que le es inherente: esto es, la caracterización del lenguaje, básicamente, como un medio de comunicación (cosa que un Chomsky se resiste a tomar de veras en cuenta). Paralelamente, dentro de lo posible, procuro delimitar la noción de «lenguaje común» y el valor paradigmático que se le ha dado dentro del movimiento filosófico considerado. Viene luego —en los dos primeros capítulos— una exposición de las principales aportaciones de la corriente analítica en apoyo de la tesis de que la semántica sin pragmática es ciega a las dimensiones reales del lenguaje. Tesis de la que se sigue una concepción de la verdad lingüística muy distante de la estrecha concepción presupuesta por el principio de verificación empírica del positivismo lógico.

Ensayo a continuación una aplicación más circunscrita del enfoque pragmático a tres tipos de discurso que han merecido una atención singularmente detenida por parte de los filósofos analíticos: el lenguaje ético, el lenguaje religioso y el lenguaje filosófico. En cada uno de ellos, la existencia de una pragmática peculiar y propia configura unos actos lingüísticos específicos y establece el criterio de significación de sus enunciados. Se persiguen ahí dos objetivos básicos: por una parte, detectar esa pragmática y los elementos que la integran, imprescindibles para comprender el lenguaje en cuestión; por otra parte, rei-

vindicar la significatividad de cualquier tipo de discurso que cuente con unas reglas del juego asumidas por quienes lo utilizan. Donde hay comunicación hay una pragmática compartida y un lenguaje viable. Si en el uso se encuentra una de las claves del significado —si no la única, sí la fundamental—, cualquier producto de la costumbre, por esotérica e inútil (valga la paradoja) que sea, ha de resultar, en su universo de discurso, significativo. Lo que importa es no olvidar el universo en que uno se encuentra, porque —viene a decir Nietzsche— sólo es verdadero (y es válido, funciona, tiene sentido) el lenguaje que no se propone engañar, el lenguaje consciente de cuáles son sus límites.

* *

Debo especial reconocimiento a los profesores Francisco Gomá, bajo cuya dirección se gestó la versión académica del presente libro, y Javier Muguerza, quien amablemente ha querido prologarlo; también a mis compañeros y alumnos de la Universidad Autónoma de Barcelona, gracias a cuyo estímulo y colaboración crítica han llegado a perfilarse muchas de las ideas aquí expuestas.

Sant Cugat del Vallès, setiembre de 1975

SIGLAS

Para referirme a las obras de Wittgenstein más empleadas he usado las siguientes siglas:

T	*Tractatus Logico-Philosophicus* (cito por párrafo)
PhB	*Philosophische Bemerkungen* (cito por párrafo)
BB	*The Blue and Brown Books* (cito por página)
BGM	*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (cito por párrafo)
PhU	*Philosophische Untersuchungen* (cito por párrafo la primera parte, y por página la segunda)
Z	*Zettel* (cito por párrafo)
OC	*On Certainty/Über Gewissheit* (cito por párrafo)

La referencia de las ediciones utilizadas se halla en la bibliografía final.

Introducción

1. *LA PRAGMÁTICA*

De las tres áreas de la semiótica —según la ya clásica división de Charles Morris—, sintaxis, semántica y pragmática, la última es la Cenicienta, la que ha despertado quizá no menos interés, pero sí mayor recelo por parte de los estudiosos del lenguaje. Las razones no pueden ser otras que la obsesión cientifista que parece inseparable de cualquier tipo de *scholarship*. Aunque trabajoso, es relativamente simple intentar una teoría de las relaciones entre las unidades sintácticas, que son piezas claras, palpables, que están ahí. Más complicado ya es habérselas con la semántica: la inquisición del significado de los signos (me atengo ahora a los términos de Morris) plantea multitud de problemas que desbordan el rigor querido por la ciencia. Y sin duda, la pragmática, al desplazar el interés desde el lenguaje en abstracto hasta el lenguaje *usado* por cada hombre, abre un ámbito de posibilidades especulativas que se prestan fácilmente al desvarío. El estudio del lenguaje se convierte entonces en estudio de la *actuación* lingüística del hombre, del manejo de un instrumento por parte de unos individuos cuyas situaciones no son nunca idénticas, cuya historia y carácter ofrecen particularidades que inevitablemente se reflejan en su modo de hablar. La consideración pragmática del lenguaje huye de las generalidades para recrearse en las diferencias, y nadie ignora que *de singularibus non est scientia*.

La filosofía, como tendré ocasión de mostrar páginas adelante, es una actividad especialmente difusa, que, además, va hoy olvidando sus viejas pretensiones de ciencia. Anda, sin embargo, a la zaga de ésta, tratando de agarrar

y ligar sus cabos sueltos, para tejer con ellos una labor más amplia, más rica en detalles, más completa. No es de extrañar, pues, que la pragmática se le ofrezca como el arsenal de preguntas que el rigor del lógico y la precisión del lingüista se niegan a escuchar. Sólo el filósofo, preguntón de oficio, se entretiene gustosamente en consideraciones poco adecuadas para la elaboración de una teoría elegante, pero que pueden dar relieve a una noción preterida, a un matiz marginado que tal vez algún día la ciencia juzgue interesante recuperar para sí.

En la actual filosofía anglosajona, dedicada al ejercicio del análisis lingüístico, la curiosidad por la dimensión pragmática del lenguaje es clara, gracias, básicamente, a la obra de Ludwig Wittgenstein en la que se ha dado en llamar su segunda época, cuando sometió a crítica la orientación plasmada en el *Tractatus Logico-Philosophicus*: «La imagen diseñada en el *Tractatus* se desvaneció cuando Wittgenstein desvió la atención hacia la pragmática. Las *Investigaciones filosóficas* contienen, entre otras cosas, una descripción de los varios instrumentos que utilizó para liberarse de la imagen que le cautivaba en el *Tractatus*. Por eso quiso publicar juntos "esos viejos pensamientos [*Tractatus*] y los nuevos [*Investigaciones filosóficas*]", "pues los últimos sólo podían ser correctamente entendidos contrastándolos y comparándolos con mi antigua forma de pensar" [*PhU*, prólogo]... Concibiendo el lenguaje como un juego o un instrumento [*PhU*, 569], diciendo que "las palabras son también acciones" [*PhU*, 549] o asimilando el significado de una pieza a su papel en el juego [*PhU*, 563], [Wittgenstein] trata de mirar el lenguaje desde el punto de vista del hablante.» [1] La pers-

1. Fahrang ZABEEH, «On Language Games and Forms of Life», en E. D. KLEMKE, ed., *Essays on Wittgenstein*, Urbana-Chicago-Londres, University of Illinois Press, p. 357. Ya en 1927, F. P. RAMSEY, al tiempo que declaraba haberse inspirado en Wittgenstein en cuanto a la concepción de la lógica, ponía de manifiesto una «tendencia pragmática», según él ausente en el *Tractatus*: «Debo subrayar mi deuda para con Wittgenstein, de quien procede mi concepción de la lógica. Todo lo que he dicho se lo debo a él, excepto las partes que muestran una tendencia pragmática, las

pectiva pragmática tiene como objeto un modo de *actuar*, un *comportamiento*, que, al realizarse por medio del lenguaje, genera una serie de actos lingüísticos *(speech acts)*. Para la clasificación de tales «actos», no basta tener en cuenta *lo que se dice*, sino la totalidad de circunstancias que concurren en la relación hablante-oyente: el cómo, el dónde, el por qué, el quién y para quién se dice algo. No creo que sea necesario insistir en la importancia de ese aspecto del lenguaje en la determinación del significado. Es opinión que se abre camino: la semántica no puede desenvolverse sin apoyarse en los puntales que le ofrece la pragmática. Otro clásico del movimiento analítico, el filósofo de Oxford, John L. Austin, contempló la

---

cuales juzgo necesarias para llenar una laguna de su sistema... En mi opinión, la esencia del pragmatismo es que el significado de un enunciado debe definirse por referencia a las acciones a que conduce su afirmación, o, más vagamente aun, que el enunciado debe definirse sobre la base de sus posibles causas o efectos» («Facts and Propositions», en *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. R. B. BRAITHWAITE, Londres, 1931, p. 155). Creo, efectivamente, que el «giro pragmático» es la característica más distintiva del pensamiento de Wittgenstein, posterior al *Tractatus*, si bien no faltan en tal obra indicios que permiten detectar una cierta vacilación entre dos concepciones del lenguaje aparentemente diferenciables y contradictorias. Sólo aparentemente, insisto, pues hay en la labor total de Wittgenstein muchas más continuidades que divergencias, como se deduce de la permanencia obsesiva en su pensamiento de ciertos temas (el solipsismo, la dicotomía entre decir y mostrar, por ejemplo), en cuyo tratamiento se observa una evolución coherente, sin rupturas. La tesis de los dos Wittgenstein está siendo puesta en duda cada vez con más insistencia, como bien ha apuntado Javier MUGUERZA en la excelente introducción a la antología *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1974, pp. 38-39, n. (donde cita, sólo a título de muestra, los escritos más destacados en favor de esa continuidad). Por otro lado, obras como las de Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein: La rime et la raison*, París. «Les Éditions de Minuit», 1973, y A. JANIK y S. TOULMIN, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, que invitan a observar el *Tractatus* desde una perspectiva mucho más amplia y sugerente que la tradicional (avalada ésta por el prólogo de Bertrand Russell al *Tractatus*), permiten abundar en la nueva visión —más mística y menos lógica— del pensamiento del filósofo vienés.

cuestión con singular acuidad, al distinguir en todo acto del habla lo que es la simple *locución* y esa misma locución dotada de una «fuerza» especial que le otorga el «locutor» o la situación en que se emite. El significado (en el sentido fregeano de «sentido y referencia») es un elemento que espera la inserción en un acto lingüístico determinado; y es ese significado, ya hecho acto, el que aquí nos interesa: no el que pueda darnos la enciclopedia o el diccionario.[2]

2. *LA FUNCIÓN COMUNICATIVA*

El eje en torno al cual se desenvuelve el presente estudio ha de ser la función del lenguaje en tanto que medio de *comunicación.* No me interesa el lenguaje, sino en la medida en que es *usado,* pues comparto la idea de que «nada sabemos del *lenguaje* humano si no lo concebimos como *habla* humana».[3] Las preguntas fundamentales serán entonces: ¿Cómo se consigue la comunicación lingüística? ¿Cómo sabemos que nos entienden? ¿Cuáles son las condiciones y las pruebas de la verdadera comprensión? «Entendemos el significado de una palabra *cuando la oímos*

2. Por supuesto que no hay que concederles a Wittgenstein y a Austin la exclusividad de la orientación pragmática. Ya Carnap, entre los analíticos de la primera hornada, había reparado en el hecho de que *pragmatics is the basis for all linguistics* (*Introduction to Semantics and Formalization of Logic,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959, p. 13), entendida tal disciplina como «la investigación empírica de los lenguajes naturales históricamente dados»; pero jamás la consideró como algo más que un simple complemento de la semántica, disciplina ésta que proporcionaba la comprensión real de las sentencias de un lenguaje dado. Dicho en los términos del propio Carnap, la teoría de la extensión (pragmática) constituye una ampliación útil y aconsejable para lógicos y científicos de la teoría de la intensión (semántica). Cf. *Meaning and Necessity,* Chicago, University of Chicago Press, 1967, pp. 233-250.

3. P. F. STRAWSON, «Meaning and Truth», en *Logico-Linguistic Papers,* Nueva York, Harper & Row, 1974, p. 189.

o la decimos», recuerda Wittgenstein (*PhU*, 138; la cursiva es mía); abstraída del acto en que se da, la palabra deja de ser significativa. El lenguaje no se obtiene mediante un aprendizaje teórico: se adquiere con el uso, con la práctica. El significado ha de ir ligado a actos concretos, a situaciones, a personas; su base no puede ser meramente la imagen mental asociada a la materia fónica. Para aprender un idioma desconocido, el diccionario no basta: hay que ponerse en contacto con su funcionamiento real. «Lo que realmente importa, lo que realmente tiene *significación* no es la imagen que suscita una palabra u oración, sino la acción que sugiere u ordena, aconseja o prohíbe.» [4]

Quede bien claro, sin embargo, que no propongo la reducción del significado al uso del lenguaje (como tampoco podían propugnarla los adictos al lema «el significado está en el uso», pese a que era casi obvio suponer que así lo hacían). Pues si es cierto que el significado de diccionario, el significado abstracto y estático, recibe siempre una interpretación funcional, subordinada al uso que de él se haga, también hay que reconocer que los usos no son nunca arbitrarios, sino que están limitados por el significado. Está claro que todos los usos de un mismo término o de una misma frase han de tener cierto elemento común, dado a veces por la etimología, por relaciones metonímicas o metafóricas, por la evolución histórica de la lengua, etc. Pero ese elemento común es susceptible de adquirir una diversidad de sentidos dependientes del contexto en que aparece. Pensemos, por ejemplo, en los distintos sentidos que puede tener un simple «Adiós», o en la diferencia de significado que tiene «mesa» en dos frases como «déjalo encima de mi mesa» y «la mesa lo decidirá». Para emplear una acertada distinción de Wittgenstein, los dos usos de «mesa» comparten aquí el hecho de ser *signos*, pero son cada uno un *símbolo* distinto.[5] Volviendo,

4. *La Viena de Wittgenstein*, p. 160.

5. Cf. *T*, 3323. Y añade luego: «Para reconocer un símbolo por su signo debemos observar cómo se usa con sentido» (*T*, 3326).

pues, a la supuesta identificación de significado y uso, no debe interpretarse como la anulación de un término en favor del otro. Ocurre que sólo tenemos un término, «significado», para designar un concepto que se quiere mucho más amplio.[6] La división de Morris entre pragmática y semántica es de hecho una pura abstracción. La semántica («parte de la semiótica que estudia el significado de los signos») y la pragmática («parte de la semiótica que estudia el origen, uso y efecto de los signos») se complementan y se necesitan, y sólo desde la perspectiva doble que ofrecen es posible considerar la dinamicidad del acto significativo en su función comunicativa.[7]

6. «Significado —comenta Chomsky— tiende a usarse como un término comodín para abarcar todos aquellos aspectos del lenguaje de los que no sabemos casi nada» (*Estructuras sintácticas,* trad. Carlos P. Otero, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974, p. 123, n.).

7. E. Benveniste establece una distinción entre dos modos de significar de la lengua, según se atienda sólo a su función significativa o también a su función comunicativa: la primera será objeto de la *semiótica*; la segunda, de la *semántica.* Este último concepto, tal como Benveniste lo entiende, integra necesariamente a la pragmática (y a una cierta definición de sintaxis, que aquí no hace al caso), desde el momento en que el lenguaje se considera como acción. La distinción entre semántica y pragmática —afirma él mismo— es ociosa, puesto que ésta tiene que darse inevitablemente en aquélla. Pero, incluso en el plano de la «semiótica», el signo no debe ser definido: «Para que un signo exista es preciso y basta que sea recibido y que se relacione de una u otra forma con otros signos.» El uso se constituye, así, en el criterio de la existencia del signo. «Todo lo que importa a la semiótica tiene por criterio necesario y suficiente que se lo pueda identificar en el seno y en el uso de la lengua.» En cuanto a la «semántica», «no se trata ya del significado del signo, sino de lo que podríamos llamar lo intentado, lo que el habla quiere decir, la actuación lingüística de su pensamiento... La semiótica se caracteriza como una propiedad de la lengua, la semántica resulta de una actividad del hablante que pone en acción la lengua». Conviene retener dos puntos: *a*) la noción de uso como criterio de la existencia del signo; *b*) la diversidad de valores que puede adquirir un signo según el uso concreto que de él haga el hablante. Ambos aspectos caen de lleno en lo que llamo aquí una visión pragmática del significado. Cf. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale,* II, París, Gallimard, 1974, pp. 43-66 y 215-238.

Para ahondar un poco más en esa idea, no creo ocioso recordar la definición por Peirce del «signo» como *something which stands to somebody for something in some respect or capacity*. Umberto Eco, comentando tal dictamen, precisa: «"en un cierto aspecto" significa que el signo no representa la totalidad del objeto, sino —por medio de diversas abstracciones— lo representa *desde un cierto punto de vista o con miras a un determinado uso práctico*».[7 bis] Ese punto de vista o uso práctico, que en algunos casos es inherente al signo mismo, en el caso del lenguaje está inscrito en aquél sólo como posibilidad que ha de hacerse real en el acto lingüístico concreto. Entender un signo, entender un lenguaje es conocer y saber discernir sus posibles funciones o usos. ¿Qué significan las palabras de por sí, abstraídas de su capacidad instrumental? Nada, porque no se podrían manejar si no supiéramos en qué contextos, en qué situaciones, un nombre, una negación, una prohibición, una broma, son significativos. Claro está que desde la perspectiva metalingüística del diccionario, las palabras sí significan abstraídas de cualquier contexto, pero el primer contacto del niño con la lengua no se realiza a través del diccionario: éste es un instrumento útil solamente para aquel que ya domina la técnica del lenguaje.

Una última consideración. Cuando se da prioridad a la función comunicativa del lenguaje, tiende a usarse una serie de imágenes («juego», «instrumento», etc.) referidas a él que parecen despojarlo de todo cuanto no sea su capacidad para cubrir las necesidades más inmediatas de ayuda mutua, de convivencia social entre los hombres. El lenguaje infantil cumple básicamente esa función, pues podría decirse reducido al acto lingüístico de «pedir» algo. Y hay quien cree que los «juegos lingüísticos» a que se refieren Bloomfield y Wittgenstein, como «formas primitivas» del lenguaje, simplifican las verdaderas dimen-

7 bis. Umberto Eco, *Segno*, Milán, Enciclopedia filosófica ISEDI, 1973, p. 27. Y cf., también del mismo Eco, *Le forme del contenuto*, Milán, Bompiani, 1971, pp. 27-92.

siones del lenguaje humano.[8] Sin duda, es así. Tanto más cuanto que los biólogos parecen estar de acuerdo en la tesis de que el lenguaje «no surge como respuesta a una necesidad experimentada como resultado del descubrimiento de su utilidad práctica o como producto de un esfuerzo premeditado para facilitar la comunicación verbal».[9] Debo precisar, en consecuencia, que al hablar de la función comunicativa del lenguaje y darle prioridad sobre cualquier otra no me refiero sólo al carácter meramente utilitario, instrumental del lenguaje (aunque también es interesante analizar ese aspecto, especialmente para descubrir las peculiaridades de los actos lingüísticos más elementales), sino que entiendo que cualquier uso del lenguaje consiste, básicamente, en «decir algo a alguien» (aunque ese «alguien» sea uno mismo) y en tal sentido es un acto de comunicación. La contraposición entre el lenguaje como «medio de expresión» y el lenguaje como «medio de comunicación» deriva, a mi juicio, de una acepción excesivamente técnica del término «comunicación». Pues aun cuando el lenguaje sirva como vehículo para «expresar» (y aun para hacer posibles) determinados pensamientos o sensaciones, tal «expresión» está más o menos remotamente motivada por la necesidad de poner de manifiesto, ante uno mismo o ante los demás, la realidad de unas vivencias. Y eso es también «comunicar».[9 bis]

8. Cf. Noam CHOMSKY, *Lingüística cartesiana,* Madrid, Gredos, 1969, p. 55: «El uso puramente práctico del lenguaje no es característico de un verdadero lenguaje humano, sino sólo de sistemas parásitos inventados.»

9. Eric H. LENNEBERG, *Fundamentos biológicos del lenguaje,* Madrid, Alianza Universidad, 1975, p. 168.

9 bis. Una posición prudente y correcta es la de E. Sapir que integra perfectamente las dos funciones (simbólica y comunicativa) del lenguaje, que ciertos autores consideran dispares: «Se suele decir que la función primaria del lenguaje es la comunicación. La cuestión no puede ser motivo de disputa si se parte del supuesto que puede haber comunicación efectiva sin habla explícita y que el lenguaje tiene gran importancia en situaciones que no son claramente de tipo comunicativo... Es mejor admitir que el lenguaje es primariamente la actualización vocal de la tendencia a contemplar la realidad simbólicamente, y es precisa-

3. *¿MENTALISMO O CONDUCTISMO?*

Sin duda, marcar el acento en la pragmática supone enfrentarse con dos tendencias que de un modo u otro han predominado en los estudios del significado: *a*) las actitudes «referencialistas», que identifican el significado con la realidad denotada o que desplazan el problema semántico al de la relación entre el lenguaje y el mundo; *b*) las actitudes «mentalistas», que identifican el significado con la idea o imagen suscitada en la mente del hablante por el uso de un determinado signo. ¿Significa rechazar ambas posturas adherirse al conductismo? Según y como se entienda tal adhesión. Indudablemente, tanto Bloomfield (para citar al lingüista más destacado de la escuela conductista) como Wittgenstein toman el comportamiento observable como primera instancia. Pero un mismo método puede conducir a un filósofo y a un lingüista por caminos muy distintos. La concatenación de estímulos y respuestas que componían, según Bloomfield, el acto lingüístico, le llevó a concebir el significado como la serie de sucesos que acompañan a un enunciado. Así, la sensación de sed provoca en el niño unos «minúsculos movimientos de la boca y la laringe» que dicen «quiero agua», conjunto de sonidos que a su vez actúan de estímulo sobre

---

mente tal cualidad lo que lo convierte en instrumento adecuado para la comunicación, y que en el dar y tomar real del intercambio social es donde se ha ido complicando y refinando hasta adquirir la forma que tiene hoy» (E. SAPIR, «Language», en D. G. MANDELBAUM, ed. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1958, p. 15). Como ejemplo de una postura mucho más radical, cito las manifestaciones de Morris Halle en una entrevista concedida a «Le Monde» (6-12-73): «A mi modo de ver —y no es una opinión gratuita— hay una cosa que a la gente le cuesta comprender: que el lenguaje no es en principio un medio de comunicación... El lenguaje cuenta con demasiadas ambigüedades, redundancias y rasgos específicos para ser un buen medio de comunicación.» Como veremos más adelante, la ambigüedad del lenguaje no obsta para que éste sirva como medio de comunicación, puesto que, cuando la ambigüedad es obstáculo, el propio lenguaje es capaz de resolverla.

la madre y provocan en ésta la acción de darle agua. Pero puede ocurrir que el estímulo causante del «quiero agua» no sea la sensación de sed, sino el miedo, el aburrimiento o las pocas ganas de dormir, situaciones que la madre conoce perfectamente y es capaz de comprender. La misma forma lingüística adquiere, así, significados distintos, derivables de la situación en que se da, y provoca a su vez distintas respuestas. Ocurre entonces que la relación entre «forma» y «significado» aparece como terriblemente compleja, pues las «situaciones que llevan al hablante a realizar ciertos actos lingüísticos comprenden cualquier objeto y suceso de su universo. Para dar una definición científicamente exacta del significado de cada forma de una determinada lengua deberíamos poseer un conocimiento científicamente exacto de todo lo que se encuentra en el mundo del hablante».[10] El análisis lingüístico sería una labor inagotable y, lo que es más grave, desbordaría los límites rigurosos de los métodos científicos. Bloomfield postergó para una posteridad más sabia ese «punto flaco del estudio del lenguaje»: la descripción del significado.

Wittgenstein es menos ambicioso y, además, el lenguaje le interesa básicamente en tanto actividad *significativa*, comunicativa. No se propone, pues, describir con exactitud el proceso externo de producción del acto lingüístico, desde el primer «estímulo» hasta la última «respuesta», empeño que consideraría de escaso valor, porque los estímulos *reales* del habla serán siempre hipotéticos. Sí se propone, en cambio, llamar la atención sobre todos aquellos aspectos del comportamiento, concomitantes al uso del lenguaje, que concurren en la significatividad del acto lingüístico y, por lo mismo, se constituyen en el único criterio válido para distinguir el lenguaje con sentido, del que carece de él. El lenguaje significativo es el lenguaje que se usa en un contexto determinado, al contrario del

10. L. BLOOMFIELD, *Language*, Nueva York, 1933, pp. 139-140. Cf. al respecto, José FERRATER MORA, «Medio y mensaje» en *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid, Alianza editorial, 1970, pp. 49-54.

«pseudo lenguaje», que carece de contexto propio. Pero nunca trata Wittgenstein de establecer y fijar la forma en que una expresión (el «quiero agua» del niño, por ejemplo) se constituye en un determinado acto lingüístico, porque eso no sería más que un ejemplo, una posibilidad entre otras muchas. No, Wittgenstein no pretende llegar a ninguna conclusión, no quiere construir teorías lingüísticas: le preocupa primordialmente destruir un cierto tipo de lenguaje que considera impropio (el filosófico), y la forma de destruirlo es demostrar que no es lenguaje porque carece de pragmática.[11] Pero, independientemente de sus logros y fracasos más específicos, los lingüistas de la escuela bloomfieldiana y los analíticos wittgensteinianos coincidieron en dar realce a un punto de capital importancia: el carácter eminentemente social del lenguaje, la idea de que lo que no es compartible ni comunicable queda fuera del ámbito lingüístico. Así, las sensaciones privadas carecen totalmente de interés —para el estudio semántico, se entiende—, si no encuentran una cierta proyección en el lenguaje. «Lo que no se ve es como si no fuese», sentenciaba Gracián.[12] Y, efectivamente, el único criterio que tenemos para saber que se nos entiende es la respuesta adecuada —la respuesta esperada— a nuestras palabras. Las imágenes, las ideas que transcurran entre tanto por la mente del hablante —o del oyente—, por sí solas, no afectan al significado. Tiene el lenguaje un carácter paradójico muy bien reflejado por Mauthner: «El lenguaje no es propiedad del individuo solitario, ya que sólo existe entre los hombres. El lenguaje no es, empero, común a dos hombres, ya que es claro que dos hom-

11. Así ve también Strawson el objetivo del análisis del lenguaje corriente: el análisis del uso lingüístico concreto, frente a la otra tendencia del análisis —la construcción de sistemas lógico formales— se propone poner de manifiesto nuestros hábitos lingüísticos y destruir los casos paradójicos. (Cf. P. F. STRAWSON, «Construcción y análisis», en A. J. AYER y otros, *La revolución en filosofía,* Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 117-133.) Véase también el cap. V del presente libro.

12. Baltasar GRACIÁN, *Oráculo Manual,* CXXX, ed. M. Romera-Navarro, Madrid, CSIC, 1954, pág. 255.

bres nunca conciben la misma cosa con las palabras.» [13] Si nos quedamos con la segunda parte del texto, se nos plantea la imposibilidad de la comunicación y la realidad del solipsismo lingüístico, conclusión a la que llegaron los neopositivistas, de la mano de una interpretación parcial del *Tractatus*. Si, por el contrario, damos más relieve a la primera afirmación («el lenguaje no es propiedad del individuo solitario, ya que sólo existe entre los hombres»), habrá que ver de qué manera «verificamos» la existencia real de la comunicación lingüística. Es decir, la pregunta «¿cómo sé que me entienden?» no se responde aludiendo al hipotético acto mental que parece estar implícito en todo entender, sino al comportamiento lingüístico o extralingüístico del oyente con el cual da a entender que ha comprendido.[14]

La actitud de los analíticos en contra de los «lenguajes privados» es una clara muestra de su viraje hacia la pragmática. La idea se presta, sin embargo, a interpretaciones equivocadas. No se trata de negar la posibilidad

13. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. III, 646, citado por J. JANIK y S. TOULMIN, *La Viena de Wittgenstein*, p. 161.

14. Sobre la naturaleza (o mejor, «no naturaleza») del «entender», se leen numerosos pasajes en las *PhU* (especialmente, 150-155, 181-183, 199, 269, 527-531, pp. 181-183). Wittgenstein establece un paralelo entre el «entender», el «significar» (*Meinen*) y el «pensar»; ninguno de tales verbos, cuando se usan corrientemente, refiere a un acto mental específico: «¿Cómo refutaríamos a alguien que nos dijera que para *él* entender era un proceso interno? ¿Cómo le refutaríamos si nos dijera que para él saber jugar al ajedrez era un proceso interno? Le diríamos que cuando queremos saber si sabe jugar al ajedrez no nos importa nada de lo que ocurre dentro de él... Aun cuando alguien poseyera una capacidad especial sólo cuando (y sólo en la medida que) estuviera al mismo tiempo en posesión de un sentimiento particular, dicho sentimiento no sería la capacidad misma» (*PhU*, p. 181); o también: «Parece como si hubiera unos procesos mentales *definidos* concomitantes con el funcionamiento del lenguaje y sólo a través de ellos pudiera desarrollarse el lenguaje. Me refiero a los procesos del entender y el significar. Sin tales procesos, los signos de nuestro lenguaje parecen muertos; y podría creerse que la única función de los signos es producir tales procesos, y que eso es lo que realmente debe interesarnos...» (*BB*, pp. 3-4).

de que el individuo exprese sus sentimientos o sensaciones personales, sólo por él verificables, siguiendo un criterio estricto de verificación, sino de defender la tesis de que el significado de los términos o expresiones que refieren a tales sensaciones no radica en la peculiaridad, sin duda intransferible, con que las siente cada individuo. Expresiones de uso corriente como «no puedes entender lo que me ocurre» o «no puedes sentir lo mismo que yo siento», no manifiestan la imposibilidad de hacer partícipe al otro de un consentimiento, sino que constatan la verdad obvia de que cada individuo es único y, por lo tanto, sólo él puede sentir su propio dolor o su propia alegría. El solipsismo es un presupuesto de la comunicación con el que hay que contar (pertenece a la «gramática» del lenguaje corriente, en la acepción wittgensteiniana del término «gramática»), no es un problema del lenguaje, sino previo a él.[15]

A esa posición «mística», pero que no hace del misticismo un problema, porque opina que lo que el individuo sienta, piense o entienda *realmente*, si no es de alguna forma manifestable, carece de interés y no vale la pena tenerlo en cuenta; a tal posición —digo— se debe esencialmente la clasificación del pensamiento analítico como «conductista». Y efectivamente lo es, mas no porque niegue la realidad de un proceso mental subyacente al lenguaje; de hecho ni lo niega ni lo afirma, sólo confiesa su incompetencia para hablar de él con la exactitud y la precisión con que se puede hablar de otros fenómenos. «Hablamos de procesos y estados y no nos decidimos sobre su naturaleza» (*PhU*, 308), porque lo ignoramos casi todo acerca de ella: sólo podemos decir lo que esos procesos tienen en común, lo que hay en ellos de comunicable. La

15. La comunicación interpersonal exige el sacrificio de lo individual y único. Para hacer partícipe al otro de sus propios pensamientos, experiencias o sensaciones, el individuo ha de darles la interpretación *común* que le brinda el lenguaje. Nos comunicamos con los demás sin saber si tienen las mismas experiencias que nosotros, advierte Wittgenstein, y ese no saber es el precio que se debe pagar para que la comunicación sea efectiva.

dicotomía «mentalismo-conductismo» no se resuelve por un «o... o...», sino por la actitud de quien reconoce que el lenguaje es una institución social, una propiedad común a todos los hombres, y que los significados privados, las imágenes asociadas con el uso de unos vocablos, tal vez interesen al crítico literario o al psicoanalista, si dispone de medios para descifrarlos, pero no interesan al estudioso del lenguaje. Éste tiene como objeto el lenguaje *omnibus*, y si sus ambiciones le llevan a ámbitos extralingüísticos, será tan sólo en la medida en que tales ámbitos constituyen el contexto en que se hace explícito el significado lingüístico.

Hay otro mentalismo, que nada tiene que ver con la afirmación de un reino de los significados, pero sí se opone a la mera descripción de la *actuación* lingüística, puesto que tal actuación ha de referir necesariamente —opina el tal mentalismo— a un mecanismo interno conceptual, subyacente al uso de la lengua, y que constituye su condición de posibilidad. Detenerse en la descripción de la actuación lingüística es recorrer la mitad del camino, y la mitad menos interesante, porque se renuncia a «explicar» o a fundamentar ese especial comportamiento del hombre. Me refiero, como está claro, a la teoría del innatismo lingüístico de Chomsky. También aquí conviene precisar la diversidad de intereses que mueven a Chomsky y a los analíticos, concretamente a Wittgenstein. El conductismo de Bloomfield, el mentalismo de Chomsky y la oscilación entre ambas actitudes de Wittgenstein no son posturas contrapuestas, sino, en mi opinión, complementarias. Chomsky postula la existencia innata de una estructura profunda, porque ve ahí la única explicación satisfactoria de la «creatividad» lingüística; «creatividad» que él entiende como la capacidad del niño que ya domina el lenguaje para comprender y producir una infinidad de frases que jamás ha oído. Claro está que esa idea de «creatividad» es discutible: construir y comprender frases nunca oídas no es exactamente ser creativo (aparte de que es imposible controlar y medir el *input* que recibe un niño en situaciones normales hasta adquirir completo

dominio del lenguaje). Se «crean» conceptos, teorías, obras de arte, pero el niño que dice por primera vez algo, por muy inaudito que sea, está creando en un sentido muy pobre del término.[16] Y aun aceptando el concepto chomskyano de creatividad, suponer una estructura profunda innata del lenguaje no pasa de ser una hipótesis probable, mientras la biología no afirme lo contrario. Wittgenstein no puede llegar a ninguna hipótesis parecida, porque uno de sus principios básicos es que lo fundamental en filosofía es «no aventurar hipótesis». El proceso por el cual el hablante «genera» una determinada frase sería uno de esos procesos mentales —o filosóficos— incomprobables, que en nada afectan a la comunicación lingüística. Los conceptos wittgensteinianos de «gramática profunda» y «forma de vida», metodológicamente cercanos a la «estructura profunda» de los generativistas, tienen en aquel filósofo un alcance muy limitado. El uso corriente de la lengua (lo que Chomsky llama «actuación») pone de manifiesto una determinada forma de relacionarse con el mundo y con los hombres, una forma específicamente humana, puesto que sólo el hombre tiene un lenguaje propiamente dicho. Si esa forma es innata o adquirida, si posee una estructura sintáctica o semántica, son cuestiones demasiado concretas, que suponen el lenguaje como un sistema cerrado y definible. No existe una «gramática profunda» de *el* lenguaje, sino tantas gramáticas cuantos «juegos lingüísticos» puedan darse. He identificado hace un momento «actuación» y «uso», y la identificación no es correcta: Chomsky considera la «actuación» de un hablante ideal (se le ha criticado repe-

16. En realidad, Chomsky no ignora el carácter restringido de su concepto de «creatividad» lingüística, como lo demuestra una nota de *Lingüística cartesiana*: «Uno no se debería referir a un acto como "creador", basándose simplemente en su novedad y en el hecho de que sea independiente de impulsos o estímulos identificables. De aquí que el término "aspecto creador del uso del lenguaje" no sea totalmente apropiado, sin cualificarlo debidamente, para designar la propiedad del lenguaje corriente que preocupaba a Descartes y a Cordemoy» (pp. 42-43, n.).

tidas veces) que se ajusta perfectamente a unas reglas fonéticas, sintácticas y semánticas; por «uso», en cambio, se entiende el manejo de la lengua no reducible a unas reglas fijas, sino dependientes de unos hábitos, de unas costumbres que van determinando el comportamiento lingüístico del hombre.

Chomsky y Wittgenstein destacan aspectos del lenguaje que piden consideraciones distintas. A Chomsky le interesa principalmente la adquisición y la *producción* del fenómeno del habla; a Wittgenstein le interesa la *comprensión*: cómo llegamos a entendernos. Para lo cual el proceso productivo interno del lenguaje es un postulado inoperante, excepto en la medida en que permite establecer unos «universales» del lenguaje que, precisamente por ser compartidos por todos los hablantes, se constituyen en presupuesto básico del fenómeno de la comunicación. A tal propósito, el de los universales lingüísticos, sí que conviene notar y acentuar la convergencia entre ambas perspectivas, con la salvedad de que Chomsky marcará el acento en los universales sintácticos, y Wittgenstein, en los semántico-pragmáticos. Dicha convergencia, por encima de los intereses específicos de cada pensador, explica la coincidencia de que tanto la gramática generativa como el pensamiento analítico tiendan a desembocar en una *philosophy of mind* de decidido carácter metafísico. Según cree Jerrold J. Katz, tal vuelta a la metafísica se producirá por la subordinación de la filosofía del lenguaje a una «teoría científica de la estructura lingüística universal, que trate de posibles propiedades del conocimiento y de la mente fundadas en los aspectos filosóficamente relevantes de la realidad subyacente a los lenguajes naturales».[17] Claro está que, si fuera posible

17. J. KATZ, *Linguistic Philosophy. The underlying reality of language and its philosophical import*, Londres, Allen & Unwin, 1971, p. 189. También Chomsky ve en el estudio de los fundamentos de la adquisición, uso y comprensión del lenguaje (*i. e.*, en el estudio de la estructura gramatical innata) una fuente de interés filosófico indudable: «Dudo que la lingüística pueda proveer de una "nueva técnica" a la filosofía analítica, que sea de un

una tal «teoría científica», ya no sería «metafísica» (a no ser que entendamos el término «metafísica» —así lo quiere Carlos P. Otero— como la Física que va más allá de la física, o la «Física de la materia gris humana regulada por un principio creativo», que equivale a decir la «Ciencia» suprema).[18] Pero como al parecer la ciencia está todavía muy lejos de pronunciarse sobre parejas cuestiones, habrá que decir, ciertamente, que el estudio del lenguaje conduce a la metafísica.

4. *COMPETENCIA Y ACTUACIÓN*

Los lingüistas seguidores de Chomsky, con todo, se muestran al respecto muy optimistas. El propio Katz propone como objetivo de la ciencia del lenguaje el descubrimiento de la «cosa en sí», de la *realidad subyacente* a la mera apariencia lingüística, pues el lenguaje es uno de esos casos «en los que para entender los fenómenos hay que penetrar por debajo de la apariencia superficial hacia una realidad más profunda subyacente»,[19] «realidad» que, en la opinión de Katz, puede ser descubierta y sustentada por los mismos métodos que han seguido otras

---

cierto provecho, por lo menos en su estado actual de desarrollo. Pero me parece que el estudio del lenguaje puede clasificar y en parte sustanciar ciertas conclusiones sobre el conocimiento humano directamente relacionadas con problemas clásicos de la filosofía del espíritu [o de la mente]. En tal campo, creo, es donde debemos esperar una provechosa colaboración entre la lingüística y la filosofía en los próximos años» (N. CHOMSKY, «Linguistics and Philosophy», en Sidney HOOK, ed., *Language and Philosophy*, New York University Press, 1969, pág. 91). Sobre las implicaciones filosóficas de la gramática chomskyana y una acertada comparación entre ésta y la filosofía analítica, cf. J. LEIBER, *Chomsky*, Nueva York, St. Martin's Press, 1975.

18. Cf. Noam CHOMSKY, *Estructuras sintácticas*. Traducción e introducción de Carlos P. Otero, pp. XVII-XVIII. Sobre el tema de las ideas innatas, en general, espero con interés la obra en preparación de José S. P. HIERRO, *La teoría de las ideas innatas de Noam Chomsky*.

19. *Op. cit.*, pp. 3-4.

teorías científicas hoy sólidamente afincadas. Ante ese planteamiento de lo que debe ser la ciencia del lenguaje, resulta un tanto forzado querer comparar a Wittgenstein con los lingüistas contemporáneos, que siempre se mueven en un nivel metateórico, de descripción de estructuras fundamentales y explicativas, en tanto el filósofo vienés se recrea en la falta de sistema y en la negación de las teorías, en el *look and see* y en el *don't think, but look.* Es precisamente lo que le reprocha Katz, quien en la segunda filosofía de Wittgenstein ve no una superación de la anterior, sino un paso atrás, en la medida en que solventa (de una forma simplista, cree él) la dicotomía reconocida en el *Tractatus* entre un «lenguaje» y un «pensamiento» que se oculta tras el disfraz lingüístico.[20] En efecto, el Wittgenstein posterior al *Tractatus* renuncia a toda «cosa en sí» y se queda con el fenómeno lingüístico puro y simple. Todo lo que no sea «describir» los fenómenos es «metafísica». Ya iremos viendo cómo esa pura descripción es también un ideal inalcanzable, pero de momento fijémonos sólo en la disparidad de objetivos que distancian profundamente el pensamiento de Wittgenstein y el de los transformacionalistas. De nuevo, la diferencia está en resignarse o no a sacrificar la elegancia y el rigor de la teoría científica ante la riqueza y complejidad de la experiencia. Si entre la lógica del lenguaje y su manifestación empírica hay una distancia insalvable,

20. «*Die Sprache verkleidet den Gedanken*», se lee en el *Tractatus* (4002). Y Katz comenta al propósito: «La distinción entre la forma lógica y la forma gramatical, entre el pensamiento y el significado de una sentencia y su forma externa fonética u ortográfica, es una distinción entre la apariencia y la realidad. Dicha distinción es, como voy a demostrar, perfectamente sostenible y tan básica para la comprensión del lenguaje, como básica es para la comprensión de la materia la distinción entre la continuidad superficial y la no continuidad profunda. Una teoría democriteana del lenguaje contrasta con la primera filosofía de Wittgenstein en el hecho de que ésta presupone la inaccesibilidad de la forma lógica. Creo que el haber abandonado la idea de que existe una realidad conceptual profunda del lenguaje, a cuyo estudio debe ir dirigida la lógica filosófica, fue un error trágico e innecesario» (*Op. cit.*, p. 11).

el estudioso tendrá que decidirse, bien por la sistematización de la lógica, ignorando en parte la realidad empírica del lenguaje, bien por la mera constatación de esa realidad que por naturaleza escapa a todo sistema.[21] Nadie niega que tanto el lógico, que construye lenguajes perfectos para sus fines, como el lingüista, que elabora gramáticas o «sistemas de la lengua», trabajan con un ob-

21. Wittgenstein recogió de Bertrand Russell la diferencia entre forma lógica y forma real del lenguaje: «A Russell debemos el servicio de haber mostrado que la forma lógica aparente de una proposición no tiene por qué ser su forma real» (*T*, 40031). También Carnap ve en la «asistematicidad» de los lenguajes naturales un «defecto» que los lenguajes formales no tienen (*Logical Syntax of Language*, Londres, Nueva York, 1937, pp. 2, 294). Al destruir la diferencia, o al descuidarla, Wittgenstein no simplifica el problema, como cree Katz, sino que pone de manifiesto que esa falta de exactitud de los lenguajes naturales frente al lenguaje formalizado no es un «defecto»: el lenguaje corriente no necesita tanta precisión. Por otra parte —y a lo largo de este trabajo me referiré a la idea en diversas ocasiones— la hipótesis de una lógica subyacente al lenguaje, o de un pensamiento que da entidad a los significados, de un modo generalizable y estático, es, en la opinión de Wittgenstein, un postulado sin visos de realidad, pues la experiencia empírica tiende más bien a refutarlo que a verificarlo. El problema de la «lógica» del lenguaje ha sido admirablemente expuesto y tratado por Coseriu en su artículo «Logicismo y antilogicismo en la gramática». Tras exponer los principales errores de ambas tendencias (considerar el lenguaje lógico o ilógico), analizando detalladamente cada una de sus tesis, Coseriu muestra cómo las dos orientaciones han de fracasar debido a la mala aplicación del concepto «lógica», del mismo modo que en cada una de ellas hay aportaciones dignas de ser tenidas en cuenta. La conclusión de Coseriu es que no debe abandonarse el concepto de «gramática *lógica*», que sin duda cubre una laguna en los estudios lingüísticos (la construcción de una teoría de las categorías lingüísticas), pero tratando de entender o definir el concepto de una forma nueva. Aunque el planteamiento de Coseriu se ciñe al nivel gramatical del lenguaje, creo que sus críticas y sugerencias son perfectamente aplicables a teorías más amplias sobre la lógica de los lenguajes naturales y que, del mismo modo que él propone una nueva definición de «gramática lógica», la filosofía del lenguaje ha de hacer también el esfuerzo de definir el concepto de «lógica» siempre que lo utilice fuera de su contexto propio, es decir, siempre que lo aplique a lenguajes no formalizados. (Cf. E. Coseriu, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 235-260.)

jeto ideal: «el conocimiento real que tiene el hablante del significado de las palabras y sentencias es, pues, un imperfecto facsímil del significado de éstas en el lenguaje, el cual se da en una gramática idealizada», confiesa Katz.[22] También el físico, el químico, el matemático y el geómetra trabajan con objetos ideales. Ahora bien, si se prefiere estudiar ese mismo objeto, pero en el estado «impuro» que ofrece en la realidad, hay que renunciar a la generalización y al sistema. Y sin duda, el estudio del lenguaje como «diálogo», en el sentido heideggeriano de «poder hablar y poder entender», supone esa segunda actitud.[23] A través del «mirar y ver», sin prejuicios generalizadores, sin mentalidad normativa, Wittgenstein no descubre los casos idénticos y subsumibles bajo un mismo concepto, sino tan sólo ciertos «aires de familia», que encubren «diferencias» nada despreciables. *I'll teach you differences*, preconiza, no principios generales. La lengua hablada es un hecho no definible por un sistema de reglas (como ocurre con las lenguas formales), sino *describible* por una serie de «regularidades» (concepto mucho menos fuerte que el de «reglas»). En los lenguajes artificiales, la sintaxis y la semántica son perfectamente explicitables; no así en la lengua hablada, donde el uso, las costumbres, las instituciones van transformando y desvirtuando las normas rígidas:

> *Multa renascentur quae iam cecidere, cadentque*
> *quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus,*
> *quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi...*

El núcleo de la cuestión está en aceptar como punto de partida la distinción chomskyana entre «competencia» y «actuación» lingüística, distinción que implica una preponderancia del aspecto normativo sobre el aspecto fáctico del lenguaje. Así lo ha visto L. J. Cohen, en un trabajo

22. *Op. cit.*, p. 122.
23. M. HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wessen der Dichtung*, trad. francesa en *Qu'est-ce que la métaphysique?*, París, 1951, pp. 240-242.

harto conocido, *The Diversity of Meaning*, donde expone las debilidades de una teoría del significado *de iure* (que concibe el lenguaje como un sistema de reglas), frente a una teoría *de facto* (que lo concibe como un conjunto de hechos). La gramática de Chomsky es un claro ejemplo de la primera teoría, pues parte del principio de que «la estructura de una gramática adecuada, para un lenguaje o dialecto determinado, no se entiende bien a no ser que se sepa distinguir entre la competencia del hablante, constituida por un conjunto de reglas fonológicas, sintácticas y semánticas, y su actuación, que es la suma total de su comportamiento lingüístico real».[24] En principio, la distinción «competencia-actuación» parece dirigida sólo a la construcción de una «gramática adecuada», propósito, dicho sea de paso, totalmente ajeno al filósofo del lenguaje. Aun así, opina Cohen, la actuación lingüística debería ser tanto o más importante para el lingüista que la competencia. En relación con la sintaxis, la alternativa se plantea tan sólo entre la construcción de una teoría simple y elegante o el tener en cuenta las peculiaridades del hablante real. Pero la importancia de la actuación se hace más patente cuando se atiende al léxico: «Sean cuales sean las reglas de uso de las palabras internalizadas en tanto elemento léxico de nuestra competencia lingüística, ciertamente no podemos demostrar que ejerzan una compulsión tan fuerte sobre nuestra actuación lingüística actual como la ejercen las reglas sintácticas... Es probable que todos nosotros absorbamos la misma competencia sintáctica en nuestra niñez, pero no sería sorprendente que cada uno de nosotros absorbiera una competencia léxica algo distinta.»[25] Porque, cierto, el ambiente, la

24. L. Jonathan COHEN, *The Diversity of Meaning*, Londres, Methuen, 1966, p. 37. El texto es una paráfrasis de una reseña de Fodor a *Aspects of the Theory of Syntax*. Chomsky, en «Problems and Mysteries in the Study of Human Language» (en *Reflections on Language*, 2a. parte) recoge y comenta ampliamente las críticas de Cohen, que califica como «*one of the best and most accurate that I have found, but I think he has given no serious argument for any of his conclusions*» (pp. 33-38).

25. *Op. cit.*, p. 41.

educación, la profesión y otras muchas circunstancias determinan en cada caso un vocabulario y una forma de usarlo peculiares. Además, el nacimiento de vocablos o expresiones nuevas, así como la caída en desuso de otros, es un elemento de la actuación «históricamente importante para la explicación de la competencia». Ya Saussure, el gran maestro de la lingüística europea contemporánea, advirtió la prioridad histórica de la *parole* sobre la *langue*.[26]

La prioridad de la «actuación» obliga a replantear la cuestión de las *reglas* y criterios que han de valer para medir la corrección lingüística. Si partimos del «uso concreto», ¿qué nos permitirá decidir que una frase está mal construida o no tiene sentido? El conductista no habla de *reglas*, sino de *regularidades*, o del comportamiento *habitual* que despliega el hablante; es decir, de una serie de datos que están ahí y no suponen un sistema de *reglas* en sentido estricto, de reglas que *deban* ser cumplidas. Decíamos que un lenguaje formal sí puede establecer sus normas para una «sentencia bien formada», y la gramática transformacional también permite distinguir la gramaticalidad de la no gramaticalidad (que el resultado sea o no convincente es otra cuestión). Pero en el lenguaje coti-

26. Cf. F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, ed. crítica de T. de Mauro, París, Payot, 1974, pp. 43 y 125-127. Pese a lo cual, Saussure concibe la lingüística como ciencia de la *langue*, tesis que le ha sido reprochada, por ejemplo, por Jakobson: «Los estudios que se desarrollan actualmente con nombres tan similares entre sí como sociolingüística, lingüística antropológica, y etnolingüística y *folk linguistic* [estudio del lenguaje coloquial] representan una saludable reacción contra las aún frecuentes reminiscencias de la tendencia saussuriana a recortar la función y objetivos de la investigación lingüística» (R. JAKOBSON, *Main Trends in the Sciences of Language*, Londres, Allen & Unwin, 1973, p. 36). También Benveniste manifiesta la importancia de la «subjetividad» en el discurso o en el acto del habla: «Muchas nociones propias de la lingüística, y quizá también de la psicología, adquirirían un rostro distinto si se las encuadrara en el discurso, que es la lengua en tanto asumida por el hombre que habla y en la condición de *intersubjetividad*, única que hace posible la comunicación lingüística» (*Problèmes de linguistique générale*, p. 266).

diano es muy difícil marcar los límites de lo que puede o no puede ser dicho (a nivel de la pragmática, el rigor es, desde luego, inalcanzable). Por otro lado, la incorrección en el lenguaje hablado no obsta a la comunicatividad o funcionalidad del mismo; todo lo contrario: en ocasiones la hace más fácil (el individuo que habla perfectamente no es el que mejor se hace entender).[27] Si se toma la función comunicativa del lenguaje, como principio determinante de la propiedad o corrección lingüística, casi todo debe estar permitido. Así, el lenguaje infantil —incorrecto sintáctica y semánticamente— no es obstáculo para que el niño se desenvuelva perfectamente bien con su media lengua. Por supuesto que no intento aquí menospreciar el valor de la lengua bien hablada. Simplemente trato de hacer notar la dificultad que hay para establecer criterios convincentes de corrección lingüística en un dominio más amplio que el sintáctico o el fonético. La propia gramática de Chomsky no ha podido resolver la disparidad entre lo «gramatical» y lo «aceptable».[28] En efecto, una expresión totalmente «gramatical», en el sentido chomskyano, dicha fuera de lugar o donde no hace al caso, es un sinsentido que no dice nada; en cambio, una frase semánticamente anómala puede ser apropiada y

27. Ciertos autores se muestran aun más radicales en las afirmaciones a favor de la ambigüedad y vaguedad del lenguaje. Así, Adam Schaff escribe: «Si eliminásemos completamente, mediante una convención, la vaguedad de las palabras, empobreceríamos hasta tal punto el lenguaje y restringiríamos tanto su función comunicativa y expresiva, que el resultado sería la anulación del propósito: la comunicación humana se realizaría con dificultad, ya que el instrumento por medio del cual nos comunicamos unos con otros habría sido dañado» (*Introducción a la semántica*, Méjico, FCE, 1966, p. 361). Justamente la crítica literaria moderna ha reivindicado el valor estético de la ambigüedad lingüística; cf., por ejemplo, W. EMPSON, *Seven Types of Ambiguity*, Nueva York, 1955, y R. JAKOBSON, en T. A. SEBEOK, ed., *Style in Language*, Cambridge, Mass., 1968, pp. 370-371.

28. «No se debe confundir la noción "aceptable" con "gramatical". El concepto de *aceptabilidad* pertenece al estudio de la *actuación*, mientras que *gramaticalidad* pertenece al estudio de la *competencia*» (*Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1970, p. 12).

plenamente significativa en determinadas situaciones (recuérdese el manoseado ejemplo de la frase acuñada por Chomsky, *colorlees green ideas sleep furiously*, que no tiene por qué ser necesariamente absurda). La dificultad de mantener una teoría del significado *de iure*, basada en un sistema de reglas, radica —observa de nuevo Cohen— en que «desatiende un aspecto vital de la competencia léxica del hablante: su capacidad para emitir sentencias en los contextos apropiados y no en los que no lo son, y para modificar su significado o plenitud de sentido mediante la elección de contexto».[29]

La «actuación», pues, no queda exhaustivamente explicada mediante unas reglas estructurales que constituyen la llamada «competencia» del hablante. En la práctica, el hombre resulta más competente de lo que las reglas pueden prever. Por otro lado, éstas no pertenecen de un modo global a un dominio previo y determinante de la actuación, porque es a través de la realización empírica, en el uso, cómo la lengua «constituye» gran parte de sus reglas.[30] El término «regla», en general, es exce-

29. *Op. cit.*, p. 46. En apoyo de la misma idea se manifiesta Víctor Sánchez de Zavala en sus excelentes y documentadísimas *Indagaciones praxiológicas* (Madrid, Siglo XXI, 1973); además de «la competencia lingüística en sentido usual» —afirma— es necesario poseer una «"competencia comunicativa". Y como ésta ha de estribar en saberes (parcialmente) comunes a aquellos miembros [de la comunidad lingüística] y relativos al mundo en que vivan, o al que se refieran en sus mensajes, resulta que es imposible prescindir enteramente de ellos en la teoría lingüística: en ésta no solamente la sintaxis no es autónoma, independiente de la semántica, sino que tampoco lo es esta última respecto a la llamada pragmática» (p. 25). En general, cree Sánchez de Zavala, la distinción entre dos únicos planos, la actuación y la competencia, es arbitraria y simplista; él propone otro plano posible, el de la «cuasi competencia», cuyo análisis emprende, dejando, sin embargo, bien clara la posibilidad de ir descubriendo otros planos que enriquezcan la reflexión teórica sobre la praxis lingüística.

30. O, dicho de otra forma, las reglas del lenguaje tienen un aspecto «regulativo» y un aspecto «constitutivo» según el cual la creación de las reglas es la creación del lenguaje mismo. Cf. John SEARLE, *Spech-Acts. An Essay in the Philosophy of Language,*

sivamente rígido para dar cuenta de las costumbres y modulaciones que se reflejan en la lengua. Por ello ciertos lingüistas y filósofos han preferido descartar tal noción como inoperante e improcedente.[31] Esta última actitud, llevada al extremo, sería exageradamente radical, pues, evidentemente, sin una cierta normativa, por laxa que sea, el lenguaje dejaría de ser «común» para ser estrictamente «privado». Wittgenstein, con la imagen de «juego de lenguaje», ha introducido un concepto de «regla», en mi opinión, perfectamente adecuado.

No voy a insistir más en el tema, que dejo para el próximo capítulo. Valga decir, por ahora, que la regla existe, ha de existir, pero como tal —como regla general— es inexpresable: «La generalidad se muestra en el empleo y debo *verla* en la configuración. La regla general, empero, no puedo verla en la expresión.» [32] Dicho de otra forma, no hay regla sin excepción, pero la excepción pertenece ya a otra regulación distinta. Debería hablarse de distintos niveles de normatividad dentro del lenguaje, niveles que no tienen que ser todos necesariamente intralingüísticos.[33] En cuanto a la validez de la regla, viene ratificada por su funcionalidad: una regla vale siempre que permita «se-

---

Londres-Nueva York, Cambridge University Press, 1970, pp. 50 y siguientes, y R. D. GUMB, *Rule-Governed Linguistic Behavior*, La Haya-París, Mouton, 1972, pp. 24-36.

31. Cf., especialmente, Robert A. HALL, *Introductory Linguistics*, Nueva York, Chilton, 1964; Charles F. HOCKETT, *The State of the Art*, La Haya, Mouton, 1968, y Paul ZIFF, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960, entre los lingüistas, y Wittgenstein, por supuesto, entre los filósofos. Esa tendencia contra la rigidez de las reglas del lenguaje es otro punto en el que Wittgenstein difiere de Bloomfield.

32. Cf. F. WAISMANN, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Méjico, F. C. E., 1973, p. 136. Obsérvese, de paso, que para el segundo Wittgenstein las proposiciones no «muestran» su forma lógica (como en el *Tractatus*), sino las reglas o la «gramática profunda» del lenguaje. La naturaleza (o, como he dicho arriba, no naturaleza) de tales reglas gramaticales las hace inexpresables dentro del lenguaje.

33. La importancia de lo extralingüístico en la regulación del lenguaje es lo que debe ser acentuado aquí, ya que pertenece plenamente a la pragmática.

guir adelante» dentro del sistema, siempre que permita seguir jugando al mismo juego. Semejante preponderancia de la «actuación» ha de llevar más allá de los límites del lenguaje propiamente dicho, porque los «actos lingüísticos» del hombre son algo más que un compuesto de palabras y frases. Las «regularidades» a que aludía antes tienen un alcance mucho más amplio, que abarca la capacidad cognitiva del hombre en su totalidad. A tal propósito creo muy oportuna la pregunta de R. D. Gumb respecto a la validez no ya de la distinción entre competencia y actuación, sino entre la competencia lingüística y no lingüística: «La distinción entre las competencias y el conocimiento lingüísticos y no lingüísticos del hablante es una quimera, pues su visión del mundo, sus creencias sobre el mundo y sus prácticas sociales se reflejan en su lenguaje. El "conocimiento factual" del hablante es un aspecto inseparable de su competencia lingüística.» [34] Queda introducido aquí otro aspecto de notable interés en el estudio de la pragmática del lenguaje. A él me refiero más ampliamente en el capítulo III, sobre la base del concepto wittgensteiniano de «forma de vida».

5. *EL LENGUAJE COMÚN* [35]

Con notable desprecio habla Bertrand Russell de los filósofos que practican el «culto del uso común»: «La doctrina [analítica], en lo que llego a entender, consiste

34. *Op. cit.*, p. 14.

35. «Común», «corriente», «ordinario», «cotidiano», son las traducciones que se suelen dar para el *ordinary* de *ordinary language*. Aunque voy a usar esos términos indistintamente, creo que «común» es el que mejor traduce el concepto inglés, por dos motivos: *a*) porque, como también opina Muguerza, permite ver mejor el entronque de la *ordinary language philosophy* con la «defensa del sentido común» de Moore, aunque tal entronque no sea más que un dato en la gestación de la filosofía analítica (cf. la Introducción de J. MUGUERZA a G. E. MOORE, *Defensa del sentido común*, Madrid, Taurus, 1972, p. 25, n.); *b*) porque pone de

en sostener que el lenguaje de la vida cotidiana, con las palabras usadas en su significado ordinario, basta para la filosofía, y que ésta no necesita términos técnicos o modificaciones en el significado de los términos comunes. No puedo aceptar en absoluto tal opinión, a la que soy contrario: *a*) porque no es sincera, *b*) porque permite excusar la ignorancia de la matemática, de la física y de la neurología en aquellos que han tenido sólo una educación clásica...»[36] Y sigue una serie de razones, cuyo común denominador es la poca seriedad profesional: la invitación a hacer filosofía en términos vulgares es degradar la actividad filosófica e impedir su desarrollo («el nuevo Wittgenstein —son también palabras de Russell— parece haber dejado de pensar en serio y haber inventado una doctrina destinada a hacer innecesaria la actividad filosófica»). Pero hay que decir que Russell no «llega a entender» del todo el programa de los analíticos. La reivindicación del lenguaje común es una propuesta metodológica, un punto de partida para el análisis del lenguaje. En el uso común de las palabras se pretende encontrar el criterio de funcionalidad del lenguaje en general, en la medida en que ese uso contrasta con otros menos corrientes o compartidos. Nada tiene que ver tal designio con la idea de traducir la filosofía a un lenguaje más fácil e inteligible; todo lo contrario, el análisis del lenguaje común y, por contraste, de sus usos no comunes, se propone como la única forma válida de filosofar.

La confusión deriva de la tendencia, hoy ya no tan generalizada, a incluir bajo el nombre de una misma «escuela» a pensadores tan dispares como Moore, Wittgenstein, Ryle y Austin. Algo justifica, desde luego, el que a todos se les llame «analíticos», puesto que todos ellos preconizan una cierta forma de análisis como punto de partida. Y Moore es, sin lugar a dudas, el pionero de una filosofía basada en el lenguaje o en el sentido *común*

---

relieve lo que el lenguaje corriente u ordinario tiene de general o habitual, de compartido, algo que, como veremos más adelante, se constituye en uno de sus criterios de validez.

36. Bertrand RUSSELL, *Ritratti a memoria,* Milán, 1958, p. 207.

(que, en la acepción que le da, viene a ser lo mismo). Es real —afirmaba— todo lo que el sentido común supone real. Para Moore, la transposición de una tesis filosófica (*esse est percipi* o «el tiempo es irreal») al contexto del habla cotidiana muestra su «insensatez»: ¿cómo va a ser irreal el tiempo, si hablamos del «ahora», del «ayer» y del «mañana»? Hay una serie de evidencias, de verdades de «sentido común» que todos damos por supuestas, y la filosofía que las contradice tiene que ser un disparate. La única forma de destruir los problemas filosóficos (y, en especial, los planteados por el idealismo posthegeliano [37]) es tomar como modelo el uso corriente, habitual, común, de esos vocablos tan propicios para la especulación desenfrenada del filósofo. Moore no se limitó a analizar el lenguaje, entre otras cosas porque —caricaturiza Keynes— era «incapaz de distinguir las proposiciones de las mesas» cuando daba rienda suelta a su pensamiento.[38] El lenguaje interesa a Moore en tanto refleja «una idea, un concepto o una proposición», «y hay que decir —confiesa él mismo, llegado el momento del balance— que yo [Moore] usaba *proposición* en un sentido en que ninguna expresión verbal podría ser entendida como tal».[39] Lo «sen-

37. El objetivo común de los analíticos es deshacer los tuertos de una cierta filosofía (metafísica) que se recrea en potenciar un uso «desviado» (*misuse*) del lenguaje común. A propósito de los «analíticos», conviene aclarar un asunto. Acabo de decir hace un momento que es equivocado incluirlos a todos ellos en una misma «escuela», y, sin embargo, en diversas ocasiones les adjudico a todos sin discriminación la etiqueta de «analíticos». Quede bien claro que cuando así lo hago es para poner de relieve algún punto (verbigracia, el objetivo de destruir la «metafísica») en el que todos ellos coinciden y respecto al cual comparten criterios muy parecidos.

38. La paráfrasis es un tanto injusta. Cuenta Keynes exactamente que Moore «sufrió un día una pesadilla en la que le era imposible distinguir las proposiciones de las mesas», es decir, para él los conceptos abstractos tenían la misma realidad y solidez que el mobiliario, analizaba el lenguaje olvidando que era lenguaje. Cf. J. KEYNES, *Two Memoirs*, Londres, 1949, p. 94.

39. «A Reply to my critics», en D. A. SCHILPP, ed., *The Philosophy of G. E. Moore*, Nueva York, 1942, p. 661. Cf. J. MUGUERZA, Introducción a G. E. MOORE, *Defensa del sentido común*, pp. 9-35.

sato» es siempre cierto, pues de ordinario no plantea problema ninguno. La filosofía ha de buscar un lenguaje *meticuloso, correcto*, a través del cual se haga transparente la sensatez y la evidencia.

Frente a Moore, Wittgenstein y sus más inmediatos seguidores sí entienden la filosofía única y exclusivamente como análisis del lenguaje, y el análisis se les aparece como constatación y descripción de los usos o «juegos» lingüísticos. Dicho análisis sólo puede llevarse a cabo con el lenguaje común, el cotidiano, porque *a*) es el *único* lenguaje, en cierto modo los incluye a todos o, por lo menos, está en la base de otros usos lingüísticos menos comunes;[40] y porque *b*) es el lenguaje que conocemos, cuya técnica dominamos (del mismo modo que Moore se confesaba más capacitado para defender el sentido común que cualquier otra sofisticación filosófica). Pero el lenguaje común tiene un inconveniente que parece inutilizarlo

40. «Cuando hablo sobre el lenguaje (palabras, sentencias, etc.), debo hablar el lenguaje de todos los días. ¿Es dicho lenguaje demasiado rígido y material para lo que quiero decir? *En tal caso ¿cómo construir otro?*» (*PhU*, 120). Wittgenstein está excluyendo un metalenguaje más perfecto que el lenguaje común (es decir, la pretensión del *Tractatus* de llegar a elaborar un lenguaje totalmente *lógico*); y excluye también un tipo de lenguaje que no tenga cabida dentro de los supuestos del lenguaje común. Sobre ese punto, cf. el último capítulo del presente libro. Austin, por su parte, habla de unos «usos parásitos» del lenguaje, subsidiarios de otro más amplio; así, los usos metafórico, poético, jocoso, tienen sentido en tanto existe paralelamente un uso normal con el que contrastan. Aquí habría que discutir hasta qué punto los usos anormales derivan siempre de un uso normal, y si a veces no ocurre lo contrario: hay conceptos que se popularizan rápidamente y, sin embargo, proceden de «áreas lingüísticas» (para emplear el concepto de Austin) muy específicas y nada «comunes». Por otra parte, nuestro lenguaje está repleto de metáforas y modismos lexicalizados que es muy difícil considerar ya como «parásitos» (pensemos en expresiones por el estilo de «Dios me libre», «buenos días [nos dé Dios]», originariamente con valor religioso, pero actualmente integradas en contextos que han hecho variar su primer sentido). Sea como sea, el concepto «lenguaje común» tiene una extensión muy poco clara, como no es claro tampoco el «desvío». A ello me refiero unas páginas más abajo.

para todo lo que no sea la comunicación trivial de la vida diaria: es impreciso y ambiguo. Sin embargo, se descubre aquí un rasgo que, además de marcar una clara continuidad entre los dos Wittgenstein, constituye uno de los aciertos de la revolución analítica: la delimitación de dos ámbitos que exigen una metodología, lenguaje y criterios distintos: el de la ciencia positiva y el de cuanto no lo es.[41] El rigor científico contrasta con la ambigüedad de otros asuntos que llenan la experiencia diaria del hombre, asuntos que sólo pueden abordarse intuitivamente, con la apreciación tosca avalada por el sentido común o con apreciaciones más cuidadas, más selectas, más profundas, dadas por una «deformación» literaria o filosófica. Si la visión filosófica no merece la aprobación de los «filósofos del lenguaje común», no es porque dé rienda suelta a una especulación disparatada, sino porque cultiva la inadecuada pretensión de hablar de la realidad *tal como es*, de decir sobre el mundo la palabra definitiva. Crítica ésta muy propia de una sociedad como la inglesa del siglo XX, avanzada y relativamente uniforme, pobre en fantasías y muy apegada a una serie de *understatements* y creencias compartidas y tácitas, de la Monarquía a la constitución no escrita. Claro que Wittgenstein no es inglés, pero no en vano ha sido Inglaterra el ámbito más receptivo a su pensamiento. El neopositivismo, sin proponérselo explícitamente, puso de manifiesto la inutilidad de la búsqueda de un lenguaje universal y perfecto, así como la inoperatividad de un método tan rígido como el principio de verificación empírica, pues por tal sistema la casi totalidad de nuestro lenguaje quedaba fuera de juego. Moore, por su parte, proponía un tipo de

41. Con la diferencia de que en el *Tractatus* se rechaza todo lenguaje que no se acomode a los principios y métodos de la ciencia, mientras en las *Investigaciones* se acepta el lenguaje común como lenguaje distinto del científico, y se toman sus criterios y presupuestos como punto de partida del análisis filosófico. Lo que me interesa señalar es la persistencia en esa diferenciación de lenguaje o de ámbitos, que se observa en toda la obra de Wittgenstein.

filosofía no contradictoria con el sentido común reflejado en el lenguaje cotidiano: el resultado fue por demás aburrido y trivial, puesto que había que limitarse a hablar de mesas y sillas, de la realidad de que tengo dos manos o de que me estoy tomando un café. No, el lenguaje común no sirve tampoco para filosofar, ni eso era lo que trataban de inculcar sus propugnadores. Pero sí se propusieron enarbolarlo como paradigma, como criterio para condenar ciertos usos absurdos del lenguaje. A la postre, hay dos puntos esenciales en la filosofía del lenguaje común: *a*) la renuncia a un tipo de lenguaje al que sólo puede aspirar la ciencia; *b*) la crítica de una filosofía que considera estrecho para sus fines el uso cotidiano del lenguaje y que no puede arrogarse calidad científica. Si el primer punto ha sido plenamente aceptado, el segundo adolece de notables deficiencias que ya tendré ocasión de considerar más despacio.

En el concepto de «lenguaje común» —que es lo que ahora pretendo aclarar— se interfieren dos ideas que ya Gilbert Ryle trató de diferenciar:[42] la de *uso común* de una palabra, y la de uso del *lenguaje común*. Nota Ryle que esta última noción es la más problemática, puesto que no hay una frontera estricta entre «común» y «no común», referidos ambos calificativos al lenguaje en general: suele contraponerse «lenguaje común» a «lenguaje especializado», «esotérico», «técnico», «poético», etc., pero de un modo teórico muy discutible en la práctica. En cambio, es más fácil comparar el uso común de una palabra o expresión con su uso no común o atípico. Y a ello se

42. En «El lenguaje común», recogido en V. C. CHAPELL, ed., *El lenguaje común*, Tecnos, 1971, pp. 39-56. Ryle es el analítico al que mejor cuadra el calificativo de «filósofo del lenguaje común», pues en sus escritos se ha dedicado sistemáticamente a rebatir el uso de ciertas categorías filosóficas apoyándose en la tesis de que corrientemente usamos los mismos conceptos de otra manera. Además, él mismo confiesa que por «lenguaje común» debe entenderse la voluntad del filósofo de hacer filosofía sin tecnicismos, pues así es mucho más fácil refutarle; cf. Bryan MAGEE, ed., *Modern British Philosophy*, Londres, C. Turling & Co. Ltd., 1971, p. 111.

ha dedicado en general el análisis filosófico: a distinguir el uso corriente y el uso filosófico de determinadas palabras o expresiones tales como «tiempo», «objeto», «realidad», «el mismo», etc. De hecho, la idea de un «lenguaje común» es una extensión de la de «uso común», y aunque en la práctica sea problemática la diferenciación de unos «lenguajes» como atípicos, es corriente usar conceptos como «lenguaje religioso», «lenguaje literario», «lenguaje político», en los cuales ciertos términos de uso no común (y ciertos usos no comunes de términos comunes) predominan y dan origen a una jerga especial que caracteriza al lenguaje en cuestión. Propongo, pues, conservar el concepto de «lenguaje común», aunque no se pueda dar de él una definición satisfactoria, mayormente porque como principio metodológico va a sernos de gran utilidad a la hora de concretar los elementos pragmáticos del lenguaje y distinguir unas «pragmáticas» de otras. Concretamente, en los capítulos III, IV y V he procurado averiguar qué contextos, qué situaciones —qué pragmática— presuponen determinados usos lingüísticos, y en qué medida tales usos pueden dar lugar a la delimitación de un «lenguaje» o «discurso» no del todo «común».

Mi investigación ha tomado como objeto los lenguajes «ético», «religioso» y «filosófico». No pocos otros se ofrecían a la exploración, y, sobre todos, el lenguaje literario (o, mejor aun, el lenguaje poético) invitaba particularmente a una consideración desde la perspectiva de la pragmática.[43] Pues la teoría austiniana de los tres tipos de acto lingüístico proporciona una base excelente para encuadrar al discurso literario. Efectivamente, parece irse perfilando una tendencia en tal sentido, que pone de relieve el carácter peculiar y propio de la comunicación literaria, donde, desde la producción del texto hasta su recepción, se entremezclan una serie de factores y elementos que

43. De hecho, el pensamiento de Wittgenstein ha sido aplicado no ya a la estética, sino concretamente a la crítica literaria moderna. De ello es aceptable ejemplo el libro de John CASEY, *The Language of Cristicism,* Londres, Methuen, 1966.

configuran una historia y unas reglas específicas.[44] El texto literario no respeta ni necesita respetar los presupuestos más elementales de la comunicación pura y simple. Los actos lingüísticos que lo constituyen son, en definitiva, ficticios, imitaciones de otros actos considerados comúnmente como más «reales».[45] De ahí que el contexto literario pierdan su valor original para convertirse en actos distintos, de diverso tipo, obedientes a otros criterios. Al carecer, en principio, de un oyente específico (o crearlo *ad hoc*), el autor literario —como también le ocurre al filósofo— debe someterse a la difícil prueba de ser aceptado o rechazado por un auditorio universal.[46] Con la diferencia de que al filósofo le preocupa más que al literato conseguir la aceptación y adhesión a un núcleo ideológico o de pensamiento. Imposible seguir ahora las abundantes implicaciones del tema. Pero no creo dudosa la pertinencia de atender a la disparidad de *pragmáticas* entre el lenguaje literario y el lenguaje corriente (o, en particular, como ya apunté, entre el lenguaje de un autor determinado y el lenguaje estándar de su época). Por razones de gusto y «profesión», me he limtiado a desbrozar otros campos: sin embargo, no se me oculta el espléndi-

44. Cf. Teun A. van DIJK, *Some Aspects of Text Grammars*, La Haya, Mouton, 1972, y, en forma más accesible, Wolfgang DRESSLER, *Einführung in die Textlinguistik*, Tubinga, Niemeyer, 1973, pp. 92-111, donde tras exponerse los puntos teóricos más relevantes para una pragmática textual se pasa a considerar el papel interdisciplinario de la *Textlinguistik*, una de cuyas aplicaciones es, desde luego, la crítica literaria. Al corregir pruebas, veo recién publicada una obra colectiva, Teun A. van DIJK, ed., *Pragmatics of Language and Literature*, Amsterdam-Oxford, North Holland Publishing Co., 1976, cuya amplia bibliografía me exime de mencionar aquí otras aportaciones convergentes.

45. Cf. Barbara H. SMITH, «Poetry as Fiction», en R. COHEN, ed., *New Directions in Literary History*, Londres, Routledge, 1974, pp. 165-187, y el extenso estudio de Bennison GRAY, *The Phenomenon of Literature*, La Haya, Mouton, 1975.

46. Sobre el «auditorio universal», cf. la n. 25 del último capítulo; para la creación de un «lector *ad hoc*», *vid.* G. PRINCE, *Introduction à l'étude du narrataire*, en «Poétique», núm. 14 (1974), pp. 178-196, y R. BOURNEUF-R. OUELLET, *La novela*, trad. y complementos de E. SULLÀ, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 89-95.

do terreno que el lenguaje literario brinda a una indagación similar a la que intento para los lenguajes ético, religioso y filosófico.

6. *EL LENGUAJE «CORRECTO»*

Siempre que se menciona a los filósofos del «lenguaje común» («corriente», «ordinario»), se citan unas cuantas sentencias (en el sentido jurídico del término) que se aducen como prueba fehaciente del conservadurismo de su pensamiento. Así: «Todas las proposiciones del lenguaje cotidiano están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico» (*T*, 55563);[47] hay que ocuparse del «análisis de las proposiciones *tal como son* (pues sería extraño que la sociedad humana hubiese hablado hasta ahora sin decir nada bien dicho)» (*PhB*, página 52); «el lenguaje ordinario está totalmente en orden» (*BB*, p. 28); «la filosofía no puede inmiscuirse en el uso real del lenguaje» (*PhU*, 124). Más interesante es aun este

47. Sorprende a primera vista este aforismo del *Tractatus* donde se afirma al mismo tiempo que «el lenguaje disfraza el pensamiento». En la opinión de Max Black, tales contradicciones son «síntomas del intento de querer satisfacer demandas incompatibles» (*Linguaggio e filosofia*, Milán-Roma, 1953, pp. 180 ss.). Más acertada creo la opinión de E. Anscombe: «Es un error suponer que el aforismo "el lenguaje corriente está bien" es una expresión sólo del último Wittgenstein. El punto de vista del *Tractatus* lo desarrolla dialécticamente en el siguiente pasaje de las *Investigaciones*: "Por una parte es cierto que toda sentencia de nuestro lenguaje 'está bien como está'. Es decir, que no estamos *luchando* por un ideal: como si las sentencias imprecisas de nuestro lenguaje corriente no hubieran adquirido aún un sentido irreprochable, y tuviéramos que construir aún un lenguaje perfecto. Por otra parte, parece claro que donde haya sentido debe haber perfecto orden y, por lo tanto, que la sentencia más imprecisa debe estar perfectamente en orden." Es decir, las sentencias de nuestro lenguaje corriente no dejan de ser portadoras de un sentido, del mismo modo que nuestros números romanos no dejan de expresar los números» (*An Introduction to Wittgenstein's «Tractatus»*, Londres, Hutchinson & Co., 1967, pp. 91-92).

párrafo tomado de los apuntes de Waismann:[48] «Ahora creo que, esencialmente, no poseemos más que un solo lenguaje, que es el lenguaje corriente. No es preciso inventar un nuevo idioma o construir una simbólica, puesto que el lenguaje corriente *es* ya *el* lenguaje, a reserva de liberarlo de las confusiones que lleva adheridas. Nuestro lenguaje está perfectamente bien si hay acuerdo en lo que se quiere simbolizar. Los demás lenguajes distintos del corriente son también valederos, mientras nos muestren qué es lo común entre ellos. Para determinados fines, v.gr., para la representación de las relaciones en las inferencias, es muy útil una simbólica artificial...»

Corrobora esta última cita lo que antes decíamos: la reivindicación del lenguaje común tiene dos objetivos críticos muy claros: *a*) rechazar la idea de un lenguaje formal perfecto, a no ser que se aplique a un ámbito científico muy concreto; *b*) mostrar que la metafísica, en general, ha consistido en la especulación sobre ciertos usos no comunes, y en consecuencia «incorrectos» de determinados conceptos.

No es difícil apreciar, pues, que en la mente de los analíticos «común» o «corriente» aparece ligado a «correcto», y que lo «anormal», lo «no común», ha de ser «incorrecto». ¿Cuál es, entonces, el criterio de la «corrección» lingüística y cómo se compagina semejante idea, tan patente en la obra de Wittgenstein, con otras de su misma cosecha, como la de «juego de lenguaje», «forma de vida», etc., que parecen implicar la posibilidad de hacer con el lenguaje lo que apetezca? La corrección del lenguaje común tiene dos criterios básicos: *a*) el hecho de que es «común», es decir, su «común aceptación»: lo que es aceptado por todos ha de estar bien (la misma tesis empuña Moore en su «defensa del sentido común»); *b*) su funcionalidad: el lenguaje común cumple su función primordial, la comunicación; luego, a esos efectos, es un lenguaje correcto. Una tesis deriva de la otra: la corrección radica en que hay acuerdo, unidad de uso, lo que

48. *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 41.

quiere decir que el uso es «efectivo». Ahora bien, la «funcionalidad», el «servir para» algo, requiere siempre un complemento, que se constituye en criterio de la misma; y, así, aunque la función no sea la «normal», ello no impide que sea una función válida, porque lo que determina la validez es que se «use para algo», como quiera que sea. Desde luego, entra ya aquí un juicio de valor que los analíticos, cobijados en el modelo del lenguaje común, no quieren arriesgar. Pienso que subordinar la corrección a la funcionalidad es una idea feliz que la filosofía analítica no ha sabido aprovechar del todo por un prejuicio antimetafísico de base. Antes que nada, es preciso establecer unos criterios de funcionalidad, teniendo en cuenta que no es lo mismo funcionalidad que uso. El uso es susceptible de comprobación empírica, estadística, clara; la funcionalidad, no, sobre todo si se predica de un instrumento tan complejo como es el lenguaje (que ni siquiera se somete a la simple definición de «instrumento»). Los analíticos propugnan el *look and see*, ver cómo se usa el lenguaje y cuáles son los significados deducibles de tales usos. Pero las posibilidades del análisis no deberían agotarse en ese primer paso. No basta saber que un lenguaje se usa, ni cómo se usa: hay que ver si funciona, para qué sirve. No tener en cuenta las máximas del sentido común —la «gramática profunda» del lenguaje común— es decir insensateces; pero las insensateces se profieren y funcionan en contextos y situaciones especiales, donde dicen algo que no es precisamente una insensatez porque llenan un objetivo específico. Y, al contrario, una palabra o un tipo de discurso comúnmente aceptado puede ser que de hecho «no funcione», aunque se use. El lenguaje religioso ha sido protagonista de tal fenómeno: todo el movimiento de secularización producido recientemente iba encaminado a corregir un «mal funcionamiento» que convertía al lenguaje religioso «usual» en un lenguaje absurdo y sin sentido. En muchas ocasiones, la filosofía analítica no ha acertado a diferenciar entre «lenguaje común» y «sentido común» (es decir, ha visto aquél como un reflejo de éste), pero el «len-

guaje común» tiene también su *carica metafísica* —lo advertía no recuerdo qué comentarista italiano—, y aceptamos el «sentido común» sólo mientras la existencia no nos plantee ningún problema que aquél es incapaz de resolver, o simplemente nos ofrezca otras alternativas, quizá menos sensatas, pero sin duda más excitantes.

«Basta el acuerdo» para que el lenguaje sea correcto: parejo acuerdo, implícito casi siempre, habrá de hacerse explícito cuando los usos lingüísticos no sean del todo «normales». El análisis filosófico del lenguaje no tiene por qué poseer una función meramente terapéutica, porque eso —ha notado certeramente Waismann [49]— sería sustituir el alimento por la purga. El análisis lingüístico ha de proponerse descubrir la «funcionalidad» de los distintos usos del lenguaje, los acuerdos, la «comunidad» de base que hay en ellos y que se constituye en su único fundamento. Como antes he indicado, algo de eso es lo que me propongo en el presente trabajo.

49. *How I see Philosophy*, ed. R. HANÉ, Londres - Nueva York, 1968, p. 172.

I. La pragmática del significado

1. *EL ACTO LINGÜÍSTICO*

Sin prejuzgar ahora la utilidad y eficacia de tantas otras opiniones —desde tantas otras perspectivas— sobre cuál sea el aspecto central o la unidad básica del fenómeno del lenguaje, comparto con John R. Searle la tesis de que la *comunicación* lingüística consiste primordialmente en el desarrollo de una actividad, se realiza en la forma de una serie de *actos lingüísticos*: «La unidad de la comunicación lingüística no es, como se ha tendido a suponer, el símbolo, la palabra o la sentencia (ni siquiera la marca del símbolo, la palabra o la sentencia); antes bien es la *producción* de la señal en la realización del acto lingüístico lo que constituye la unidad básica de la comunicación lingüística.» [1] Así, el estudio del lenguaje desde el punto de vista del acto lingüístico coloca en primer plano al sujeto hablante y considera asunto de la máxima importancia la relación *pragmática* entre el individuo que habla y el lenguaje que usa. Es más, tal relación determina la interpretación semántica, o, por lo menos, ésta no puede realizarse independientemente de aquélla. La pregunta «¿qué significa *p*?» se sustituye o complementa con otra: «¿qué quiere decir X con *p*?»; donde la consideración abstracta de unos signos y lo significado por ellos da paso a la reflexión sobre un contexto mucho más amplio y complejo, en el que cuentan como factores esenciales la situación, el estado de ánimo, las intenciones, propósitos, supuestos, creencias... del hablante. Para citar de nuevo a Searle —quien por haber desarrollado de

1. J. R. SEARLE, «What Is a Speech Act?» en J. R. SEARLE, ed., *The Philosophy of Language,* Oxford University Press, 1971, p. 39.

modo más sistemático el concepto de *speech act* me brinda un excelente punto de arranque—, «una teoría del lenguaje es parte de una teoría de la acción, por el mero hecho de que hablar es comportarse de acuerdo con ciertas reglas». La actividad lingüística, la pragmática, es un aspecto que la semántica debe integrar: «No hay, pues, dos tipos de estudio semántico irreductibles: el estudio del significado de las sentencias y el estudio de la realización de los actos de lenguaje; porque del mismo modo que la noción del significado de una sentencia supone que la emisión literal *(literal utterance)* de la misma con un significado determinado y en un determinado contexto sea la realización de un determinado acto lingüístico, así también la noción de acto lingüístico supone que haya una sentencia posible (o unas sentencias posibles), cuya locución en un determinado contexto constituya, en virtud de su significado (o de sus significados), la realización de ese acto lingüístico».[2] El significado en abstracto es la condición de posibilidad del acto, pero carece de entidad propia. Defiende Searle —y me adhiero a su postura— que el estudio del significado lingüístico que se realiza con una determinada frase requiere —además del conocimiento de lo que cada palabra o cada signo o la frase en su conjunto significan en teoría— el conocimiento de las modulaciones qúe tales significados pueden adoptar en distintas situaciones. «Llueve», por ejemplo, puede ser la simple constatación de un hecho, la forma de expresar una contrariedad («ahora llueve; no podemos salir»), de formular una prohibición («no salgas, que está lloviendo») o de dar un consejo («coge el paraguas»). Todo depende del tono de voz, quién sea el que lo diga y a quién se esté dirigiendo el hablante.

Pero antes de afrontar directamente las teorías desarrolladas en torno a los *speech acts*, conviene repasar el pensamiento y la trayectoria de Wittgenstein, desde el

2. John R. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Londres-Nueva York, Cambridge University Press, 1970, pp. 17-18.

Tractatus a las *Philosophische Untersuchungen*, obvio precedente del tema que aquí desarrollo.

No podemos acusar al *Tractatus* de haber propagado una teoría del significado afincada en la llamada «falacia descriptiva», si bien la idea que reflejan afirmaciones como «El nombre significa el objeto; el objeto es su significado» (*T*, 3203) y «Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece» (*T*, 4024) favorecen esa interpretación mantenida y desarrollada por el positivismo lógico. Pero es en las *Philosophische Untersuchungen* y en toda la obra que las sigue donde Wittgenstein se constituye clara y decididamente en pionero de una visión dinámica del lenguaje y del significado lingüístico.[3] En efecto, desde el primer aforismo de las

3. El concepto de «significado» presente en el *Tractatus* no resulta tan simple como dio a entender el Círculo de Viena, obsesionado por la posibilidad de verificación de las sentencias. E. Anscombe, en mi opinión, es quien mejor ha explicado los matices que el concepto de «significado» toma en el *Tractatus*, comparándolo con los de «sentido» y «referencia» de Frege: (según Wittgenstein), «los nombres no tienen sentido, sino únicamente referencia, y las proposiciones no tienen referencia, sino sentido; y la proposición, para tener sentido, debe ser verdadera o falsa» (*An Introduction...*, p. 17). Sin duda, Wittgenstein vacila acerca de la conexión que ha de haber entre verificación y significado; así, en el aforismo antes citado (*T*, 4024), tras afirmar que «para entender una proposión hay que saber cómo se verifica», añade: «pero es posible entenderla sin saber si es verdadera. Cualquiera que comprenda sus partes constituyentes es capaz de entenderla». Y Moore, en sus *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, escribe: «Hacia el comienzo de (I) [refiere a la primera conferencia de W.] formuló el famoso enunciado "El sentido de una proposición es el modo en que se verifica", mas en (III) señaló que ello quería decir solamente "Se puede determinar el significado de una proposición investigando cómo se verifica", llegando a afirmar: Esto es necesariamente una regla práctica, puesto que "verificación" significa cosas distintas, y porque en algunos casos no tiene sentido preguntar "¿Cómo se verifica eso?"...» (G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, p. 308, con algún retoque en la traducción). Con lo cual sólo quiero apuntar que el *Tractatus* está ya abierto a la concepción del significado que luego Wittgenstein defiende y, desde luego, a una interpretación muy amplia del principio de verificación.

Investigaciones filosóficas, donde se critican las ideas de san Agustín sobre el aprendizaje lingüístico, Wittgenstein se dedica a destruir la convicción de que lenguaje y realidad son dos fenómenos paralelos que deben corresponderse biunívocamente, de que cada palabra o frase es la imagen *(Bild)* o representación de un objeto o hecho real, de forma que el modo primero o básico de aprender a hablar se daría a través de definiciones ostensivas: «esto es una "mesa"», «aquello es "el sol"», etc. El método ostensivo, objeta Wittgenstein, no enseña nada si no va precedido de un *training* adecuado, de un aprendizaje que indica cómo debe entenderse la enseñanza ostensiva (cf. *PhU*, 6). Dicho de otra forma, para entender una definición ostensiva debo saber ya a qué aspecto de la realidad estoy apuntando. Las frases del tipo «esta mesa es marrón» o «esta mesa es redonda» son incomprensibles para el niño que ignora aún la función de los colores o de las dimensiones dentro del lenguaje.

2. *LOS «JUEGOS DE LENGUAJE»*

«Al conjunto consistente en el lenguaje y las acciones que lo acompañan lo llamaré también el "juego de lenguaje"» (*PhU*, 7). En el juego encuentra Wittgenstein una metáfora muy a propósito para representar el acto lingüístico, y no sólo porque el juego se realiza siempre conforme a unas reglas, sino por una razón —como ha visto muy bien Dallas M. High [4]— más importante que la anterior: porque para jugar hace falta saber hacerlo, estar impuesto en la técnica, porque no basta conocer las reglas

4. *Language, Persons, and Belief*, Oxford University Press, 1967, pp. 82-84: «El concepto de juego, que presupone el de "jugar", está más íntimamente asociado con los términos "ser capaz de" y "acción" en tanto parte de "nuestra historia natural [humana]" o "forma de vida", que con la enumeración de unas reglas... El lenguaje, pues, se concibe mejor como una actividad de varias personas —actuar entre sí, entenderse y no entenderse unos a otros—, que como un conjunto de reglas.»

del juego para ser competente en él. Se puede incluso aprender a jugar sin aprender explícitamente las reglas del juego en cuestión. Al mismo propósito, observa Wittgenstein: «las palabras "éste es el rey" [en el juego del ajedrez] son una definición si se sabe ya "qué es una pieza del juego". Esto es, si se han jugado ya otros juegos o si se ha visto "y entendido" jugar a los demás, *o algo por el estilo.* Es más, sólo en tales condiciones se podrá preguntar con cierto sentido en el curso del aprendizaje del juego: "¿Cómo se llama esto?", es decir, tal pieza del juego» (*PhU*, 31). El jugar presupone unas reglas, pero en sí mismo es más un *knowing how*, que un *knowing that* (para usar la terminología de Ryle), la práctica predomina sobre la teoría. De igual modo, saber hablar es saber usar la palabra adecuada en su momento, convertir el lenguaje en una «forma de vida».[5] En los ejemplos de juegos lingüísticos que se encuentran en las *Investigaciones* se ve claramente cómo la necesidad de dominar la técnica se impone sobre la de seguir las reglas; es más, para Wittgenstein, «seguir una regla» es aceptar unos usos, unas instituciones y costumbres, en suma, una práctica.[6]

Si esto es así, si «el habla es parte de una actividad o forma de vida» (*PhU*, 23), el significado no vendrá dado únicamente por el lenguaje *stricto sensu*, sino también por toda esa actividad que lo acompaña. ¿Cuál es, si no, se pregunta Wittgenstein, el método empleado para interpretar un lenguaje desconocido, más que la observación paciente del comportamiento humano? Así se em-

5. Dedico el capítulo III a estudiar este concepto tan importante como escasamente desarrollado en la obra de Wittgenstein.

6. La imagen del «juego» aplicada al lenguaje no es original de Wittgenstein: Saussure, por ejemplo, la usó también al comparar el ajedrez (juego asimismo muy utilizado, en el sentido metafórico, por Wittgenstein) con el sistema de la lengua. Pero para Saussure la idea de «juego» significa sólo que existen unas normas que determinan los valores relativos y los movimientos de las piezas (del ajedrez o del lenguaje). Wittgenstein, en cambio, insiste en la idea de «jugar»: realizar una actividad que está ciertamente determinada por normas, pero es a su vez creadora de normas nuevas. El lenguaje es, así, un juego dentro del que caben infinidad de juegos distintos.

pieza por distinguir un ruego de una pregunta o de una exclamación de dolor, y se acaba descifrando todos los actos de que es capaz un lenguaje. «La conducta común de la humanidad es el sistema de referencia por el que interpretamos un lenguaje desconocido» (*Ph*U, 206).[7] Esa conducta común, el hecho de que se dé una cierta consecuencia entre el decir y el hacer posibilita la comunicación. «Si los leones hablaran, no los entenderíamos» (*PhU*, 223), porque no comparten esa conducta común, ese sistema de referencia que hace posible la comprensión de cualquier lenguaje humano. El uso del lenguaje es una actividad específica del hombre e implica una forma peculiar de comportamiento. Wittgenstein corta por lo sano las discusiones sobre la diferencia o analogía entre el lenguaje de los hombres y el de los animales. Cualquier explicación es vana, porque estamos ante algo obvio: «Se dice a veces que los animales no hablan porque carecen de capacidad mental. Y ello significa: "no hablan porque no piensan". Pero todo es más sencillo: simplemente, no hablan. O, para decirlo mejor, no usan el lenguaje, excepto en sus formas más primitivas. Ordenar, preguntar, relatar, charlar son tan inherentes a nuestra historia natural como andar, comer, beber o jugar» (*PhU*, 25).[8]

7. Josep Ll. BLASCO, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 125, se refiere acertadamente a esa «conducta común» como a «elemento prelingüístico» y «*a priori* del lenguaje», una especie de trascendental que hace posible la producción lingüística.

8. Idea que Wittgenstein toma de MAUTHNER, *Beitrage zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart, 1901, I, p. 15: «Debemos contar el lenguaje entre el número de las demás actividades del hombre, tales como el andar o el respirar.» Los actos lingüísticos constituyen la forma de comunicarse peculiar del hombre: el animal no es capaz de ello. Recuérdese que también Herder defendía la idea, en términos muy similares: «el hombre es un ser formado para el lenguaje», y si se pudiera hacer visible de una vez la trama de lo que se denomina naturaleza humana, ésta sería por completo una trama para el lenguaje» (J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, en E. HEINTEL, ed., *Herder's Sprachphilosophie*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1960, p. 43). De esa conexión intrínseca entre la naturaleza humana y

3. *LA PRAGMÁTICA DEL SIGNIFICADO: EL SIGNIFICADO COMO USO*

El análisis del lenguaje desde la noción básica de «acto lingüístico» lleva necesariamente a la destrucción de la concepción estática del significado predominante en la semántica tradicional. Sin ánimo de teorizar ni de ofrecer una visión completa y coherente del lenguaje, Wittgenstein expresa, a su modo intuitivo pero eficaz y sugerente, la idea que ha de regir esa nueva concepción del significado: «Para una *amplia* clase de casos —si no para todos— en los que empleamos la palabra "significado", podemos definirla así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (*PhU*, 43). El conocido lema *don't ask for the meaning, ask for the use* representa cierta subordinación de la semántica a la pragmática, la negación de que el significado sea sólo una idea contenida en la forma lingüística, independiente de las circunstancias en que aparece.

De nuevo hay que remitir al *Tractatus* para encontrar los precedentes de pareja concepción funcionalista del significado. La imperfección del lenguaje corriente es vista allí como consecuencia de que un mismo signo pueda tener diversos usos (diversos significados, corresponder a «símbolos» distintos).[9] La sintaxis lógica se ocupa en

---

el uso del lenguaje se deduce la «diferencia cualitativa» (como la llama Jakobson) entre el lenguaje humano y el lenguaje animal. El capítulo III dejará más claro este punto.

9. «En el lenguaje corriente ocurre muy a menudo que la misma palabra designe de modo y manera diferentes porque pertenezca a diferentes símbolos —o que dos palabras que designan de modo y manera diferentes se usen aparentemente del mismo modo en la proposición. Así, la palabra "es" se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de la existencia; "existir", como un verbo intransitivo, lo mismo que "ir"; "idéntico", como adjetivo; hablamos de *algo*, pero también de que algo sucede.» (En la proposición «Verde es verde» —donde la primera palabra es un nombre propio y la última un adjetivo—, estas palabras no sólo tienen diferente significado, sino son también *diferentes símbolos*); «Para reconocer el símbolo en el signo hay que observar cómo se usa con sentido»; «en filosofía la

corregir tal imperfección, pues en sus reglas no entran los significados entendidos ya como la referencia concreta de los signos (referencia que siempre es arbitraria). La sintaxis lógica expresa («muestra») las leyes necesarias e inevitables de cada signo en su relación «lógica» con los demás signos del lenguaje. El signo, para el lógico, es una función proposicional que, fuera del acto concreto del hablar, no significa nada, no denota. Dicho de otra forma, los signos no son primariamente «nombres», sino que el nombrar es una función que ciertos signos suelen desempeñar en el contexto proposicional.[10] El problema del signo o de la palabra como «nombre» se le plantea sólo al lingüista (o al filósofo) «que considera las palabras como elementos de muchos enunciados reales y posibles, y las considera tanto en el *hablar* concreto como en la *lengua*».[11] Adán, en el paraíso, inmediatamente después de ser creado, cumple el encargo de Yahvé de poner nombres a los animales, y parece como si de este modo empezara a servirse del lenguaje (*Génesis*, II, 19-20). Pero, sin lugar a dudas, el «nombrar» supone ya un dominio de la lengua y sus funciones. «Sólo el que sabe qué hacer con él [con el nombre], puede preguntar con sentido por el nombre de algo» (*Phu*, 31). Cuando el niño pregunta «¿qué es esto?», ante algo que desconoce, no se contenta con la respuesta simple («es un magnetofón», por ejemplo), sino que necesita averiguar para qué sirve, porque de lo contrario la palabra no le «dice» nada, no sabe usarla. En el lenguaje infantil las definiciones son siempre funcionales: «esto es para...» o «esto es

---

pregunta "¿con qué fin usamos propiamente tal palabra, tal proposición?" lleva siempre a resultados valiosos» (*T*, 3323, 3326, 6211). La obsesión de traducir el lenguaje natural a un lenguaje lógico-formal, obsesión que pervade el *Tractatus*, representa el intento de solucionar esas ambigüedades, que pueden clarificarse atendiendo a la pragmática del lenguaje. Wittgenstein, en su primera etapa, ve el problema, pero no da con la solución correcta.

10. «Los signos simples empleados en las proposiciones se llaman nombres» (*T*, 3202).

11. E. Coseriu, «El plural de los nombres propios», *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos, 1962, p. 262.

cuando...». El niño sólo sabe explicar el significado de una palabra situándola en un contexto, en una situación concreta, sirviéndose de ejemplos.

La única relación entre el nombre y la cosa es —afirma Wittgenstein— la que da «el uso total del nombre», el cual tiene tantos tipos de relaciones con la realidad, como usos pueden distinguirse (*BB*, p. 173). Así, la frase «Moisés no existió» puede adquirir distintos sentidos, según se adscriba a Moisés una u otra descripción («el hombre que sacó a los israelitas del desierto», «el hombre recogido del Nilo por la hija del faraón», etc.), o bien la palabra «cubo» puede evocar una diversidad de imágenes cuyas aplicaciones dan al término un significado distinto en cada caso; y es la aplicación lo que determina el significado, no la imagen mental (*PhU*, 79, 87, 140). Averiguar el significado haciendo caso omiso del contexto es una empresa arriesgada, pues cada palabra posee una «familia de significados» irreducible a uno de ellos. Los varios ejemplos en que aparece un mismo término pueden darnos una idea de lo que esa palabra significa pero no nos permiten asignarle un solo significado, porque no lo tiene. ¿Cómo se aprende el significado de una palabra?, se pregunta Wittgenstein; y responde: a partir de una serie de ejemplos, por medio de unos cuantos «juegos lingüísticos», y esos ejemplos y «juegos» son la única explicación del significado (*PhU*, 77).

4. *EL FANTASMA «PROPOSICIONAL»*

La teoría denominacionista hace crisis en manos del atomismo lógico, que trata de aplicarla no a los signos simples, sino a esas raras entidades, difícilmente detectables en la práctica, que son las *proposiciones elementales*. El «nombre» se entiende, de acuerdo con el *Tractatus*, como una «función proposicional»: «sólo tiene sentido la proposición; sólo en el contexto de la proposición el nombre tiene significado» (*T*, 33). La concepción fun-

cional y dinámica del significado, que parecía germinar en ciertos aforismos del *Tractatus*, aborta allí mismo porque se interpone en su desarrollo el fantasma de las proposiciones: «la proposición más simple, la proposición elemental, afirma la existencia de un hecho atómico» (*T*, 421). Un hecho, un fenómeno, un dato sensorial, un pensamiento... El atomismo lógico no llega a un acuerdo sobre cómo determinar el referente concreto de la proposición elemental, pero, evidentemente, la idea de que ese referente ha de darse implica «una teoría fenoménica, que hace imposible la estipulación de reglas intersubjetivas para el uso de los *nombres propios*, de normas para controlar el uso significativo de "esto" y "aquello"».[12] Desde ahí se explica perfectamente el misticismo en que desemboca el *Tractatus*; porque ¿cómo puedo llegar a la seguridad de que lo dicho por mí se entiende tal y como yo lo pienso? Si la realidad y el lenguaje pueden descomponerse en unos elementos simples y primarios que están ahí inamovibles, con un sentido único, rígido y definitivo, sólo dos pensamientos idénticos podrían entenderse entre sí. La comunicación es un enigma.[13]

Contra el «fantasma proposicional», ese aborto del *Tractatus*, que amenaza con la instauración de un reino

12. A. GARGANI, *Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein*, Florencia, Felipe Le Monnier, 1966, p. 181.

13. Que, de hecho, es lo que Wittgenstein, a modo de prevención, anticipa ya en el prólogo del *Tractatus*: «Quizás este libro sólo puedan comprenderlo aquellos que por sí mismos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan.» Tullio de Mauro comenta esa afirmación como consecuencia inevitable de la concepción del lenguaje y de la realidad desarrollada en la obra de Wittgenstein: «Sólo una coincidencia empírica y racionalmente no demostrable, sólo una mística comunión espiritual, garantiza que el significado de una frase sea comprendido por una persona distinta de la que la ha pronunciado» (T. de MAURO, *Introduzione a la semantica*, Bari, Laterza, 1971, pp. 100-101). Por otra parte, y como el propio Wittgenstein reconoce, la tesis del solipsismo lingüístico encierra una verdad obvia, tan obvia que no hay que hacerse problema de ella, porque ya la damos por supuesta inconscientemente al usar el lenguaje (es, dirá Wittgenstein después, una «proposición gramatical»).

de los significados equivalente al mundo de las ideas platónico, arremete Wittgenstein empuñando la imagen del «juego de lenguaje», que luego encontrará un desarrollo más sistemático en las diversas formas de la teoría de los actos lingüísticos.[14] El signo o el nombre pueden seguirse entendiendo como función proposicional, siempre que se dé a la «proposición» un sentido más amplio que el de constituir «lo significado por la sentencia o por la frase», es decir, siempre que se vea la proposición como necesariamente incluida en el marco de un acto lingüístico.[15] El lenguaje no queda atomizado en unos moldes significativos fijos, pues el significado primario se transforma al contacto con los numerosos factores que acompañan y contribuyen al proceso del habla. El uso del lenguaje no es un uso teórico, sino el uso destinado a cumplir la función comunicativa. Del mismo modo que mover una pieza de ajedrez no significa nada si no se está jugando, así una palabra o un nombre carecen de poder comunicativo si no aparecen en el contexto de un determinado «acto lingüístico». «Agua», en abstracto, no cumple función ninguna, pero dicha en una determinada situación puede significar cosas tan diversas como «tengo sed», «está llo-

14. La interpretación denominacionalista del lenguaje tiene un sólido soporte en la historia de la filosofía, desde Platón y Aristóteles hasta el empirismo inglés. Wittgenstein critica explícitamente el pasaje del *Teeteto* (201*d*-202*b*) en que Sócrates da «nombres» a ciertos elementos primarios que pueden ser nombrados pero no definidos, nombres que son la condición de posibilidad de la definición y la descripción (cf. *PhU*, 46). Aristóteles define el nombre como la unidad mínima de significado (*De interpretatione*, 16*a* 19-21) y la condición primaria de la significación lingüística. Hobbes y Locke, con matices distintos, entienden la lengua como designación de ideas o imágenes mentales. No voy a entrar ahora en los detalles de una concepción del lenguaje ya plenamente superada tanto por parte de la filosofía como de la lingüística (baste citar, a modo de ejemplo, a Saussure, Hjemslev, Martinet). Simplemente pretendo evocar los precedentes de una teoría semántica que ha encontrado en el concepto de acto lingüístico la mejor refutación.

15. Cf. John R. SEARLE, *Speech Acts*, donde dedica un extenso capítulo a la «referencia» entendida como «acto lingüístico» (pp. 72-96).

viendo», «ahí está el mar», etc. Todo depende —insistamos— de quién lo diga, a quién lo diga, cuándo lo diga.

Con la teoría del uso, Wittgenstein destruye por la base uno de los pilares del *Tractatus*, niega toda entidad a las proposiciones: «un error nos hace creer que la proposición hace algo peculiar» (*PhU*, 93), que tenemos un intermediario entre el signo y los hechos. Eso es tan inútil como tratar de definir el lenguaje; no hay una «*forma general de las proposiciones* y del lenguaje», porque ambas denominaciones abarcan una serie de fenómenos que no tienen nada en común, sino que «se *relacionan* entre sí de distintas maneras, y es esa relación la que nos permite llamarlos a todos "lenguaje"» (*PhU*, 65). Según el *Tractatus*, la proposición tiene una forma lógica que coincide con la forma de la realidad figurada en el lenguaje.[16] Para el Wittgenstein posterior ni el lenguaje ni la proposición pueden definirse: hay entre todos los fenómenos que componen el lenguaje un cierto parecido (como lo hay entre todos los juegos), pero más importantes que los aspectos comunes son las «diferencias» que hacen de cada acto del habla un acto único.[17]

16. «La proposición es una figura de la realidad»; «la proposición muestra cómo son las cosas, si es verdadera»; «la forma general de las proposiciones es: "tal y tal es lo que acaece" [*Es verhält sich so and so*]» (*T*, 401, 4022, 45).

17. La refutación de las proposiciones está expresada claramente en las «Conferencias de 1930-1933» dadas a conocer por Moore y antes citadas. Allí se dice: «En diversos lugares mantuvo [Wittgenstein] muchísimas opiniones sobre las "proposiciones" como posibles respuestas a la pregunta "¿qué es una proposición?", pregunta que, según dijo, no comprendemos claramente. Mas hacia el final de (III) había llegado definitivamente a la conclusión de que "lo que llamamos 'proposición' es algo más o menos arbitrario", añadiendo que "por tanto la lógica desempeña un papel distinto del que suponíamos Russell, Frege y yo" [Wittgenstein].» Más adelante nota Moore cómo en la opinión de Wittgenstein toda circunstancia que de uno u otro modo se relacione con el lenguaje es también lenguaje o proposición: en «un unicornio se parece a esto», señalando el cuadro de un unicornio, el cuadro puede considerarse parte de la proposición misma (*ibid.*, pp. 303-305). Añade asimismo que Wittgenstein rectifica la idea de que la verificación determina el sig-

Con todo ello Wittgenstein da una autonomía al lenguaje con respecto a la realidad y «disuelve» los problemas planteados por las teorías del significado «referencialistas». Si los nombres no son más que fichas para distintos juegos y carecen de un referente fijo y determinado (pues incluso los nombres propios, que parecen tenerlo, remiten, según el contexto, a imágenes muy dispares del mismo individuo),[18] si las proposiciones dejan de existir como tales y lo que queda es la diversidad de juegos que componen la actividad lingüística, las distinciones entre connotación y denotación, sentido y referencia, se nos muestran insuficientes: conviene matizar mucho más qué es el sentido, qué es la connotación, cuáles son los elementos que concurren en su formación, cómo, por qué y de qué manera el sentido cualifica al referente.

Las diferentes versiones del triángulo de Ogden y Richards son todas ellas insatisfactorias en la medida en que preservan el tercer reino, llámenle «sentido» (Frege), «intensión» (Carnap), «concepto» (Saussure), «connotación» (Mill) o «contenido» (Hjemslev), por citar sólo unas pocas posibilidades.[19] Preservan ese reino como algo

---

nificado de una proposición (*ibid.*, pp. 308-309). También en las *Philosophische Bemerkungen* se expresa la misma opinión sobre las proposiciones: «Podemos decir, el sentido de una proposición es su puesto (o [podemos decir] de una palabra: *its meaning is its purpose*)» [en inglés en el original], *PhB*, 15. Y en el *Tractatus*, donde ya hemos visto que vacila entre dos concepciones divergentes del significado, señala: «La aplicación del signo muestra lo que no está expresado en él. La aplicación declara lo que el signo esconde» (*T*, 3262).

18. «La elección del nombre depende del contexto, del número de distinciones que deben hacerse en una situación particular y de muchos otros factores que tienen poco que ver con la estructura semántica de un lenguaje *per se*; así, la intención del que habla, el tipo de persona a quien se dirige o la especial circunstancia social pueden afectar fácilmente la elección del nombre» (Eric H. LENNEBERG, «Language and Cognition», en D. D. STEINBERG y L. A. JAKOBOVITS, ed., *Semantics*, Londres, Cambridge University Press, 1974, p. 544).

19. Umberto ECO, *Segno*, Milán, Enciclopedia filosófica ISEDI, 1973, p. 26, da la lista más completa que conozco de las variantes que ha recibido el célebre triángulo, cuya primera ver-

previamente determinable y no tienen en cuenta que las palabras son instrumentos para distintos fines, fines que les dan un significado concreto y los identifican con una realidad o referente. En el estudio del significado no podemos ignorar al hablante y lo que se propone al hablar. Conviene tener muy presentes los dos sentidos que tan bien expresa el verbo inglés *to mean*: «significar» e «intentar» o «*querer* decir».

5. *LOS ELEMENTOS PRAGMÁTICOS DEL ACTO LINGÜÍSTICO*

La comprensión del acto lingüístico —decíamos— supone una competencia comunicativa —pragmática—, un saber mucho más extenso que el encerrado en el ámbito del lenguaje propiamente dicho. El hablante que intenta comunicar una idea ha de saber cómo transmitir su intención, ha de estar en posesión de los sobrentendidos, costumbres, usos que le indican la mejor manera de hacerse comprender. El oyente, por su parte, ha de ser capaz de aprehender la intención de quien habla, de captar aquello que el hablante, sometiéndose a las convenciones pertinentes, «quiere decirle» realmente. La intención y la convención son, así, dos factores básicos a tener en cuenta en el estudio del proceso de producción y comprensión del habla, dos factores complementarios e

---

sión se remonta a los estoicos. Así lo ha notado también A. LÓPEZ EIRE, *Semántica, estilística y la estoa*, «Estudios clásicos», núm. 64, pp. 297-317, donde cita el siguiente fragmento de la colección de Von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1905-1924 (reimpr. Stuttgart, 1964): «Los estoicos señalan tres elementos entre sí ligados, el "significado", el "significante" y el "objeto"; de ellos, el "significante" es la voz, por ejemplo, "Dion"; el "significado" es el propio asunto por ella significado y que nosotros percibimos al someterse a nuestra facultad intelectiva, pero que los bárbaros no captan por más que oigan la voz; y el "objeto" es el referente que está fuera, como si dijéramos "Dion en persona".»

interdependientes, cuya relación dialéctica expresa el carácter subjetivo y objetivo a la vez del fenómeno lingüístico.

a) *La intención*

Tan importante se considera el factor intencional en el estudio del significado, que ha habido quien ha visto en él el determinante más digno de atención. Me refiero a H. P. Grice, quien en un artículo célebre, «Meaning», define el «significado ocasional» o «significado no natural de una expresión (x)» (opuesto, según es obvio, al «significado natural» o comúnmente aceptado) como la intención del hablante *(H)* de producir con *x* un determinado efecto *(E)* en el oyente *(O)*, haciendo que *O* reconozca la intención de *H*.[20] Tal definición tiene el interés de haber puesto de manifiesto la importancia de la intención del hablante, amén del reconocimiento de tal intención, para que haya realmente acto comunicativo. Pero no llega a explicar con claridad qué conexión debe darse entre significado e intención, o, en la terminología introducida por el propio Grice, entre «significado natural» y «significado no natural» de una determinada expresión. Pues el reconocimiento de la intención por parte del oyente no podrá producirse si esa intención no se transmite de acuerdo con unas normas, dentro de un orden previamente establecido.[21] La intención, puramente sub-

20. P. H. GRICE, «Meaning», T. M. OLSHEWSKY, ed., *Problems in the Philosophy of Language,* Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, pp. 251-259.

21. Varios autores han puesto objeciones al artículo de P. H. Grice: así, P. F. STRAWSON, «Intention and Convention in Speech Acts», *Readings in the Philosophy of Language,* pp. 599-614; Paul ZIFF, «On P. H. Grice's Account of Meaning», *ibid.,* pp. 444-450; John R. SEARLE, *Speech Acts,* pp. 42-50. Cf. también el artículo ulterior del propio GRICE, «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning», en J. R. SEARLE, ed., *The Philosophy of Language,* Oxford University Press, 1971, donde ofrece una segunda versión, harto más complicada, de la definición anterior de «sig-

jetiva, se hace entonces objetiva o, mejor, intersubjetiva, apta para ser comprendida por otro «sujeto».[22] La distinción entre «significado natural» y «significado no natural» puede equipararse así, a la que se da entre «lenguaje común» y «lenguaje extraordinario»: todo depende del número de individuos capaces de compartirlo, del grado en que pueda aplicársele la propiedad «común».

Aunque se deba reconocer, pues, la relevancia del elemento intencional, si se le da la prioridad que parece darle Grice, hasta el extremo de que el significado «natural» queda anulado, se corre el peligro de caer en el ex-

---

nificado no natural». De todas las críticas aludidas, la que me parece más convincente es la de Searle, quien señala el fallo de prescindir de las reglas y convenciones que necesariamente han de determinar el significado. Para ilustrar el punto usa el siguiente ejemplo: supongamos que un soldado estadounidense, capturado por los fascistas italianos en la Segunda Guerra Mundial, quiere dar a entender que es un soldado alemán, para que le dejen libre. El problema es que no sabe suficiente alemán, y se le ocurre recitar ante los italianos un verso de un poema que conoce: *Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?*, confiando en que la ignorancia del alemán por parte de los italianos les hará tragar el anzuelo. Así, en términos de Grice, el soldado americano intenta producir un efecto, que le crean soldado alemán, haciendo que los italianos reconozcan que es eso lo que él intenta decirles. ¿Se sigue de ahí —comenta Searle— que la frase *Kennst du das Land...* significa «Soy un soldado alemán»? En absoluto. Porque lo que «queremos decir es función de lo que de hecho decimos», el uso es una función del significado. Lo contrario llevaría a la aceptación de los lenguajes privados.

22. La *objetividad* no es otra cosa que la *intersubjetividad* o la *subjetividad* compartida. Esa es una de las grandes lecciones de la filosofía kantiana, como bien recuerda Javier Muguerza, quien a su vez aplica el esquema de Kant al medio del lenguaje: «Lo que en nuestra experiencia particular era *privado* se hace precisamente *público* a través del lenguaje. Y esta publicidad sería la garantía de la objetividad de nuestras experiencias, que sólo en la medida que expresadas en un lenguaje podrían ser compartidas —y sometidas a crítica y contraste— por los restantes sujetos de experiencias. En este sentido —aunque, a mi entender, sólo en este sentido— se justifica plenamente el aserto de Wittgenstein: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (ésto es, los límites de la objetividad de mis experiencias)"» (*Ética, Lógica y Metafísica*, «Aporía», 9 [1967], p. 10). La dialéctica entre objetividad y subjetividad en el lenguaje fue

tremo opuesto al que se ha venido criticando hasta ahora y que por ser el «otro extremo» se hace merecedor de parejas críticas: dar a los significados no una entidad objetiva, sino subjetiva, y, en cuanto tal, difícilmente transferible. Por ese camino se llega inevitablemente a la conclusión de que la comunicación perfecta es inalcanzable, porque «sólo yo sé lo que "quiero decir" cuando hablo», «mis experiencias íntimas nunca serán totalmente transmisibles», etc., etc. El antimentalismo lingüístico del que participan los filósofos analíticos contemporáneos no se propone refutar tal hipótesis porque es obvia, de sentido común. Más bien la ignora en tanto pseudoproblema que trasciende las pretensiones y límites del lenguaje corriente. En efecto, éste es básicamente un medio de comunicación y en la medida en que sirve a tal fin se considera «lenguaje». Lo que ocurra en las mentes de los interlocutores, si no se manifiesta exteriormente de uno u otro modo, carece de importancia para la determinación del significado. Un presupuesto ineludible de la actividad lingüística es la credibilidad en el valor de uso del lenguaje; la verdad de expresiones como «estoy seguro de tal cosa», «entiendo tal otra», «me duele la cabeza», no se mide por la existencia real de procesos tales como el «estar cierto», el «entender» o el «sentir dolor», procesos obviamente inverificables por los demás, sino por el comportamiento que las acompaña y se sigue de ellas. «No preguntéis —dice Wittgenstein— qué ocurre dentro de nosotros cuando estamos seguros de..., sino cómo se manifiesta "la certeza de que algo es así" en la acción humana» (*PhU*, 225). O, todavía: «procurad no concebir el entender como un "proceso mental", porque *esa* es la expresión que os confunde. Preguntáos más bien: ¿en qué casos, en qué circunstancias decimos "ahora sigo", es decir, cuándo se me ha ocurrido la fórmula? Entender no es un proceso mental en el mismo sentido en que lo son otros procesos (incluidos los mentales) característicos del

---

ampliamente sustentada y desarrollada por Humboldt. (Cf. José María VALVERDE, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1955, pp. 34-36 y 51-53).

entender» (*PhU*, 154). Como observa Lyons, «no tenemos pruebas directas de la comprensión de las sentencias, sino de su *no comprensión*, cuando algo "marcha mal" en el proceso de la comunicación».[23] El entender, el estar cierto de algo, no son actividades mentales que acompañan a las expresiones, como no lo es el significar: «El significado no es un acompañamiento mental de la expresión. Así, las frases "creo que con esto quiero decir algo" o "estoy seguro de que quiero decir algo con esto", que se oyen tan a menudo en los debates filosóficos para justificar el uso de una expresión, no constituyen para nosotros justificación alguna» (*BB*, p. 65). Quizá sea aquí donde la idea del «juego de lenguaje» tenga mejor aplicación, porque en el lenguaje de las sensaciones o de los procesos mentales lo que realmente cuenta es el «jugar», participar en el juego sin transgredir las reglas. Así lo nota también Pitcher: «Lo que desempeña un papel en los juegos lingüísticos sobre el dolor es el comportamiento de dolor... y el comportamiento de alivio del dolor..., en pocas palabras, las circunstancias externas en que se usa la palabra "dolor".»[24]

Lo que realmente nos interesa aquí de las muy asendereadas concepciones de Wittgenstein sobre la realidad de los procesos mentales es la idea de que sólo contamos con el lenguaje y su contexto para expresar y comunicar nuestra experiencia interior y conocer la de los demás.[25] Que, por tanto, la intención, ese factor que afirmamos básico en el proceso comunicativo y en la caracterización de los actos lingüísticos, debe poder ser expresada con claridad. De la importancia de ese requisito da cuenta de nuevo Searle, quien lo constituye en un principio inelu-

23. John LYONS, *Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press, 1969, p. 411.

24. George PITCHER, *The Philosophy of Wittgenstein*, New Jersey, Prentice Hall, 1964, pp. 298-299.

25. «Pero si dices "¿Cómo voy a saber lo que quiere decir, si no veo más que los signos que me da?", te contesto: "¿Cómo va a saber *él* lo que quiere decir, si tampoco tiene otra cosa más que los signos?"» (*PhU*, 584).

dible para la realización del acto de lenguaje: el principio de la expresabilidad, que se enuncia así: «todo lo que se puede querer decir, puede ser dicho» *(whatever can be meant can be said)*; [26] el lenguaje cuenta —debe contar— con los recursos necesarios para decir todo lo que se quiera.[27]

26. *Speech Acts*, pp. 19-21: «Este principio se puede expresar diciendo que para cualquier significado X y cualquier hablante S, siempre que S quiera decir (trate de dar a entender, desee comunicar mediante una locución, etc.) X, es posible que exista una expresión E, tal, que E sea la expresión exacta o la formulación de X.» El principio puede considerarse una versión del que se enuncia en el Prólogo del *Tractatus*: «lo que puede ser dicho, puede ser dicho con claridad», con la fundamental sustitución de *said* por *meant*, en la primera parte, y con la consideración del factor intencional que el cambio de verbo conlleva. Otras formas del mismo principio las dan: A. Tarski, con el «principio de la universalidad», según el cual los lenguajes naturales pueden expresar todo aquello de lo que se puede hablar con sentido, y G. Frege con el llamado «principio de la efabilidad» que dice: «el pensamiento aprehendido por un ser humano por primera vez puede ser expresado de forma que pueda entenderlo cualquier hombre para quien el pensamiento es enteramente nuevo» (G. FREGE, *Compound thoughts*, «Mind», 72 (1963), pp. 1-17; A. TARSKI, *Logic, Semantics and Metamathematics*, Londres, Oxford University Press, 1956, p. 164. Cf. también Jerrold J. KATZ, *Semantic Theory*, Nueva York, Harper & Row, 1972, pp. 18-24).

27. Lo que no significa que siempre se pueda o interese decirlo todo. Valga aducir, al propósito, la siguiente cita de Jacques Bouveresse: «...aun cuando el hablante tiene a su disposición un cierto número de procedimientos lingüísticos convencionales que le permitirían hacer totalmente explícito el tipo de acto ilocucionario que desea, debemos considerar que uno de los factores esenciales de la comunicación es no sólo el hecho de que no siempre necesita echar mano de dicha posibilidad, sino tambien que su intención ilocucionaria puede no presentársele con absoluta claridad en aquel momento: que la reacción del interlocutor puede proporcionarle la determinación exacta de su intención; que hasta se puede buscar una cierta "vaguedad ilocucionaria", la cual, incluso, puede venir impuesta por las convenciones sociales, etc.» (En Herman PARRET, ed., *Discussing Language*, La Haya-París, Mouton, 1970, p. 390.)

b) *la convención*
(locuciones, ilocuciones y perlocuciones)

La importancia de la intención del hablante en el análisis del acto lingüístico ha sido reconocida por todos los apegados a una concepción empírico-conductista del proceso del lenguaje. Ya en las tesis de Praga se afirmaba que la intención del sujeto que habla «es la explicación más fácil y natural»[28] de la comunicación lingüística; pese a lo cual, el funcionalismo de la lengua no se explicaría de no existir un sistema previamente fijado y establecido. No basta la intención para que se realice eficazmente el acto lingüístico, pues para comunicar una intención hay que someterse a ciertas convenciones. Pero antes de atacar este tema, me permito hacer un breve *excursus* para exponer la teoría austiniana de los «realizativos».[29] hoy ya ampliamente aceptada y reconocida por los filósofos del lenguaje y por los lingüistas más avanzados,[30] pues resulta especialmente apropiada para explicar la presencia del elemento convencional en el lenguaje. Por otro lado, una parva exposición del concepto de «realizativo», así como de la distinción entre los tres aspectos del acto lingüístico (locución, ilocución y perlocución), resultaba obligada en la elaboración del presente libro.

El objetivo primario de la «teoría de los realizativos» fue destruir la convicción, firmemente arraigada en el

28. *Les thèses de 1929,* en «Le Cercle de Prague», núm. 3 (1969), p. 23.

29. Traduzco *performatives por* «realizativos», aunque también se ha extendido y se usa el puro calco «performativos», que no me parece del todo mal, pues, por lo menos, deja bien clara la procedencia austiniana del término.

30. Basten como muestra del interés de los «analíticos» por la obra de Austin, las compilaciones de ensayos de K. T. FANN, *Symposium on J. L. Austin,* Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1969, y de Isaiah BERLIN, *Essays on J. L. Austin,* Oxford, Clarendon Press, 1973. Especial mención merece también el estudio de Mats FURBERG, *Saying and Meaning. A main theme in J. L. Austin's philosophy,* Oxford, Blackwell, 1971. En cuanto a la atención de los lingüistas por las teorías austinianas, cf. la n. 33.

pensamiento filosófico heredero del atomismo lógico, de que la función propia y básica de los enunciados lingüísticos es la descripción o constatación de un hecho empíricamente verificable o falseable. Contra esa «falacia» (la «falacia descriptiva»), que impedía un análisis completo y satisfactorio del lenguaje. Austin propone la división de los enunciados *(utterances)* en dos tipos distintos: *a*) los *descriptivos*, que realizan una función descriptiva o «constatativa», se limitan a describir o hacer constar un hecho; *b*) los *realizativos*, mediante los cuales en y por el lenguaje se realiza un cierto tipo de acción. Así,

a) «La puerta está abierta» es la simple descripción de un hecho;
b) «Yo te bautizo» es la realización del acto de bautizar.

La tarea de definir las características que distinguen a cada uno de ambos tipos de enunciados es más compleja de lo que parece a primera vista. Los argumentos que Austin va desarrollando con tal fin no contribuyen a marcar unos límites claros entre «descriptivos» y «realizativos», sino todo lo contrario: estos últimos —los «realizativos»— van apareciendo como una clase cada vez más amplia, que acaba por engullir a la de los «descriptivos», pues, en definitiva, también «describir» es realizar una acción lingüística.

Con esta primera clasificación, como sea, Austin ha introducido la teoría de que hablar es siempre un *hacer*, realizar una acción. De que no deben considerarse el enunciado, la frase o la oración por sí mismos, antes bien hay que analizar el acto concreto y total de *pronunciar* un enunciado y decir algo con él, atendiendo a todas las circunstancias que concurren en el decir. El acto lingüístico de «decir algo» es susceptible, según Austin, de ser analizado y descompuesto en tres «actos» o aspectos distintos y diferenciables:

1. El *acto locucionario*:[31] es el simple acto de decir algo, sin más matizaciones; es decir, el acto de pronunciar una frase gramaticalmente correcta y con sentido.

2. El *acto ilocucionario*, determinado por el *modo en que se usa* la locución. Realizar un acto locucionario es siempre y al mismo tiempo realizar un acto ilocucionario, puesto que la locución puede usarse para diversos fines, bien sea para «preguntar», para «dar una orden», para «hacer constar un hecho», para «hacer una advertencia», etc., etc. Dicho de otra forma, la locución (o el acto locucionario) posee siempre una determinada *fuerza* ilocucionaria: la fuerza de una pregunta, de una orden, etc.;

3. El *acto perlocucionario*, constituido por las consecuencias que pueden derivarse del acto de decir algo. Así, unas palabras pueden «convencer», «obligar», «persuadir», «disuadir»... a los demás a hacer algo, a cambiar de opinión, etc. No siempre la locución produce tales efectos pero, cuando el hablante se los propone explícitamente, puede decirse que realiza un «acto perlocucionario».[32]

31. Traduzco *locutionary, illocutionary* y *perlocutionary* con los anglicismos «locucionario», «ilocucionario» y «perlocucionario», pues ésa es la forma comúnmente aceptada por quienes en nuestra lengua han escrito sobre Austin o se han interesado por su obra, aunque sin duda es mucho más correcta la versión «locutivo», «inlocutivo» y «perlocutivo» que da Víctor SÁNCHEZ DE ZAVALA, *Indagaciones praxiológicas*, pp. 189-190.

32. El acto locucionario, «el acto de decir algo», a su vez, tiene tres aspectos diferenciales: *a*) el acto «fonético» o articulación de ciertos sonidos; *b*) el acto «fático» o articulación de ciertos sonidos pertenecientes a un vocabulario y conformes a una determinada gramática; *c*) el acto «rético» o realización del acto «fático» con un «sentido» y una «referencia» más o menos claros. Pero el «significado» («sentido» y «referencia») en la locución es aún impreciso: hace falta determinar qué acto ilocucionario —o perlocucionario— se realiza con ella para dar exacta cuenta de «lo que se dice» con la locución. La compleja división que da Austin de los *speech acts* fuerza a preguntarse por la necesidad de usar un término tan ambiguo como «acto» para caracterizar los distintos aspectos abstractos de algo que se realiza de una vez. A mi modo de ver, sólo hay una explicación: interesa el enunciado en el acto de ser dicho (es decir, la «ilocución»),

Veamos con unos ejemplos la clasificación de Austin. La locución «siéntate», que de por sí tiene ya un cierto significado, dicha en una situación concreta puede tomar la «fuerza» de un ruego o de una orden, y producir, en consecuencia, efectos distintos:

1. Le dijo a su amigo «siéntate» *(locución)*.
2. Le rogó a su amigo que se sentara, diciéndole «siéntate» *(ilocución)*.
3. Al decir «siéntate», convenció a su amigo de que se quedara (*perlocución*).

Y la misma locución dicha en otra circunstancia:

4. Le dijo al niño «siéntate» *(locución)*.
5. Le ordenó al niño que se sentara, diciéndole «siéntate» *(ilocución)*.
6. Dijo «siéntate» e hizo que el niño se estuviera quieto (*perlocución*).

En el primer grupo de ejemplos, la locución «siéntate» (imaginemos la situación en que se dice) equivale a un «quédate», «no te vayas», es un ruego o una invitación. En el segundo grupo, el «siéntate» dicho a un niño que no se está quieto o que está estorbando equivale a una reprimenda o incluso a un castigo.[33]

---

con lo cual se quiere poner de manifiesto la importancia del hablante y, sobre todo, de su comportamiento, de la actividad que ha de desplegar para que lo que trata de comunicar logre su objetivo.

33. Un buen número de lingüistas han tratado de recoger y aplicar las teorías de Austin a la gramática generativa. Tal vez la muestra más representativa de tales intentos sea el escrito de John Robert Ross «On Declarative Sentences» (en R. A. Jacobs y P. S. Rosenbaum, eds., *Readings in English Transformational Grammar*, Waltham, Mass., Ginn & Co., 1970, pp. 222-277), donde se propone un modelo de «análisis realizativo» para las oraciones declarativas, formulado en el principio siguiente: «todas las oraciones declarativas que aparezcan en contextos donde puedan aparecer pronombres en primera persona derivan de estructuras profundas que contienen una y sólo una cláusula realizativa cuyo

verbo principal es un verbo de decir». De acuerdo con dicha regla, el ejemplo

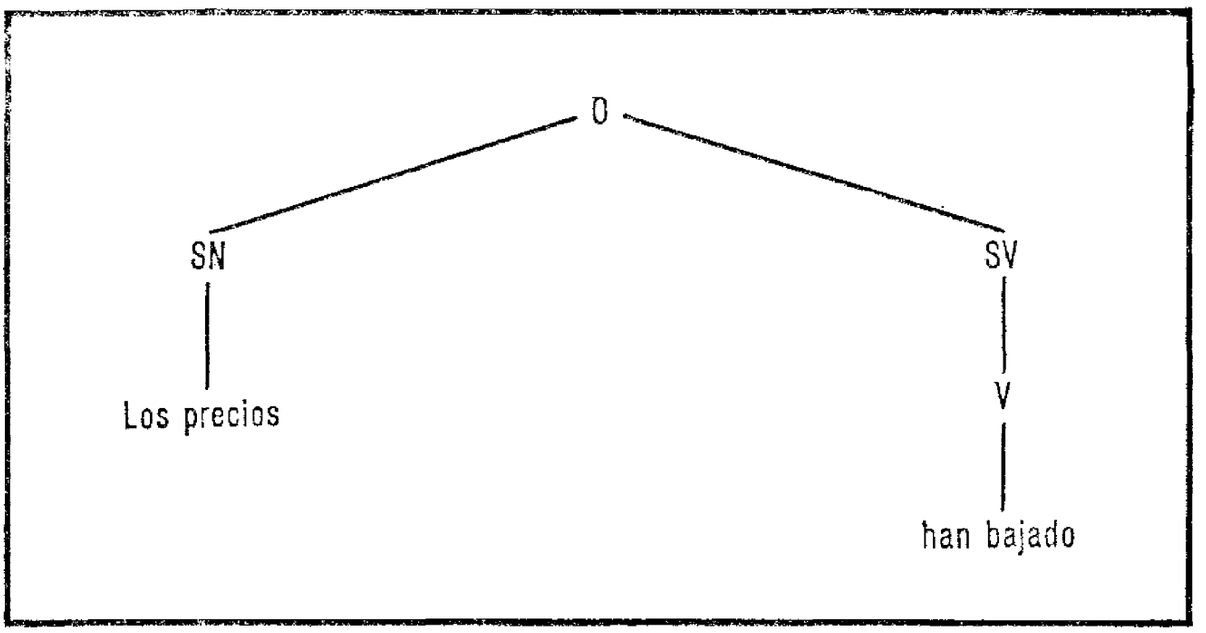
(1) Los precios han bajado

tiene la estructura profunda

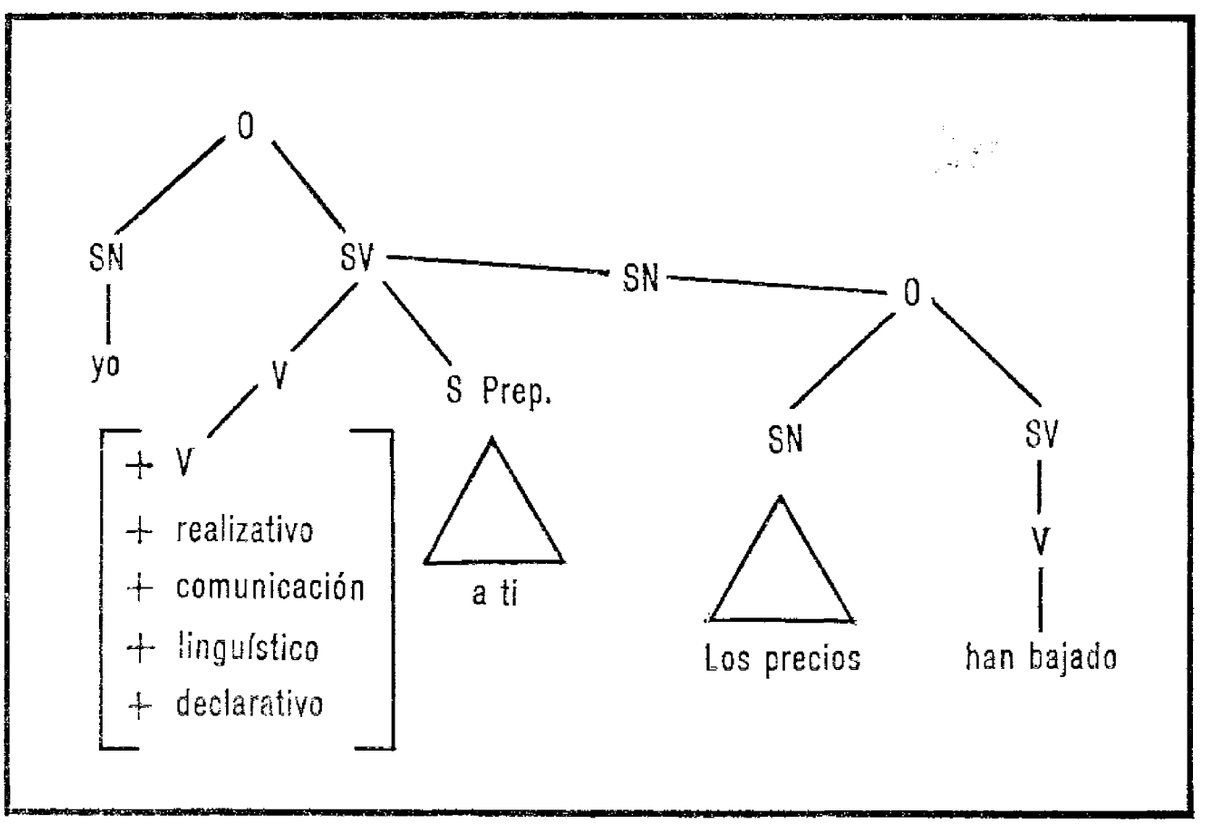
(2) Te digo que los precios han bajado.

Es decir, (1) y (2) reflejan las estructuras siguientes:

(1)



(2)



Pero, cuando uno escarba un poco más en la clasificación de Austin, surgen no pocos problemas, que han hecho correr ya ríos de tinta. El más difícil de resolver, puesto que ha de enfrentarse con un concepto tan complejo como es el de «significado», es el que plantea la distinción entre «significado» de la locución y «fuerza» ilocucionaria. Austin dice entender el «significado» como el par «sentido-referencia» de Frege. Tal «significado» es en cierto modo previo a la «fuerza», sin la cual no hay acto lingüístico. Pero, entonces ¿qué es el significado? Si el «siéntate» de (1) tiene una referencia concreta (el amigo) y un sentido (el sentarse) ¿qué falta por añadir? Falta, dirá Austin, la «ocasión», sin la cual no se entiende, no se sabe «qué quiere decir» la locución «siéntate»: «la ocasión de una expresión tiene una gran importancia, y

---

Ross aduce una serie de argumentos de naturaleza *sintáctica* para justificar la derivación de toda oración declarativa de una estructura profunda cuya cláusula principal sea el «Yo te digo» (*I say to you*). La validez de tales argumentos es más que dudosa, como ha expuesto con precisión y detalle Bruce Fraser en un par de artículos (*Reply to «On Declarative sentences»*, Indiana-Bloomington, 1971, y *An Examination of the Performative Analysis*, Indiana-Bloomington, 1974) donde muestra: *a*) que el principio básico del análisis realizativo propuesto por Ross deja de cumplirse en una serie no despreciable de casos; *b*) que el paradigma «Yo te digo» sólo explica una parte de los elementos sintácticos de las oraciones. Y concluye que el «análisis realizativo» desborda los límites de una «gramática generativa» y entra de lleno en lo que debería concebirse como una «semántica generativa». Hacia esta última se mueve ya un grupo de lingüistas que se resiste a aceptar las bases chomskyanas de los *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. George y Robin Lakoff y Ch. J. Fillmore, entre otros, han aportado una serie de pruebas de naturaleza semántico-pragmática en favor del análisis realizativo de las oraciones (Charles J. FILLMORE, «Verbs of Judging: An Exercise in Semantic Description», en J. FILLMORE y D. T. LANGENDOEN, eds., *Studies in Linguistic semantics*, Nueva York, 1971, pp. 273-289; George LAKOFF, «Presupposition and relative well-formedness», en D. D. STEINBERG y L. A. JAKOBOVITS, eds., *Semantics*, Cambridge University Press, 1971, pp. 329-340; George LAKOFF, «Pragmatics in natural logic», en E. KEENAN, ed., *Proceedings of the formal se-*

las palabras usadas deben ser "explicadas", hasta cierto punto, por el "contexto" en que se las ha situado o en que

---

mantics colloquium, Nueva York y Londres, Cambridge University Press, 1974; Robin LAKOFF, «The Pragmatics of Modality», en *Papers of the 8th. Regional Meeting*, Chicago Linguistic Society, 1972, pp. 229-246). En todos esos autores se observa una tendencia cada vez mayor a considerar no la oración en abstracto, sino la *utterance*, la oración en el acto de ser dicha, y entonces, obviamente, las argumentaciones de Ross resultan insuficientes. Pues el mismo ejemplo que él toma, (1) «Los precios han bajado», está claro que, si bien aparece como una oración declarativa, puede adquirir «fuerzas ilocucionarias» adyacentes muy diversas; (1) puede emplearse a modo de justificación («los precios han bajado, por eso he comprado tantas cosas») o a modo de reproche («los precios han bajado ¿no te has enterado aún?») o de simple información, que es el caso considerado por Ross. Ya en ese mismo artículo «On Declarative sentences» se alude a la posibilidad de un «análisis pragmático» como alternativa del «análisis realizativo», que podría tener en cuenta una serie de elementos que el último ignora. Y en un escrito más reciente («Where to do things with words», en P. COLE y J. L. MORGAN, eds., *Syntax and Semantics: Speech Acts*, Nueva York, 1975, pp. 233-255), Ross plantea el problema de que una misma oración pueda usarse con «fuerzas» distintas; o, según lo formula el propio autor, de que la fuerza ilocucionaria *básica* de un acto lingüístico puede presentarse con una fuerza *derivada* dependiente de elementos contextuales, como son la actitud del hablante y del oyente, o de factores semánticos, como el sentido metafórico de algunos vocablos, o incluso de ciertas combinaciones sintácticas. Un ejemplo de oración con «fuerza derivada» es la siguiente:

> «Te prometo que te acordarás de mí,
> si no cambias de actitud.»

Aparentemente, es una promesa, pero de hecho se usa con la «fuerza» de una advertencia. Ross se propone especificar las reglas de esas fuerzas derivadas y las condiciones en las cuales pueden operar, reglas que en su opinión han de estar constituidas por un componente triple que unifique las reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas. El estudio de tal componente mixto, lo denomina, siguiendo a Fillmore, PRAGMANTAX (¡*sic*!). Con ello, quiere rectificar además las teorías de Gordon y Lakoff, quienes a su vez han estudiado el problema de la derivación de las fuerzas ilocucionarias de las oraciones, pero manteniendo la tesis de que el problema se resuelve a nivel puramente semánti-

han sido emitidas en el intercambio lingüístico»:[34] Creo, pues, que el único problema inherente a la distinción entre locución e ilocución es el que necesariamente se produce al tener que separar lo que de hecho se da siempre unido. La separación de «significado» y «fuerza ilocucionaria» hay que realizarla en abstracto, porque en la praxis lingüística todo significado adquiere ya una determinada «fuerza», toda locución es una ilocución. Lo que viene a confirmar el principio que he tomado aquí como hipótesis de trabajo: que sólo en abstracto puede hablarse del «significado», pues en el acto concreto de decir algo ese significado se encuentra modificado por una serie de factores que no pueden ser desatendidos en un análisis que pretenda abarcar el lenguaje en todas sus dimensiones. También Wittgenstein repara en que decir que algo «significa» no significa nada (valga el trabalenguas), puesto que de inmediato provoca la pregunta: «¿qué significa?» (a no ser que se esté realizando una separación entre expresiones significativas y no significativas); «significar» es transitivo, y lo que algo signifique nos vendrá dado por el contexto, llámesele «uso» o «fuerza». «Consideremos —pone como ejemplo Wittgenstein— qué uso hacemos de expresiones como "esa cara me dice algo", esto es, "en qué situaciones usamos tal expresión, qué sentencias la precederían o la seguirían (de qué tipo de conversación forma parte)". Tal vez la completaríamos diciendo: "Fija-

---

co. Sobre la diferencia entre «fuerza ilocucionaria» y «verbo realizativo», diferencia que no suele ser suficientemente observada por la mayoría de los filósofos y lingüistas que aplican las teorías de Austin, cf. Mats FURBERG, *Saying and Meaning*, Oxford, Blackwell, 1971, pp. 200-223, R. M. CHISHOLM, «J. L. Austin's *Philosophical Papers*», en K. T. FANN, ed., *Symposium on J. L. Austin*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 101-126; E. J. LEMMON, *On Sentences Verifiable by Their Use*, en «Analysis», 22 (1962), pp. 86-89, y Marina SBISÀ, «Il problema della clasificazione degli atti illocutori», en *Ricerche di filosofia linguistica*, Florencia, Sansoni, 1972, pp. 18-28.

34. *How To Do Things with Words*, Oxford, 1962, p. 100. Sobre la problematicidad del par de conceptos «significado-fuerza», cf. L. J. COHEN, «Do Illocutionary Forces Exist?», y Mats FUR-

te en la línea de sus cejas" o "¡qué ojos más negros y qué cara más pálida!", expresiones que pondrían de relieve ciertos rasgos. De igual modo, podríamos echar mano de comparaciones, como por ejemplo "tiene la nariz de pico", o de expresiones como "toda la cara expresa sorpresa", y aquí hemos usado "expresar" transitivamente» (*BB*, pág. 179).

Pero volvamos al tema de la *convención* lingüística, que habíamos interrumpido para entrar en las interesantes teorías de Austin (tendremos que volver a ellas, con todo, pues constituyen uno de los núcleos teóricos de este libro). Como apuntaba, he creído oportuno detenerme aquí en ellas porque la triple distinción de los actos lingüísticos expresa muy bien el aspecto convencional del lenguaje. En efecto, uno de los caracteres constitutivos del acto ilocucionario es su convencionalidad. Cabe realizar esos actos por medios no lingüísticos (mediante ges-

---

BERG, «Meaning and Illocutionary Force», en K. T. FANN, *Symposium on J. L. Austin*, pp. 420-468. A L. J. COHEN le parece superflua la noción de «fuerza», que, en su opinión, ya queda abarcada por el significado (o por el «sentido») de la locución. Creo que la objeción no ha lugar si se repara en que la distinción entre «significado» y «fuerza» no se da nunca en el uso del lenguaje y, por lo tanto resulta difícil o incluso imposible precisarla aun en teoría. Austin, efectivamente, con la teoría de los tres tipos de acto lingüístico perfecciona y sistematiza el ambiguo concepto de «uso» wittgensteiniano, pero precisamente por ello vuelve a abrir la puerta a esa serie de nociones fantasmales que Wittgenstein quiso eliminar: significado, proposición, palabra, etc. Prueba de ello es que Searle, interpretando a Austin, introduce de nuevo «la proposición», entidad que parecía ya aniquilada. Searle propone, en lugar de la división de Austin, la división siguiente: *a*) actos fonéticos, *b*) actos fáticos, *c*) *actos proposicionales*, *d*) actos ilocucionarios; entendiendo por «acto proposicional» (que viene a sustituir a la «locución» o, más concretamente, al «acto rético» de Austin) «el acto de *expresar la proposición* (una frase neutral con respecto a la fuerza ilocucionaria)». Cf. «Austin on Locutionary and Illocutionary Acts», en I. BERLIN, *op. cit.*, pp. 141-159, y *Speech-Acts*, pp. 22-23. Confesaré que no acabo de ver la ventaja que supone el arreglo de Searle, como no sea otorgar una vaguedad mayor al «acto proposicional» con respecto al «acto rético».

tos, posturas, etc.), pero aun en tales casos hay que ajustarse a unas convenciones (así, la advertencia realizada con un movimiento de la mano, las distintas formas de saludar sin palabras etc.). No es posible ordenar, suplicar, advertir, preguntar, de cualquier manera o en cualquier situación: hay formas instituidas de hacerlo, que se aprenden junto con la gramática y el vocabulario de una lengua. Gracias a ello es posible la comunicación interpersonal; gracias a ello el hablante puede hacer que su intención sea comprendida por el auditorio. Porque, en caso de duda, siempre es posible «hacer explícito (el acto lingüístico) por medio de la fórmula realizativa».[35] Es decir,

35. Que todo realizativo pueda hacerse explícito por medio del lenguaje es una consecuencia del «principio de la expresabilidad» enunciado más arriba (el propio Searle así lo manifiesta en «Austin on Locutionary and Illocutionary Acts», I. BERLIN, *op. cit.*, p. 150). Según Austin, los realizativos explícitos, en un lenguaje primitivo o en las formas primitivas del lenguaje, no existen; a medida que el lenguaje evoluciona se establecen fórmulas explícitas («te lo prometo», «lego todos mis bienes a Fulano», etc.) que expresan la «fuerza» ilocucionaria de las expresiones. Con ello abunda en una idea, manejada también por Wittgenstein, según la cual el lenguaje en sus formas primitivas es más simple, más económico y, por lo mismo, más impreciso y ambiguo que el lenguaje más desarrollado. El realizativo explícito es, afirma Austin, «el último y "más conseguido" de los numerosos instrumentos del habla que se han usado en todos los tiempos, con más o menos éxito, para realizar la misma función» (*i.e.*, precisar la «fuerza» de las locuciones). Cf. *How To Do Things With Words*, pp. 71-73; WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, *passim*, y *Zettel*, 99. La forma en que tanto Austin como Wittgenstein caracterizan a ese «lenguaje primitivo», esos «juegos lingüísticos simples» (y no se sabe exactamente a qué lenguaje o a qué «juegos» refieren), recuerda el lenguaje infantil, donde la ignorancia obliga a poner en práctica una serie de medios extralingüísticos (gestos, tono de voz, lloros, etc.) para suplir los elementos lingüísticos que aún no se dominan. No diría yo, sin embargo, que el lenguaje infantil es más impreciso o ambiguo que el de los adultos (a veces, es mucho más exacto), sino más bien que tiene imprecisiones y ambigüedades de otro tipo, que es más elemental y, por lo mismo, se reduce a cumplir una función puramente «utilitaria». Sólo en este sentido parece que puede hablarse de un «lenguaje primitivo» o de «formas primitivas» del lenguaje. Eric H. Lenneberg, en la obra arriba citada, indica que «los antropólogos han señalado que la etiqueta "lenguaje primitivo" es ina-

la intención puede simplemente *mostrarse*, o ser *dicha* echando mano de un ilocucionario explícito (una u otra opción dependen, básicamente, de la relación hablante-oyente). La convencionalidad del acto es la principal diferencia que se da entre el acto ilocucionario y el perlocucionario. Los actos perlocucionarios no son convencionales, aunque pueden realizarse mediante ciertos actos convencionales. Es decir, aun cuando el hablante se proponga conseguir unos determinados efectos (por ejemplo, hacer que su interlocutor cambie de opinión), no siempre está en su mano conseguirlo, la efectividad del acto se le escapa. En cambio, una orden, una promesa, si están bien realizadas, esto es, si se dan todas las circunstancias «convencionales» requeridas para que la acción sea correcta, será una orden y será una promesa, aun cuando posteriormente la orden pueda no ser cumplida o la promesa no realizada.

«Convención», sin embargo, es uno de esos conceptos que se manejan sin dificultad en el habla cotidiana, pero se prestan a no pocas confusiones en el marco de una teoría que se pretenda más o menos científica. En tal sentido, ha notado Strawson [36] que Austin generaliza demasiado al hablar de «convenciones», pues no puede afirmarse de una forma tan radical que todos los actos ilocucionarios se realicen de acuerdo con ellas. Verbigracia, decirle a un patinador «el hielo es ahí muy delgado» puede ser una advertencia, que, sin embargo, no se hace teniendo en cuenta una convención firmemente establecida.[37] Ya Wittgenstein había notado que «las convenciones

---

decuada cuando se aplica a cualquier lengua natural viva..., ningún lenguaje natural es inherentemente más complejo o más simple de aprender para un niño en crecimiento, que cualquier otro lenguaje» (p. 167); cf. también lo dicho al final del apartado 2 de la Introducción.

36. «Intention and Convention in Speech-Acts», en K. T. FANN, *op. cit.*, pp. 380-400.

37. El ejemplo es también de STRAWSON, *art. cit.*, p. 384. Creo que Strawson, sin embargo, exagera y toma el término «convención» en un sentido excesivamente estrecho. La explicación que Austin da de la convencionalidad de los actos ilocucionarios (y

tácitas de las que depende la comprensión del lenguaje cotidiano son enormemente complicadas» (*T*, 4002).

Expresas o tácitas, hay que decir, siempre hay unas convenciones que regulan el uso del lenguaje. Lo que puede ocurrir es que no siempre se tenga un conocimiento adecuado de ellas o que ciertos tipos de actos lingüísticos no acepten convenciones demasiado claras. En la opinión de Strawson, habría que distinguir aquellos casos en que el hablante puede hacer explícita su intención echando mano de una fórmula convencional, por una parte, y, por otra, aquellos en que, por no existir tal fórmula, el hablante corre el riesgo de que se le interprete mal y de que su acto lingüístico fracase.

6. *LAS REGLAS DEL JUEGO*

Desde Saussure, es comúnmente aceptada la «arbitrariedad del signo lingüístico», siempre que tal arbitrariedad se refiera a la relación que enlaza el signo y la realidad significada. Émile Benveniste, con su habitual perspicacia, observó sin embargo que el argumento de Saus-

---

que Strawson recoge) es que, «de un modo muy general, éstos pueden llamarse *convencionales*, en el sentido de que por lo menos pueden ser hechos explícitos mediante la fórmula realizativa» (lo que no ocurre con los perlocucionarios; cf. *How to do things with words*, p. 103). Así, «toma unas fresas» puede traducirse al realizativo explícito «te recomiendo esas fresas». La convencionalidad está en decir lo que se suele decir en una situación determinada; la explicitación del realizativo no es más que eso: decir expresamente lo que ya se había dado a entender. Y eso es lo convencional: que existan unas formas identificables, aunque no específicas, del «recomendar», «advertir», etc. Ahora bien, según el contexto, tales formas varían: así la locución «¿te gusta nadar?» tiene normalmente la fuerza de una pregunta, pero en una película de gangsters, pongo por caso, puede funcionar como una amenaza, y quien esté más o menos habituado a tales películas podrá entenderlo así, no sólo por el especial tono de voz y las circunstancias concurrentes, sino porque existe una costumbre, una cierta convención, que permite usar el lenguaje de esa forma.

sure encerraba un equívoco. No puede afirmarse, en la opinión de Benveniste, que la relación entre significante y significado sea arbitraria, si, como Saussure da a entender, el significante es la imagen acústica (*b-ö-f*, por ejemplo) y el significado es «el concepto» (*boeuf*), puesto que «la representación mental y la imagen acústica son, de hecho, las dos caras de una misma noción y se componen juntas, como el incorporante y lo incorporado». El equívoco de Saussure deriva de «su recurso inconsciente y subrepticio a un tercer término, no comprendido en la definición inicial», *i.e.*, su recurso a la «cosa misma, la realidad». Evidentemente, la realidad no impone desde fuera la elección de unos signos. Ahora bien, «la opción que liga una porción acústica a una idea no es de ningún modo arbitraria, pues la porción acústica no existiría sin la idea correspondiente, y viceversa».[38]

El sutil razonamiento de Benveniste viene aquí al pelo para explicar la relación entre el «significado» vago e impreciso de la locución y su uso o «fuerza» concreta adquiridos en el acto ilocucionario. Éste, hemos advertido con Austin, es siempre convencional, ha de conformarse a unas reglas implícitas o explícitas. Por muchos usos que pueda tener un determinado instrumento (recuerdo ahora una anécdota célebre: «las bayonetas sirven para todo...»), siempre habrá un cierto número de casos en que resulte ineficaz (no en vano concluye la citada ironía sobre las bayonetas: «menos para sentarse sobre ellas»). Así, también, el lenguaje se usa siempre en función de unas reglas de interpretación o de aplicación semántica. Reglas convencionales, desde luego, si lo que buscamos es una necesidad extrínseca al lenguaje mismo, pero necesarias si contemplamos el sistema de la lengua como un conjunto de piezas (lingüísticas y extralingüísticas) perfectamente concatenadas e interdependientes, donde el movimiento de una de ellas condiciona el de todas las demás. El individuo es ciertamente libre de decir lo que

38. E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, pp. 49-55.

quiera, pero su intención sólo es formulable (tanto para sí mismo como para los demás) dentro de los límites que el lenguaje le impone. Uno puede romperse una pierna y, naturalmente, sentir dolor; pero si quiere manifestar de algún modo el dolor que siente, si trata de conseguir, además, determinados efectos, debe *decirlo* usando las exclamaciones adecuadas y acompañándolas del comportamiento propio del dolor. Gracias a ello podemos decir que uno se lamenta, se queja o, simplemente, quiere llamar la atención, es decir, está realizando un acto ilocucionario, ateniéndose a ciertas convenciones. La tesis básica de Searle en *Speech-Acts* es que «hablar consiste en realizar una serie de actos de acuerdo con unas reglas», o bien que «hablar es someterse a una forma de conducta regida por unas reglas».[39] Y añade el mismo Searle que lo peculiar de las convenciones lingüísticas es que consisten en la realización de unas reglas que son su propio fundamento. En otras palabras: por debajo de las convenciones que marcan las peculiaridades de cada lenguaje, existen unas reglas —del lenguaje en general— sin las cuales aquellas reglas particulares no se darían. Así, para el inglés, «un hombre» es *a man*, y para el francés, *un homme*, pero en todas las lenguas existe un término para referirse a esa entidad que es el hombre; la gama de los colores varía en las distintas lenguas, pero, sea cual sea esa gama, ha de respetar el principio de que dos colores distintos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo; hay muchas formas de realizar el acto lingüístico de preguntar, pero en todas ellas la pregunta es algo que busca una respuesta, etc., etc. El saber de todas estas propiedades —los universales del lenguaje— constituye la competencia que explica la actuación y la creatividad lingüísticas, en el sentido chomskyano. Pero, añadamos, de una forma mucho más elástica de lo que Chomsky parece creer. Las reglas del lenguaje no son arbitrarias, pero tampoco son rígidas. El lenguaje se presta a infinidad de juegos distintos e imprevisibles, por lo que

39. *Op. cit.*, pp. 37 y 41.

resulta muy difícil tratar de formular todas las reglas del juego en una gramática. Volviendo a los ejemplos anteriores: tanto el término «hombre», como «azul», como la pregunta «¿dónde vives?», tienen unas aplicaciones limitadas. En principio, no se suele decir «está lloviendo un hombre», ni el «dolor es azul»; a un gato, no se le pregunta en serio «¿dónde vives?». Ahora bien, todo ello es posible (y es perfectamente comprensible) en determinados contextos, cuyas reglas de juego no son las que usamos en el habla cotidiana: reglas, sin embargo, que otorgan sentido a tales expresiones precisamente porque se contraponen a las que regulan el uso corriente de las mismas. Y esa contraposición crea un contexto, una pragmática distinta y propia.

Las reglas a que aquí me refiero son las que, al tiempo que regulan el lenguaje, lo *constituyen* y lo fundamentan,[40] tanto al nivel particular de los distintos «juegos» que caben en él, como al nivel más general en que «la totalidad del lenguaje y las acciones que constituyen su trama» forman «el juego del lenguaje» (*PhU*, 7.). Para decirlo en términos kantianos, las tales reglas son las condiciones de posibilidad del lenguaje y de sus «juegos». Por eso explican la creatividad lingüística, explican la creación de juegos nuevos que, con todo, para ser juegos, han de someterse a unas normas de base. Pensemos —comenta Wittgenstein al propósito— en la infinidad de juegos de pelota que hay y en la posibilidad de crear nuevas formas de juego «sobre la marcha», sin la formulación previa de unas reglas. Basta que se dé una «regularidad» para que haya juego, para que se pueda «jugar» (*PhU*, 83). Basta una pelota y saber qué hacer con ella, es decir, conocer los movimientos típicos de los juegos de pelota, para improvisar un juego perfectamente lícito.

40. SEARLE, *ibidem*, pp. 33-42, opone las reglas *constitutivas*, que «crean o definen nuevas formas de conducta», a las *regulativas*, que «regulan ciertas formas de conducta previa o independientemente existentes». Las primeras son las que están en la base de los actos lingüísticos, las que los articulan y los hacen posibles. Cf. también R. D. GUMB, *op. cit.*, pp. 24-30.

Las reglas en cuestión sólo pueden descubrirse analizando el lenguaje mismo, puesto que son *constitutivas.* Tampoco suelen estar formuladas explícitamente. En cierto modo el lenguaje las *presupone.* Wittgenstein, cuando se refiere a ellas, habla de la *gramática profunda* del lenguaje, opuesta a una gramática superficial, que en ocasiones encubre o disfraza las reglas de la primera. La gramática superficial abarca «lo que de inmediato se nos impone sobre el uso de la palabra..., la forma en que se usa en *la construcción de la sentencia*..., la parte de su uso que, por decirlo así, entra por el oído»; la gramática profunda, en cambio, hace referencia a aquellas reglas de su uso que no se revelan en «la forma superficial de la gramática» (*FM*, 32). La distinción no es precisamente clara, pero a través de algunos ejemplos es fácil entrever lo que Wittgenstein quiere decir. Así, en «*A* juega una partida de ajedrez» y «*A* gana una partida de ajedrez», la superficial similitud de los verbos *jugar* y *ganar* podría inducirnos a creer que refieren a dos procesos idénticos, cuando no es así: contrariamente a lo que hace suponer la gramática superficial de «ganar», ese verbo no denota una actividad (como la de «jugar»), sino un resultado, el resultado del jugar (la filología tradicional hablaría de diferencias de *Aspekt* o *Aktionsart*). Así, la gramática profunda nos da a conocer el significado porque determina los posibles usos —y, con ellos, los usos imposibles— de una expresión. (No cabe decir, verbigracia, «creo falsamente», en primera persona de indicativo, pero sí «creí falsamente», explica Wittgenstein.)

Me he referido ya a la corrección de la *picture theory* en las *Investigaciones filosóficas*: el carácter referencial de las proposiciones queda anulado por la constatación del «uso» que se hace de ellas. «Preguntar si una proposición puede ser verificada es una forma especial de preguntar "¿qué quieres decir?" La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición» (*PhU*, 353). O dicho de un modo harto más detonante: «la *esencia* se ex-

presa en la gramática» (*PhU*, 371), porque «cuando se habla de esencia lo que se pone de manifiesto es una convención» (*FM*, 23). O todavía: «la gramática nos dice qué tipo de objeto es cada cosa (la teología como gramática)» (*Phu*, 373). Sólo en ese sentido podría hablarse de la arbitrariedad del uso lingüístico: la gramática profunda nos impone un determinado uso, pero las reglas gramaticales no son absolutamente necesarias, nuestro sistema conceptual podría ser otro, si otras fueran nuestras conveniencias o nuestra manera de ser. La gramática tiene sus raíces en «la conducta común de la humanidad», del mismo modo que la «forma lógica», defendida en el *Tractatus*, tenía su explicación en los límites del conocimiento humano, que no podía conocer de otra manera. Wittgenstein es ahora menos radical: no marca los límites del lenguaje según un criterio previamente establecido (el de la lógica); simplemente describe el lenguaje que, de hecho, hablamos como el «juego lingüístico» *real*, lo que no implica que sea el único juego lingüístico posible. Wittgenstein, pues, elude definirse sobre «la naturaleza» del lenguaje, que inevitablemente le llevaría a tomar una decisión sobre la naturaleza del entendimiento o la naturaleza humana en general.[41]

41. En un pasaje de las *Investigaciones* lo expresa claramente: «Si se pudiera explicar la formación de los conceptos por medio de los hechos de la naturaleza ¿no deberíamos interesarnos más por la naturaleza, que es la base de la gramática, que por la gramática misma? Ciertamente nos interesa la correspondencia entre los conceptos y los hechos de la naturaleza muy generales (hechos que mayormente no nos llaman la atención por su generalidad). Pero nuestro interés no se extiende hasta las causas posibles de la formación de los conceptos; no estamos haciendo ciencia de la naturaleza, tampoco historia de la naturaleza, ya que podríamos inventar incluso una historia natural ficticia, y nuestros objetivos seguirían siendo los mismos» (p. 230); y en *Remarks on the Foundation of Mathematics*, 121: «el límite de lo empírico es la formación de los conceptos» (aforismo obviamente derivado de «los límites del lenguaje son los límites de mi mundo»). La temprana preocupación de Wittgenstein por la fundamentación de la matemática acabó en la conclusión de que no tenía fundamento ninguno, pues sus conceptos eran entidades tan convencionales como las categorías del len-

Al concepto de «gramática profunda» va íntimamente ligado el de «proposición gramatical» cuyo valor de verdad depende de las reglas de uso del lenguaje. Como acostumbra, Wittgenstein tampoco da una definición de ese concepto, pero sí lo ilustra con varios ejemplos. «Todo cuerpo es extenso», «mis imágenes son privadas», «las máquinas no piensan», «los solitarios se juegan con uno mismo», son proposiciones gramaticales, que indican la falta de sentido de ciertas combinaciones lingüísticas como «el rojo es grande» o «lo prometo, pero no lo haré», etcétera. No constituyen —acota certeramente Specht— [42] la formulación de reglas lingüísticas, sino «proposiciones que afirman algo concreto cuyo valor de verdad depende exclusivamente de reglas gramaticales específicas».[43]

Sería un error equiparar la distinción de Wittgenstein entre gramática superficial y gramática profunda a la diferencia vigente en la lingüística transformacional entre la estructura superficial y la estructura profunda del lenguaje. La gramática profunda no es en absoluto una estructura generadora de las gramáticas particulares. Nada más alejado de los propósitos de Wittgenstein que el construir un *sistema* de la lengua. No hay que olvidar que todo su pensamiento está movido por la intención de destruir las paradojas filosóficas, que en su opinión se producen por un quedarse encallado en la gramática superficial del lenguaje. Hay una diferencia «gramatical» (en el sentido de Wittgenstein) entre el *son* de «las rosas *son* rojas» y el *son* de «dos y dos *son* cuatro»; pero esa diferencia parece ignorarla el filósofo que se pregunta, en general, «¿qué es el ser?». Lo que Wittgenstein busca son reglas que permitan aclarar ciertos significados, o

---

guaje. Idea que muy bien pudo haber heredado de Schopenhauer, para quien las leyes de la lógica formal no son, en principio, más que repetidas observaciones que a lo largo del tiempo han adquirido valor de leyes.

42. Ernst K. SPECHT, *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester University Press, 1969, pp. 153-184.

43. «Gramaticales», en el sentido de referidas a la «gramática profunda», desde luego.

denunciarlos como sin sentido; no, reglas que los expliquen y los justifiquen. Ahora bien, aunque Wittgenstein no aspire a averiguar el proceso de producción de la gramática superficial desde la profunda, reconoce en esta última el criterio para delimitar las frases con sentido de las que no lo tienen, precisamente porque no respetan la «gramática profunda» que las sustenta.[44] En parejo sentido, creo, sí puede establecerse una analogía entre el concepto de gramática profunda wittgensteiniano y la estructura profunda de Chomsky, siempre que —repito— quede bien claro que la intención que mueve a escudriñar en lo profundo al filósofo y al lingüista distancia a ambos considerablemente.

44. Así, cuando en *PhU*, 46-48, Wittgenstein critica el pasaje antes citado del *Teeteto* (*cf.* nota 14), manifiesta que la pregunta «¿este objeto es simple o compuesto?» (pregunta radical del atomismo lógico) está formulada *fuera* de cualquier juego lingüístico, independientemente de la «gramática» de «compuesto» y «simple». Porque la pregunta correcta, la pregunta «gramatical», sería: «¿Qué se entiende en este caso por "partes simples"?» Sólo de paso (pues dejo el asunto para discutirlo en el último capítulo) he de notar aquí la manifiesta incongruencia entre la defensa de un convencionalismo lingüístico y el propósito de condenar desde él un cierto tipo de lenguaje filosófico. Incongruencia que en ocasiones el propio Wittgenstein parece sospechar, como se desprende de la lectura de los dos aforismos siguientes: «Decir "esta combinación de palabras no tiene sentido" es excluirla de la esfera del lenguaje y, por lo tanto, limitar los dominios del lenguaje. Pero cuando se marcan unos límites pueden existir varias razones para ello. Si rodeo un área con una alambrada o cualquier otra cosa, tal vez lo haga con la intención de impedir que alguien entre o salga, pero puede también formar parte de un juego que consista en saltar por encima de la alambrada; o puede ser la indicación del fin de una propiedad y el comienzo de otra, etc. Es decir, que el simple trazado de un límite no indica de por sí el para qué de ese trazado» (*PhU*, 499). «Cuando una sentencia se califica de sin sentido, no es que su sentido sea un sin sentido, sino que una cierta combinación de palabras queda excluida del lenguaje, fuera de la circulación» (*ibid.*, 500). ¿En qué quedamos, entonces? ¿Se excluyen del lenguaje ciertas sentencias, o simplemente se las considera pertenecientes a otro juego? Un análisis lingüístico, desde la pragmática, sólo puede quedarse con la segunda opción. Pero, repito, dejo el razonamiento para más adelante.

Fijémonos ahora en la dimensión pragmática de esas «reglas gramaticales», obtenidas a partir del análisis de los usos, *i.e.*, de la actividad lingüística concreta. Si en un cierto aspecto Wittgenstein afirma que el lenguaje es constitutivo de la realidad —de la esencia—, esa realidad constituida es una posibilidad entre muchas. La «gramática» de Wittgenstein no es innata, sino convencional, no porque su aceptación sea fruto de ciertas decisiones —como bien nota J. L. Blasco [45]—, sino porque constituye *un* orden entre muchos órdenes posibles. Sería perfectamente lícito imaginar otra estructura gramatical, cuyos resultados fueran totalmente distintos de los que ofrece nuestro lenguaje, de igual modo que puede pensarse en la validez de un cálculo matemático en el que dos y dos no sumen cuatro. Ni nuestro cálculo matemático ni nuestro lenguaje son constitutivos de la especie humana; son, más bien, una determinada realización de ella.[46]

45. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, p. 196.

46. Chomsky afirma que la gramática universal es «el esquema al que debe conformarse cualquier gramática particular» (*Language and Mind*, Nueva York, Harcourt, 1968, p. 76). Wittgenstein diría, en cambio, que la gramática profunda es el esquema al que *de hecho se conforma* cualquier gramática particular. En el primer caso, se intenta dar una explicación de la actuación lingüística; en el segundo, una simple descripción. Según Bouveresse, «Signification, Actes propositionelles et actes illocutionaires», en *La Parole malhereuse*, París, Les Éditions de Minuit, 1971, pp. 349-395, la diferencia entre Chomsky y Wittgenstein está en el hecho de que la lingüística transformativa ha querido encontrar en un sistema de reglas subyacentes la explicación *causal* de la actuación lingüística, en tanto para Wittgenstein las reglas no nos proporcionan la *causa* del acto lingüístico, sino una razón que en última instancia queda injustificada. Así, la gramática transformacional es una teoría necesariamente «naturalista». Pero —objeta Bouveresse— «si las regularidades brutas que presentan ciertos comportamientos humanos, por ejemplo el comportamiento lingüístico, no pueden ser explicadas más que por referencia a unas reglas subyacentes, nosotros, al contrario, tenemos la sensación de que las mismas reglas deben ser explicadas, en último término, por referencia a ciertas regularidades naturales, que en cualquier caso no pueden introducir una verdadera ruptura en el curso "natural" de las cosas, y cuya existencia y acción deben inscribirse en las formas que las ciencias de

La necesidad de las reglas, así, es una necesidad práctica, la necesidad de acuerdo y consentimiento que acompaña a cualquier manifestación social humana;[47] las crea «sobre la marcha», la misma práctica lingüística. Es decir, lo imprescindible es que haya reglas, no que sean éstas o aquéllas. Dada tal visión, no es de extrañar que el método sugerido por Wittgenstein se oponga al propuesto por los generativistas. Escribe Katz: «No debemos tratar de basar una teoría del significado en los aspectos manifiestamente observables de la exterioridad circundante, como las cosas a que nos referimos en el lenguaje, los estímulos que controlan las respuestas verbales o las condiciones que determinan el uso adecuado de las palabras, sino, al contrario, tratar de basarla sobre el mismo tipo de realidad subyacente que fundamenta nuestra teoría de la estructura profunda de la sintaxis.»[48] Pero, si no nos fijamos en esos elementos circundantes, ¿cómo distinguiremos la diferencia entre un «Buenas tardes», «¿Cómo estás?» y un «Buenas tardes», «No quiero verte más»? ¿Cómo explicar que *Shadows are waterproof* es ciertamente un absurdo en ciertos contextos, pero puede no serlo en otros? Inútil decir que aquí está la batallona cuestión del papel de la *surface structure* como determinante real de la «gramaticalidad» (ahora sí en sentido chomskyano) de las oraciones.[49] Tiene razón Searle al ob-

---

la naturaleza suelen describir, en principio, sus medios habituales» (p. 373). La «explicación» de Chomsky es en realidad más satisfactoria que la de Wittgenstein (en el sentido emotivo de «satisfactoria»).

47. «Seguir unas reglas» es algo característico del comportamiento humano e inevitable para su desarrollo. Así lo señala Piaget: «Es asombroso constatar que incluso grupos tan flotantes como las sociedades infantiles y las agrupaciones cuya actividad esencial es el juego constituyen sus reglas, reglas que imponen el respeto a las conciencias individuales» (*Le jugement moral chez l'enfant*, París, P.U.F., 1969, p. 74).

48. *Linguistic Philosophy. The Underlying reality of language and its philosophical import*, Londres, Allen & Unwin, 1971, p. 116.

49. El interés por el tema ha producido —son palabras de Chomsky— «una invasión de literatura subterránea», desde la publicación de *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, en 1965. Cito,

jetar que «la competencia semántica es mayormente una cuestión de saber cómo hablar, es decir, cómo ejecutar actos de habla»; [50] más que en descubrir la «estructura profunda», la competencia lingüística consiste en reconocer el acto lingüístico que se realiza en cada caso, acto que viene dado por unas reglas y por la intención semántica del hablante. Apunta Austin, que sólo se ejecuta un acto lingüístico cuando éste es reconocido como tal, cuando es comprendido, cuando hay comunicación; y para que la haya no basta conocer unas reglas, ni bastan las definiciones semánticas del diccionario: hay que compartir una misma forma de vida, hay que saber usar el lenguaje de una misma manera. Pero a Chomsky no le preocupa la función comunicativa del lenguaje; así dice, a propósito del análisis lingüístico de Bertrand Russell: «Al tratar de desarrollar un análisis "conductal" de las expresiones lingüísticas y de sus significaciones, Russell toma en consideración las causas ambientales de la utilización de una expresión, los efectos de su audición y los efectos que el hablante espera o pretende que tenga sobre el oyente. La última consideración nos conduce a una investigación de las razones, distinguiéndolas de las causas, y nos introduce en el dominio de los "actos mentales". No examinaré si el análisis que Russell presenta es muy convincente

---

a modo de orientación, la réplica de Chomsky a las críticas más relevantes, «Algunos problemas empíricos de la teoría de la gramática transformatoria» (1970), en la compilación de V. SÁNCHEZ DE ZAVALA, *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria*, Madrid, Alianza Universidad, 1974, pp. 444-524. Interesante también, porque constituye quizá la aportación más reciente de Chomsky sobre la «competencia» lingüística, es el ensayo «Problems and mysteries in the study of human language», ya citado, donde, al final, Chomsky responde a las objeciones de QUINE («Methodological reflections on current linguistic theories», en HARMAN & DAVIDSON, eds., *Semantics of Natural Languages*, Reidel, 1972; «Linguistics and Philosophy», en S. HOOK, ed., *Language and Philosophy*, 1969), J. L. COHEN (*The Diversity of Meaning*, citado), y SEARLE (*Chomsky's Revolution in Linguistics*, «The New York Review of Books», XVIII, junio 29, 1972, pp. 16-24), entre otros.

50. *Chomsky's Revolution in Linguistics*, p. 24.

(no creo que lo sea), pero aquí insiste también, con toda justeza, en que un estudio de estímulos y respuestas, o estructuras habituales, no nos llevará demasiado lejos. Aunque la consideración de los efectos interesados evita algunos problemas, me parece que, por muy detallado que sea, nos proporcionará a lo sumo un análisis de la comunicación lograda, *pero no de la significación ni del uso del lenguaje, que no tiene por qué llevar consigo comunicación, ni siquiera el intento de comunicar.* Si yo uso el lenguaje para expresar o aclarar mis pensamientos, con la intención de engañar, de romper un silencio embarazoso, o de otras diez o doce maneras, *mis palabras tienen siempre un sentido estricto* y yo puedo muy bien querer decir lo que digo, *pero la comprensión plena de lo que intento hacer creer o hacer hacer a mi auditorio (si lo tengo) puede dar poca o ninguna indicación del significado de mi discurso.*» [51] A estas alturas, se diría obvio que lo subrayado por mí sería inmediatamente contradicho por los filósofos que como Wittgenstein, Austin y Searle han elaborado de una u otra forma una teoría de los actos lingüísticos.

8. *LAS REGLAS DEL LENGUAJE CORRIENTE*

De lo dicho hasta aquí se desprende la conclusión siguiente: es imposible —y también inútil— tratar de formular unas reglas que expliquen el comportamiento lingüístico en general, pues una teoría de los actos lingüísticos debería incluir, además de una descripción formal de las reglas, una *interpretación* de las mismas, una teoría sobre el *saber cómo* usarlas; pero *saber cómo* y teo-

51. Noam CHOMSKY, *Conocimiento y libertad*, trad. de C. P. Otero y J. Sempere, Barcelona, Ariel, 1973, pp. 56-57. Y en su último libro, Chomsky insiste de nuevo sobre el carácter no fundamentalmente comunicativo del lenguaje, idea que apoya con ejemplos harto discutibles. Cf. *Reflections on Language*, Nueva York, Pantheon Books, 1975, pp. 38-54.

ría se contradicen: el *saber cómo* es una praxis. Entre la competencia y la actuación no existe una clara relación de causalidad. El contexto de un enunciado afecta a su significación (la que podría darnos una descripción ideal de su sintaxis y su semántica), y la distancia que hay entre la «significación lingüística» y la «significación completa» no se salva haciendo referencia a unas reglas lingüísticas generales,[52] ya que esa significación última puede estar condicionada por reglas extralingüísticas. Vale decir, la normatividad del lenguaje deja un amplio margen de libertad, no en el sentido de Humpty Dumpty, sino en cuanto que las normas se pueden seguir de muchas maneras, entre la norma y su aplicación hay muchos elementos que tener en cuenta. Los actos ilocucionarios realizables con una misma locución son imprevisibles en teoría, y también lo son las distintas formas locucionarias de realizar un mismo acto ilocucionario. Por ejemplo, un niño de dos años pide de beber de un modo muy distinto a como suele hacerlo un niño de cinco, y la forma en que lo hacen ambos difiere de las múltiples en que puede hacerlo un adulto; sin embargo, todos pueden estar realizando el mismo acto lingüístico. Al contrario, la locución «tengo sed» puede tener distintas significaciones y dar lugar a actos lingüísticos muy dispares, según sea el contexto en que se diga. Sería, entonces, inútil, además de interminable, intentar predecir todas las posibilidades, a modo de estadística. En lo cual está de acuerdo incluso Jerrold Katz, cuando reconoce que «la competencia semántica del hablante no puede consistir en una lista

52. STRAWSON ha desarrollado la idea en *Phrase et acte de parole*, «Langages», 17 (marzo, 1970), pp. 19-33. Chomsky, por su parte, considera que los conceptos *knowing how* y *knowing that*, no constituyen dos categorías exhaustivas para el análisis del cocimiento, y que quien se acoje a ellas queda por lo mismo incapacitado para entender su teoría lingüística. Las incomprensiones de su teoría, tiendo a pensar, vienen dadas más bien por la falta de precisión con que Chomsky maneja el término «conocimiento». Cf. N. CHOMSKY, «Linguistics and Philosophy» y Gilbert HARMAN, «Linguistic Competence and Empiricism», en S. HOOK, ed., *Language and philosophy*, pp. 51-94 y 143-151 respectivamente.

de los significados de las palabras, las frases, las cláusulas y las sentencias de su lenguaje. Porque si la capacidad de almacenamiento del hablante es finita, su habilidad para comprender los significados, prescindiendo de ciertas restricciones de actuación que no hacen al caso, como pueden ser los límites de su propia vida, de su memoria, etcétera, se extiende sobre el infinito conjunto de sentencias generadas en la gramática. Lo que queremos encontrar, pues, es qué tipo de principios internalizados permiten que el hablante obtenga tal infinidad de significados sobre una base finita. Con una noción de la naturaleza de tales principios podremos formular las reglas del componente semántico que constituyen sus formalizaciones explícitas».[53] No se puede elaborar una lista de todas las frases semánticamente posibles, pero sí —según Katz y los generativistas— establecer unos principios que permitan la construcción de todas ellas. Principios que consistirían, básicamente y expuesto de una forma muy tosca, en el conocimiento del significado de las partes elementales de la oración y unas reglas de proyección que indicaran la manera de combinarlas.[54] Eso bastaría para determinar el significado de cada oración del lenguaje. Y eso le basta a Katz para decidir que *shadows are waterproof* es una frase incorrecta, absurda. Ciertamente lo es, pero no carente de significado. Aparte la evidencia de que las sombras no se mojan, la jerga publicitaria, verbigracia, construye innumerables frases de ese tipo, que, aunque incorrectas desde un cierto punto de vista, son plenamente significativas («Veranee en 6 cilindros», «Hay ginebras que se ahogan en un vaso», «El hotel viaja con usted», etc., etc.).[55] Las modas autorizan y dan significado a combinaciones de palabras en principio incongruentes: las modas, claro está, y otros factores que no van a de-

53. *Op. cit.*, p. 104.

54. Cf. J. FODOR y J. KATZ, *The structure of a semantic theory*, «Language», 39, pp. 170-210.

55. Cf. D. CARDONA, y R. F. BERASARTE, *Lingüística de la publicidad*, Palma de Mallorca, 1972; Georges PÉNINOU, *Intelligence de la publicité, étude semiotique*, París, Laffont, 1972.

tenerme aquí, pero que sin duda la gramática transformativa pasa por alto.[56]

La idea de un lenguaje perfecto ha quedado lejos. Las reglas lingüísticas no son ni pueden ser exactas. «No usamos el lenguaje conforme a reglas estrictas —se dice en el *Cuaderno Azul*—, ni tampoco se nos ha enseñado por medio de reglas estrictas.» [57] Pero hay que atenerse a las

56. Chomsky, concretamente, tiende a pensar que las creencias o presupuestos de cada hablante están ya integrados en la semántica del idioma. Por lo menos esa es la respuesta a la idea de Lakoff de que la oración *John called Mary a republican and then «she» insulted «him»* estará «bien formada», según sean las opiniones personales del hablante sobre el hecho de ser republicano. Pues Chomsky, en efecto, contesta que tales opiniones forman ya parte del conocimiento del inglés (cf. «Algunos problemas empíricos de la teoría de la gramática transformatoria», *op. cit.*, pp. 445-446); claro está que a uno se le ocurre de inmediato preguntar: ¿el «conocimiento del inglés» que tiene *quién* y *dónde*? Pero no hay necesidad de apelar a factores contextuales tan claros para invalidar la explicación de Chomsky, por lo menos en parte. Creo que la gramática generativa es insuficiente para explicar la adquisición del lenguaje. Un ejemplo del propio Chomsky lo demuestra: (1) «*The shooting of the hunters*» y (2) «*the growth of corn*», pese a tener una estructura superficial similar, difieren en sus estructuras profundas, pues a (1) le corresponden dos lecturas de distinto sentido (una que toma a «*hunters*» como sujeto y otra que lo toma como objeto), en tanto a (2) le corresponde una sola lectura («*corn*» sólo puede figurar como sujeto). Por supuesto —alega Chomsky— que es el contexto el que permite decidir cuál de las dos acepciones de (1) hay que tomar, pero la posibilidad de dar dos lecturas a (1) y una sola a (2) sólo se explica por la gramática generativa. Bien, esa puede ser la explicación una vez han sido adquiridos los dos sentidos de (1). Pero —pregunto— ¿cómo se explica, si no es por la práctica lingüística, que el niño llegue a comprender que (1) puede tener dos sentidos distintos? ¿Cómo llega al conocimiento de que unos términos pueden ser ambiguos y otros no, sino porque tropieza con tal ambigüedad en el uso del lenguaje? Recuerdo que cuando le enseñé a mi hijo de dos años y medio una tarjeta postal y le dije «mira, una postal de la abuela», la miró extrañado y dijo: «no veo a la abuela»; «una postal de la abuela» y «una foto de la abuela» tienen la misma estructura superficial y distinta estructura profunda, pero el niño no llega a reconocerlo así, si no se le indica explícitamente.

57. «Somos incapaces de delimitar claramente los conceptos que utilizamos; y no porque no conozcamos su verdadera defini-

reglas de uso, porque de lo contrario el lenguaje «se va de vacaciones» (*PhU*, 38), hecho del que derivan la mayoría de las perplejidades filosóficas. Lo que nos proponemos *hacer* con el lenguaje en cada caso es lo que determina sus reglas; el criterio es, pues, fundamentalmente *pragmático*; el lenguaje es como una máquina que debe ser reparada cuando no funciona, cuando no sirve para lo que fue hecha.[58] Ciertos tipos de discurso exigirán reglas más exactas que otros, hasta el punto de que en ocasiones la palabra «regla» pueda resultar desafortunada. Así lo entiende también Strawson a propósito del lenguaje corriente: «No juzgamos nuestra práctica lingüística a la luz de unas reglas estudiadas previamente. Elaboramos reglas a la luz de la observación de nuestra práctica. Es más, nuestra práctica es algo muy fluido. Si queremos hablar de reglas, debemos concebirlas como reglas

---

ción, sino porque no hay "definición" verdadera de ellos» (*BB*, pp. 25-26); también en las *Investigaciones*, 182: «Y, así, las definiciones no suelen valer para resolverlos [los problemas filosóficos]; lo mismo que *a fortiori* ocurre con la afirmación de que una determinada palabra es "indefinible".»

58. Aunque el filósofo analítico no suela considerarlas de su incumbencia, tales «reparaciones» caben perfectamente en su investigación. Wittgenstein es bastante explícito al respecto: «Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso lingüístico: un orden con un propósito particular; un orden entre otros muchos posibles; no *el* orden. A tal fin, continuamente daremos prominencia a ciertas distinciones que pasan inadvertidas en ciertas formas corrientes del lenguaje. Tal vez parezca por tal razón que entendemos nuestra tarea como la de la reforma del lenguaje. La reforma con ciertos fines prácticos, un determinado perfeccionamiento de la terminología con el fin de evitar comprensiones falsas, es perfectamente posible. Pero no es eso lo que nos ocupa. Las confusiones que estudiamos son las que surgen cuando el lenguaje es una máquina parada, no cuando funciona.» (*PhU*, 132). Se diría bien claro, valga subrayarlo aún, que todo el análisis de Wittgenstein está guiado por la idea de «disolver» pseudoproblemas filosóficos. No le interesa reformar el lenguaje, sino ver qué problemas puede plantear un determinado uso «no corriente» del mismo. Austin, en cambio, ve el análisis lingüístico como el primer paso para hacer filosofía, como la forma menos peligrosa de iniciar un estudio filosófico. Su propósito, así, no es ya tanto refutar la filosofía del pasado, como hacer posible un nuevo método filosófico.

que cualquiera puede violar si le sirve para algo hacerlo.» [59] El lenguaje tiene muchas funciones, se pueden jugar con él infinitos juegos: lo importante para que el juego sea válido es saber a qué se está jugando; de lo contrario, se corre el riesgo de que el lenguaje no diga nada, sea una actividad tan escasamente hacedera como lo sería querer jugar una partida de tenis sin contrincante.

59. *Introduction to Logical Theory*, Londres, Methuen, 1963, p. 230.

II. La pragmática de la verdad

1. *EL PSEUDOPROBLEMA DE LA VERIFICACIÓN*

«El significado de un enunciado consiste en su método de verificación» quizá sea la tesis más difundida y también menos afortunada del positivismo lógico. Bien es cierto que el «método de verificación» encontró interpretaciones diversas, más o menos flexibles, desde la reducción solipsista de los enunciados elementales a datos de los sentidos hasta la sustitución popperiana de la verificación por la «falsación». Pero, aun así, la exigencia por parte del Círculo de Viena de que los enunciados, para tener sentido, debían ser de algún modo verificables se mostró inoperante e insatisfactoria como criterio de significación. Si alguna función positiva hay que atribuirle dentro del pensamiento filosófico occidental (y aquí no ha de faltar quien la tilde de función negativa: tampoco cabrá reprochárselo), es la de haber detenido hasta cierto punto el desenfreno metafísico-especulativo de la época. La intención era, sin duda, interesante, pero el método fracasó; y, sobre todo, ahora que gozamos de una considerable perspectiva para enjuiciar el pensamiento neopositivista, fácilmente apreciamos que no constituye un adelanto, por lo menos en cuanto a solución de problemas se refiere (no digamos ya en cuanto a amenidad), con respecto a la filosofía que fue el blanco de sus ataques. Pues para demostrar lo absurdo de expresiones como «pienso, luego existo» o «la nada anonada», los cofrades de la secta tuvieron que dejar fuera del alcance de su análisis enunciados tan corrientes como «hay una mancha en el techo» o «me duele la cabeza». El criterio empirista del significado rechazaba por peligrosos y últimamente inverificables los juicios universales, hipotéti-

cos, o las «verdades» de sentido común. En cambio, en algún momento, sus principios parecieron permitir conclusiones tan disparatadas como «todos los cisnes son blancos y lo absoluto es perfecto».[1] Apenas es necesario notar que el solipsismo lingüístico en que cayó el neopositivismo era una posición tan metafísica como cualquiera de las criticadas por él. Todos esos fallos, no obstante, tienen su explicación en el cientifismo de la época, en la convicción de que existe «la verdad» objetiva y accesible, y en una conmovedora confianza en alcanzarla. No es de extrañar, pues, que el concepto de «verdad» fuera considerado entonces como la clave indiscutible de la semántica.

Verificar empíricamente un enunciado era la única forma de demostrar que se entendía su significado. Pero basta fijarse en el uso corriente del lenguaje: al punto comprobamos que la verdad o la falsedad de las oraciones no sólo tiene muy poco que ver con la determinación del significado, sino que depende de unos criterios harto menos rígidos y precisos que los dados por el empirismo lógico. En principio, la verdad o falsedad sólo se predica de los enunciados descriptivos, cuya función es informar de algo a alguien; y, en el lenguaje corriente, cuando se realiza esa función se da por supuesta la verdad del enunciado: a nadie se le ocurre decir «es verdad que llueve», sino sencillamente «llueve». Volveremos sobre el punto, pero, en general, podemos adelantar que la adecuación a la realidad no es un requisito que deba cumplir necesariamente el lenguaje común, si por realidad entendemos algo que existe y se manifiesta independientemente del lenguaje y de lo cual el lenguaje ha de ser

1. El ejemplo es de Carl G. HEMPEL, «El criterio empirista del significado», en A. J. AYER, ed., *El positivismo lógico,* Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1965. No me detengo a repasar las diversas formulaciones del principio de verificación, carentes de todo interés que no sea el puramente histórico. El principio de verificación, «el criterio empirista del significado», representa el último esfuerzo por salvar la supuesta capacidad del conocimiento humano de dar cuenta de la realidad *tal como es.*

fiel reflejo y reproducción. Pareja concatenación de lenguaje y realidad fue la base de la interpretación del *Tractatus* por los neopositivistas y fue el supuesto de Tarski en su definición semántica de la verdad: «La proposición "la nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.» Por supuesto que sí. Pero por demasiado obvio carece de interés. Si, en cambio, consideramos la *actividad lingüística* en toda su complejidad, el acto concreto y total de decir «la nieve es blanca», como una forma especial e irrepetible de entender y referirnos a la realidad, el concepto de adecuación entre ésta y el lenguaje, el concepto de «verificación» cobrará una dimensión nueva. «Verdad» y «significado» mantendrán quizás una relación entre sí, pero muy distinta de la que les atribuyó el Círculo de Viena.

2. *DISTINTOS MODOS DE CONTRASTAR LENGUAJE Y REALIDAD*

Comparemos algunos párrafos del *Tractatus*, y otros de la obra posterior de Wittgenstein: «Para conocer si la figura es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad» (*T*, 2.223). «La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo» (*T*, 3.01). «El nombre significa el objeto. El objeto es su significado» (*T*, 3.203). «La proposición, si es verdadera, *muestra* como están las cosas. Y *dice que* las cosas están así» (*T*, 4.022). «La proposición puede ser verdadera o falsa sólo en cuanto es una figura de la realidad» (*T*, 4.06). Contaba Wittgenstein haber llegado a esa teoría del significado (o del lenguaje) al observar, en un proceso jurídico, la representación gráfica que allí se hizo de un determinado accidente de automóvil. Pensó entonces que el lenguaje perfecto debía ser como aquella representación de la realidad, que todas las situaciones posibles debían poder ser «figuradas» por medio del lenguaje: la lógica del lenguaje y la del mundo eran la misma, los límites del lenguaje eran

los límites del mundo. Pero otra anécdota explica su cambio de postura al respecto. En cierta ocasión Piero Sraffa, amigo y compañero de Wittgenstein, mientras paseaba con él hizo un gesto como de desagrado y rogó al filósofo que le dijera cuál era la forma lógica del gesto en cuestión. Comprendió al momento Wittgenstein que era absurdo insistir en la idea de que la proposición y su referente debían tener la misma «forma», que la proposición debía ser una «figura» de la realidad que describía.[2] Al contrario, el lenguaje era algo autónomo y, por lo tanto, ni verdadero ni falso. Cada juego lingüístico debía tener su propio criterio de verdad. Puesto que nuestros juegos de lenguaje son arbitrarios, «no podemos decir que sus reglas sean verdaderas o falsas, que un juego de lenguaje sea o no sea correcto, en el sentido en que lo es una afirmación empírica».[3] Y, así, no vale el mismo criterio de verdad para juzgar una descripción, una confesión y un sueño: «la importancia de una verdadera confesión no reside en el hecho de que dé cuenta exacta de un determinado proceso, sino más bien en las consecuencias especiales que puedan seguirse de una confesión cuya verdad está garantizada por los criterios que definen la sinceridad *(truthfulness)*» (*PhU*, p. 222). O también: «si asumimos que los sueños pueden darnos una información importante sobre quien sueña, lo que nos da la información son los relatos sinceros de los sueños. El que la memoria falle en el relato del sueño no tiene importancia aquí, a

2. Norman MALCOLM, *L. Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, 1967, p. 69. Las *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933* de G. E. Moore expresan claramente el rechazo por parte de Wittgenstein del principio de verificación neopositivista: «Esto [la verificación] es necesariamente una regla práctica, ya que "verificación" significa cosas distintas, y porque en algunos casos no tiene sentido preguntar "¿Cómo se verifica esto?"» («Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933», en G. E. MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, p. 308; cf. también Justus HARTNACK, *Wittgenstein and modern philosophy*, Nueva York, Doubleday, 1965, pp. 48-52).

3. E. K. SPECHT, *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester University Press, 1969, p. 170.

no ser que introduzcamos un criterio completamente nuevo para el acuerdo "de relato y sueño", un criterio que nos daría aquí un concepto de "verdad" distinto del de "sinceridad"» (*PhU*, pp. 222-223). Expresado de otra forma: «decir la verdad» no es siempre reproducir *exactamente* la realidad, pues en muchas ocasiones tal reproducción no nos es posible o, simplemente, no hace al caso.

El lenguaje corriente nace de una praxis, de unas convenciones tácitas que, absolutamente consideradas, están por encima de la verdad o falsedad: existen porque son útiles. Compramos, por ejemplo, un «pan de quilo», que de hecho y derecho pesa 850 gramos, y no nos plantea problemas la inadecuación de nuestro lenguaje a la exactitud matemática. ¿Sería verdadero afirmar que dos más dos suman cinco, si todo el mundo creyera que es así? Habría que ver primero el porqué de tal creencia, que tal vez se hallaría en la existencia de una nueva técnica para calcular, técnica que, como tal, no podría ser considerada falsa.[4] Así es como razona Wittgenstein, echando mano siempre de la analogía entre lenguaje y matemática (no hay que olvidar que la primera ambición —frustrada— de su pensamiento había sido la fundamentación lógica de la matemática). No se trata de identificar «verdadero» y «útil», no se pretende dar un criterio utilitarista de la verdad, sino «que no se puede decir de la serie de los números naturales —como tampoco se puede decir de nuestro lenguaje— que es verdadera, sino que es útil y, sobre todo, que *se usa*» (*FM*, 4). Si nos chocan afirmaciones del tipo de «el rojo no es un color ancho», es porque no sabemos qué hacer con ellas —en el lenguaje corriente, claro está—, no tenemos ninguna técnica para aplicarlas.[5]

4. «Cuando se habla de *esencia*, sólo se pone de manifiesto una convención. A lo que alguien respondería: entre una proposición sobre la profundidad de la esencia y otra sobre una simple convención no hay diferencia. Y yo contesto: a la *profundidad* que vemos en la esencia corresponde la necesidad profunda de la convención» (*BGM*, 23). Cf. *infra*, cap. I, n. 41.

5. Cf. *Zettel*, 338, 345. Y en las *Philosophische Bemerkungen*, I, 7, p. 54: «*Die Grammatik ist eine "theory of logical types"*».

Es en las *Philosophische Bemerkungen*, y en las *Thesen* de Waismann, ambas de 1930 —vale decir, de la época que marca la transición característica del pensamiento de Wittgenstein—, donde mejor se observa la vacilación con respecto a una verificación definitiva de las proposiciones. Una proposición (o hipótesis, que para Wittgenstein es lo mismo) nunca se puede verificar absolutamente, ni es necesario verificarla así; «*en algún sentido*» —dice y subraya, «*in irgendeinem Sinn*»—, la experiencia debe confirmar nuestras proposiciones. Pero, en cada caso, la experiencia adecuada para verificar una proposición dependerá de la gramática profunda de ésta; y cabe afirmar que en una gran mayoría de casos el tipo de experiencia pertinente estará determinado por el tipo de proposición de que se trate. Es cosa obvia en las descripciones de experiencias internas, actos mentales o sensaciones cuya única forma de verificación es contrastarlas con el comportamiento que las acompaña: «Una proposición no puede decir más de lo que su verificación establece. Si yo digo "mi amigo está enojado" y lo determino porque muestra una actitud particular sensible, sólo *indico* que muestra esa actitud, y si quiero indicar más no puedo decir en qué consiste ese más... El método de verificación no es un medio, un vehículo, sino el sentido mismo. Puedo decir "Viajo (en automóvil) a A" o "Voy a pie a A", con lo que he hablado de dos vehículos para lo mismo, es decir, para el alejamiento en el espacio. Pero no puedo decir: "Compruebo la proposición de esta o aquella forma." El método de la comprobación no es algo que se añada al sentido. La proposición *contiene* el método de su verificación. No se puede buscar un método de comprobación.» [6]

Quien dice que el rojo es más alto que el verde, por ejemplo, está cometiendo un error de tipo, y su frase carece de sentido en el lenguaje físico, aunque tal vez lo tenga en el poético. «Quien utiliza estas palabras con el significado que yo les doy no puede encontrar ningún sentido a tal combinación; y si tiene algún sentido para él, es porque pone en las palabras algo que yo no pongo» (*ibid.*, I, 4).

6. *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 215.

3. *EL LENGUAJE NO ES VERDADERO: «ESTÁ EN ORDEN»*

El principio de verificación es una consecuencia de dos hipótesis: por un lado, la teoría de las proposiciones como significación empírica de las sentencias —a cuya refutación me he referido en el capítulo anterior—, y, por otra parte, la llamada «falacia descriptiva». No deja de ser cierto que en el lenguaje corriente, no de otra suerte que en el científico, las oraciones parecen tener un correlato empírico verificable. Pero, aun en los casos de oraciones puramente descriptivas, apunta Quine, «lo que más adecuadamente se puede considerar primariamente verdadero o falso no son las oraciones, sino los actos de emisión de oraciones, las emisiones de oraciones. Si una persona emite las palabras "Está lloviendo" mientras llueve, o las palabras "Tengo hambre" cuando la tiene, su acto verbal se considera verdadero. Es obvio que una emisión de cierta oración puede ser verdadera y otra emisión de la misma oración puede ser falsa».[7] Habría que completar la cita puntualizando que las oraciones pueden realizar actos lingüísticos muy distintos y, por tanto, con distintos valores de verdad. Puesto que no todas ellas tienen como función básica la mención de un determinado objeto o la descripción de un hecho, la pregunta, en abstracto, por su verdad o falsedad queda en muchos casos fuera de lugar.[8]

Así, es lícito afirmar que las condiciones de verdad de las oraciones vienen determinadas por el uso de las mismas. En su célebre artículo *On Referring*, nota Strawson que la discutida oración «El actual rey de Francia es sabio» (cuando no hay rey de Francia) no es, como creyó Russell, significativa pero falsa, sino más bien, según sea el contexto en que aparezca, es verificable, refu-

7. *Filosofía de la lógica*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, p. 38.

8. En términos de Umberto Eco, «el problema del error (o de la falsedad), importante para los lógicos, es pre- o postsemiótico», *Le forme del contenuto*, p. 30.

table o ninguna de ambas cosas, sin que por ello deje de tener sentido y de cumplir una función.[9] Incluso a propósito de las oraciones descriptivas, sería arriesgado afirmar que deben ser siempre sometidas a un mismo criterio de verificación. Los juicios descriptivos —advierte Austin oportunamente— son a su vez realizativos: la descripción suele aparecer como cláusula de una oración más amplia que indica qué función cumple aquélla; [10] la cláusula será verdadera o falsa, pero el acto que la comprende puede sumar o restar importancia a su verdad o falsedad. Nadie juzga, verbigracia, el valor de un chascarrillo, cuya misión es divertir, por su fidelidad a los hechos; se da por supuesto que lo que se quiere es llamar la atención, entretener, sorprender, y no describir fidedignamente un hecho. «No es deber de todas las oraciones "corresponderse con los hechos"», al par que «hay muchos otros adjetivos que pertenecen a la misma clase que "verdadero" y "falso", es decir, que refieren a las relaciones entre las palabras y el mundo, y que nadie rechazará como lógicamente superfluo. Decimos, por ejemplo, que una determinada afirmación es exagerada o vaga o vacía; una descripción, confusa o equivocada o no muy buena; el relato de algo, demasiado general o demasiado conciso».[11] Por todo ello, Austin propone sustituir la pregunta «¿es verdadero?», referida a un enunciado, por la pregunta «*¿está en orden?*» (*i.e.*, ¿está bien?, ¿funciona?, ¿vale?). Pues, si la afirmación y la descripción son actos de lenguaje (como lo son la advertencia, la promesa, el ruego) deben cumplir ciertos requisitos de adecuación no sólo a los hechos, sino a las convenciones y reglas del habla. Lo pertinente al análisis de los actos lingüísticos es averiguar si han sido realizados de la forma adecuada, en el momento y lugar adecuados, por la persona adecuada. Ante una recomendación, un mandato, una información, hay que preguntar

9. P. F. STRAWSON, «On Referring», en G. R. PARKINSON, ed., *The theory of Meaning*, p. 61-85; «Identifying Reference and Truth Values», *Logico Linguistic Papers*, p. 75-95.

10. *How To Do Things With Words*, pp. 89-93.

11. *Philosophical Papers*, p. 97.

«¿están en su lugar?», esto es, ¿es una buena recomendación, un mandato justo, una información procedente, exagerada? «"Verdadero" y "falso" son sólo etiquetas generales para toda una gama de distintas apreciaciones que tienen algo que ver con la relación entre lo que decimos y los hechos.» [12]

Al tratarse de «actos lingüísticos», Austin juzga más apropiado no hablar de «falsedades», sino de las «disfortunas» (valga la versión de *infelicities*), en que puede incurrir un realizativo por no cumplir las normas requeridas para su buen funcionamiento. Tales normas incluyen el conjunto de «circunstancias apropiadas» para la realización del acto en cuestión: el uso de determinadas palabras por las personas y en las situaciones adecuadas, la realización completa y correcta del acto, y, en determinados casos, el estar en posesión de los sentimientos e intenciones supuestos por el realizativo. Así, son «desafortunados» la promesa hecha con la intención de no cumplirla, el compromiso matrimonial entre un hombre y un árbol, etc., etc.[13]

La objeción contra la asignación de valor de verdad a las oraciones del lenguaje corriente apoya la convicción de que el hablante al realizar un acto lingüístico se compromete con una serie de normas de conducta establecidas implícita o explícitamente, cuya consideración resulta en un análisis lingüístico más perspicaz que el que solamente atiende a la «correspondencia» del contenido proposicional de la oración con los hechos (entre otras cosas, porque definir «correspondencia» y «hechos» no es tarea fácil). Verbigracia: la locución «Espero a X esta noche» tiene, es cierto, un valor de verdad determinable por mi esperanza real de que X venga. Pero es también exacto que ordinariamente, al decir «espero a X», no sólo me propongo (si es que me lo propongo en algún caso) dar cuenta, informar sobre mis sentimientos personales

12. *Ibid.*, pp. 237-238.

13. Cf. *How To Do Things With Words*, cap. II, donde Austin enumera las condiciones necesarias para la realización «afortunada» del acto. Y cf. también apartado 5 de este capítulo.

acerca de la venida de X, sino muy posiblemente quiero justificar con tales palabras una determinada actitud, dar una excusa o dar una buena noticia. Eso que quiero decir concretamente vendrá dado no por la locución misma, sino por el contexto, es decir, por una serie de elementos especiales que acompañarán a la emisión de la locución «espero a X» y al propio tiempo harán que sea correctamente entendida. Es decir, el contexto (no el hecho de que esté yo realmente en posesión de unos sentimientos determinados) determinará la corrección del acto ilocucionario. Ciertos filósofos y lingüistas no juzgan, sin embargo, apropiada la objeción contra el valor de verdad de los realizativos y proponen métodos alternativos que permitan establecer las condiciones necesarias y suficientes que el acto lingüístico debe cumplir. Tales condiciones son de tipo semántico: se deducen del significado del realizativo, esto es, de sus supuestos e implicaciones. Searle, por ejemplo, establece las «condiciones esenciales» de la «promesa», deducibles del significado del «prometer». George Lakoff, por su parte, cree posible deducir de la semántica formal de los lenguajes naturales las «condiciones de satisfacción» (equivalentes, para él, a las condiciones de verdad) de cada uno de sus conceptos.[14] De hecho, la investigación y formulación de dichas «condiciones» no representa una objeción al método de Austin. Representa, por un lado, un complemen-

14. Cf. SEARLE, *Speech Acts,* cap. III, y G. LAKOFF, *Pragmatics in natural languages,* reproducido por la L.A.U.T., abril, 1974. La correlación entre «significado» y «verdad» propuesta por ambos autores constituye de hecho una inversión de los términos neopositivistas: el principio de verificación hacía depender el significado de una oración de su valor de verdad; Searle y Lakoff, entre otros, deducen las condiciones de verdad de una oración a partir del significado de sus conceptos básicos. Si el problema del atomismo lógico fue determinar cómo debía verificarse un enunciado, el problema ahora será definir el significado de ciertos conceptos realizativos; pues, si no es muy difícil establecer los requisitos fundamentales que debe cumplir el acto de «prometer», la tarea se complica cuando hay que definir conceptos menos institucionalizados y más subjetivos, como, por ejemplo, «perdonar», «agradecer», «acusar», «mandar», etc., etc.

to, en cuanto se trata de establecer reglas concretas para la realización de cada acto lingüístico. Y, por otro lado, similares intentos significan un retroceso, pues caen de nuevo en la semántica sin pragmática. Dicho de otra forma: es posible establecer ciertas condiciones de verdad, de satisfacción o «esenciales» para conceptos abstractos (promesa, sinceridad, creencia, etc.), pero no es posible decidir, fuera de contexto, sin referencia a la función comunicativa, qué acto ilocucionario se produce y, por tanto, qué realizativo ha de ser considerado como clave de las condiciones de verdad del acto. En el ejemplo anterior, «Espero a X», no puedo saber, por el análisis de la simple locución, qué «fuerza» concreta tiene, cómo hay que entenderla y, en consecuencia, desconozco sus condiciones de satisfacción o de verdad. La «gramática profunda» de una oración no siempre es aprehensible fuera de contexto, no viene dada únicamente por la semántica y sus implicaciones. Frases que según los cánones de la lógica se tomarían por una tautología sin contenido fáctico alguno pueden poseer fuerzas ilocucionarias de distintos tipos. «Fulano o es comunista o no lo es», «la ley es la ley», «los negocios son los negocios», son ejemplos en que la gramática lógica superficial esconde una «gramática empírica» profunda.[15]

15. Cf. SEARLE, *op. cit.*, pp. 123-127, donde establece una relación muy sutil entre «predicación» y «verdad»: «predicar una expresión "P" de un objeto "R" es plantear la pregunta de la verdad de la expresión predicativa con respecto al objeto referido». Pero ese «preguntar por la verdad» se da siempre con una determinada «fuerza ilocucionaria», «fuerza» que debe ser captada junto con el significado de "P". La frase «Pedro es inteligente» puede tener la fuerza de una adulación, de la corroboración de un hecho, de una pregunta, de una admiración, de una perplejidad, etc., etc. En cuanto a la diferencia entre la gramática superficial y la gramática profunda, cf. Paul ZIFF, *Semantic Analysis*, pp. 132-133, y Jacques BOUVERESSE, *La parole malhereuse*, p. 273; en la primacía dada a la una sobre la otra, ambos ven la divergencia más característica entre los dos Wittgenstein. En efecto, en el *Tractatus*, la gramática *lógica* se identifica con la gramática *profunda*, en tanto en las *Investigaciones* se considera que la lógica puede reflejar tan sólo un nivel superficial de la oración,

Cuando el niño aprende a hablar asimila paulatinamente esas reglas de la gramática profunda que hacen posible la comunicación y la comprensión lingüística. El niño asimila también (o se le inculcan) los requisitos esenciales para la realización de cada acto lingüístico; hasta el punto de que si no conociera esas reglas no podríamos decir que sabe hablar, que sabe usar la lengua. El niño ha de saber que si quiere algo, además de pedirlo, debe demostrar de alguna forma —por la expresión de la cara, los gestos, etc.— que necesita lo que pide, que si quiere dar a entender que se encuentra mal, debe comportarse como una persona enferma, para que le hagan caso; que decir «adiós» significa que él o alguien se va... En suma, que uno cualquiera de los actos que suelen acompañar al lenguaje puede sustituirlo y adquirir el mismo significado. Así, también para un niño, el hecho de que le pongan una chaqueta puede significar lo mismo que «vamos a la calle»; que le pongan un babero, lo mismo que «vamos a comer». El lenguaje se inserta, pues, en una serie de costumbres y hábitos que no pueden ser violados sino con el riesgo de que las palabras se vuelvan incomprensibles. El que un lenguaje cumpla todas sus reglas de uso es lo que lo hace *adecuado*. El acuerdo tácito, la costumbre que regula la actividad lingüística, nos da la medida de su verdad. «"Entonces, ¿está usted diciendo que el acuerdo humano decide lo que es verdadero y lo que es falso?" Lo que es verdadero o falso es lo que *dicen* los seres humanos; y se ponen de acuerdo sobre ello en el lenguaje que usan. No se trata de un acuerdo de opiniones, sino de forma de vida.» (*Phu*, 241.) El pasaje no es excesivamente claro; pero Wittgenstein parece querer decir que la pregunta por la verdad o la falsedad no se puede realizar desde fuera del lenguaje, como si poseyéramos un instrumento para medir hasta qué punto el

---

carente de sentido si no se investiga la gramática profunda de la misma. En la base de tal divergencia está, sin embargo, la idea común de que existen dos «gramáticas»: una que puede confundir y otra que da el sentido correcto de la oración. *Vid.* a propósito lo dicho más arriba, I,3 (y n. 9 del capítulo primero).

lenguaje «pinta» los hechos. No hay otra medida que el lenguaje mismo y la forma de usarlo. Todo lo que se diga en contra proviene de una falsa concepción de la función epistemológica del lenguaje. Nuestra forma de hablar —tiende a pensar Wittgenstein— es correcta, no porque represente mejor o peor la realidad (esa es la confusión que según él provocó la controversia entre realistas e idealistas), sino porque «cumple su oficio», funciona. No hay *una* visión *verdadera, real* del mundo, sino distintas interpretaciones con fines también distintos. Las interpretaciones del psicoanálisis, por ejemplo, que han gozado y gozan de una gran aceptación, de hecho no son más que modos de ver ciertos fenómenos, con el fin de conseguir unos resultados; y en parejo sentido, en tanto sirven para curar una enfermedad o para subsanar un desarreglo psíquico, podemos decir que son correctas; mas no, como se tiende a pensar, porque den «la explicación real» de una situación que nos atormenta. El psicoanálisis satisface porque da «explicaciones», y no en otra parte radica su especial atractivo, pero sería absurdo querer verificarlas, porque, de hecho, no se trata de «explicar» mejor o peor, más o menos adecuadamente, un determinado fenómeno, sino de emplear el método más eficaz con vistas a unos fines.[16]

4. *LOS PRESUPUESTOS DE LA VERDAD*

No diremos, pues, que un acto lingüístico es verdadero o falso, sino que está bien o mal realizado, que el lenguaje se usa bien o mal en su contexto. Quien se equivoca al hablar es porque no sabe, no domina la técnica. Sócrates era tajante: el error es fruto de la ignorancia. Y Witt-

16. Cf. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief,* Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1967, pp. 20-27: «La atracción de cierto tipo de explicaciones es sorprendente... Especialmente las explicaciones del tipo: "Eso y nada más que eso es lo que ocurre".»

genstein lo expresa así: «La *verdad* de mis afirmaciones se prueba porque las *entiendo*.» «Es decir; si hago que sean verdaderas las afirmaciones falsas, no es seguro que las entienda» (*OC*, 80-81). Cuando un niño llama «asesinato» a un individuo, está clarísimo que no entiende el uso del vocablo; y tampoco puede decirse que conoce el uso de la expresión «¡Dios no lo quiera!» quien la entiende como una profesión de fe, ni quien interpreta «Beber Soberano es cosa de hombres» como la constatación de un hecho. Lo que en boca de un individuo puede ser insulto, en la de otro (o ante un interlocutor distinto) es una frase cariñosa o una broma. De ahí que los equívocos y las incomprensiones en el habla corriente sean tan habituales. Porque no hay ninguna expresión que posea un significado fijo e invariable, no hay, por tanto, un solo criterio para juzgar los actos lingüísticos: el criterio lo dan, además de las reglas fonéticas, sintácticas y semánticas, las costumbres, convicciones, maneras de ser, etc., de los hablantes. De la misma forma que no se conoce bien un idioma si se ignora la forma de vivir, la «morada vital» (diría Américo Castro) de sus hablantes, no es posible la comunicación entre individuos que no compartan —o, cuando menos, que no sean capaces de comprender— una misma manera de comportarse o de actuar.

Todo lo cual nos lleva a otro problema: el de las creencias que presupone la actividad lingüística. Hemos visto que es inútil plantearse, en general, cuestiones de exactitud y certeza: en la práctica, el lenguaje remite siempre a unas creencias y actitudes, y sólo desde ellas es posible predicar la verdad o falsedad, si se da el caso. La «indagación de la verdad», pues, debe ceder paso a la indagación de aquellas creencias que explican o justifican un determinado uso lingüístico. Pero las creencias en sí son injustificables: «En el fondo de todo lenguaje —confirma Wittgenstein— hay un modo de actuar sin fundamento.» «Hay que tener en cuenta que el juego lingüístico es, por decirlo así, algo impredecible. No es razonable (ni irrazonable): está ahí, como nuestra vida» (*OC*, 110, 559). El hecho de que constituyamos en guía de nuestras acciones las doc-

trinas de la física o las del budismo supone simplemente que conformamos nuestro lenguaje a unas determinadas reglas; y tales reglas son incuestionables.

No otra opinión patrocinaba Wittgenstein en 1949, cuando se ocupó en discutir la «defensa del sentido común» de Moore. Sus reflexiones al propósito, publicadas hace cinco años bajo el título de *On Certainty*, defienden una tesis nítida: en la base de nuestro lenguaje, hay unas certezas básicas e indiscutibles, que funcionan a modo de axiomas, en tanto que de ellas derivan y en ellas tienen su explicación todas las oraciones de nuestro lenguaje. Semejantes certezas van desde las verdades lógicas y de sentido común (las tautologías o el «yo existo») hasta los presupuestos de los lenguajes «no corrientes», como el lenguaje religioso, el publicitario, el poético, etc. Esos presupuestos se asumen con el uso del lenguaje, mas pueden rechazarse luego, como se rechazan de hecho determinadas formas lingüísticas. El niño, cuando aprende a hablar, aprende también que tiene padres, que existe el sol, que el barro ensucia, que hay un bien y un mal, etc.: creencias que con el tiempo quizá llegará a matizar, y en tal caso la primitiva certeza se convertirá para él en un saber dudoso o falso, al punto sustituido por otra certeza que justifique sus nuevos saberes. Pero «la cadena de las razones debe tener un fin», porque el lenguaje no puede juzgar sus propios presupuestos. De igual forma que en el *Tractatus* Wittgenstein opinaba que no se podía decir *todo* sobre la realidad, ahora opina que no se puede decir *todo* sobre el lenguaje.

La teoría de los presupuestos del lenguaje cuenta ya con una amplia literatura en el campo filosófico y, sobre todo, en el lingüístico. Volveré a ella más despacio en el capítulo tercero; aquí sólo me interesan los presupuestos en la medida en que condicionan la posible verdad o falsedad de un enunciado. Valga recordar, en cualquier caso, que Strawson ha tratado el asunto en ese sentido y ha hecho notar que sólo cuando se presupone que una sentencia es verdadera tiene sentido preguntar o poner en duda que lo sea (así, en el ejemplo citado arriba [II,3],

«El actual rey de Francia es sabio», la pregunta es absurda —habría que añadir— excepto para un legitimista —digamos— del Conde de París). Sólo se pueden relacionar lógicamente aquellos enunciados que comparten unos mismos presupuestos lógicos. Austin, por su parte, pone de manifiesto el hecho de que la mayoría de los enunciados que usamos normalmente no son exactos, pero se consideran verdaderos porque con ellos se asumen ciertos presupuestos que restan importancia a su poca precisión. Así, de «España es pentagonal» o de «Madrid está a setenta quilómetros de Toledo», podríamos decir que son verdaderos «según se mire», y es cierto, pero ocurre que ese «según se mire» está ya presupuesto en el uso del enunciado.[17]

5. *LA PERSUASIÓN*

¿Qué hay al final de la cadena de razones? «Al final de las razones viene la *persuasión*» (*OC*, 612). En el capítulo primero se ha insistido en la importancia del elemento intencional para la determinación de los actos lingüísticos. Conviene subrayarlo: lo que el hablante pretende decir debe hacerse explícito en el uso del lenguaje. Morris se adelantó a Wittgenstein en el intento de enmarcar el estudio de los signos en una teoría de la conducta; y al clasificar los «usos primarios de los signos», justamente distinguía entre la adecuación de un signo y su verdad o validez. «Un signo —escribía— es *adecuado* en cuanto

17. P. F. STRAWSON, *Introduction to Logical Theory*, Londres, Mathuen, 1963, cap. 6; J. L. AUSTIN, «Constatives and Performatives», en Thomas M. OLSHEWSKY, ed., *Problems in the philosophy of language*, Nueva York, Holt, Reinhart, 1969, pp. 242-250. Paradojas del tipo «El actual rey de Francia es sabio» han hecho correr mucha tinta desde que Russell llamó la atención sobre ellas. Para un buen resumen de los argumentos que han querido solucionarlas, cf. Jerrold J. KATZ, *Semantic Analysis*, pp. 127-150, que aborda el tema de los «presupuestos» de la «verdad lingüística».

consigue el propósito para el cual se le emplea.» Así, la adecuación de un signo «informativo» vendrá dada por su «poder de convicción»; la de un signo «valorativo», por su «efectividad»; la de un signo «incitativo», por su capacidad de «persuasión». Pero —añadía— «no es lo mismo el poder de convicción de un signo, que su verdad o su validez»: un juicio informativo o valorativo puede ser adecuado y, sin embargo, falso, «si no proporciona una información verdadera o si incita a una forma de conducta equivocada». Para precisarlo en otros términos. Morris distinguía entre la adecuación (la realización correcta) de un acto lingüístico (información, valoración, incitación), y la verdad o validez del contenido de ese acto.[18]

No creo, con todo, que sea lícito separar ambos aspectos y, por ende, abstraer el lenguaje de su uso. Morris parece medir la «adecuación» de un acto por sus resultados o consecuencias: que la valoración sea eficaz, que la información convenza, que la incitación llegue a persuadir. Con lo cual se confunden dos tipos diversos de acto lingüístico, según la clasificación de Austin, a este propósito en extremo pertinente: el ilocucionario y el perlocucionario. Para que la ilocución se produzca, basta —además de los requisitos particulares y propios de cada acto ilocucionario— que el oyente se dé cuenta de lo que quiere decir el hablante, del acto que trata de realizar: que está dando una información, que está haciendo un juicio de valor, que está queriendo persuadirnos de algo (el que llegue a persuadir o no es otra cuestión). Si se tienen bien claras y definidas las condiciones que ha de cumplir un acto lingüístico para ser reconocido como tal ¿cabe añadir, en general, otro criterio que mida su verdad o validez? Siguiendo con la clasificación de Morris: si doy una in-

18. La verdad y la validez de un signo se miden, todavía según Morris, por su grado de denotación, siendo así que todos los signos «denotan de una u otra forma». Más que esa característica general de todos los signos, a Morris le interesa acentuar la diferencia que pueda existir entre los distintos modos de denotar y, por tanto, entre las distintas formas de «verdad». Cf. Charles MORRIS, *Signos, lenguaje y conducta*, pp. 106-140.

formación falsa de ciertos hechos, aun cuando esa información convenza ¿puede decirse que he informado *realmente*? ¿No está ya implicado en el concepto de información el que ésta sea verídica? En cambio, si emito un juicio de valor con respecto a una determinada acción ¿no es absurdo preguntar si mi valoración es verdadera o falsa? Igualmente, la incitación lingüística, acto clarísimamente perlocucionario (es decir, cuya adecuación debe medirse por sus efectos) no admite la pregunta por su verdad o falsedad.[19]

Comprobamos, entonces, que cada acto lingüístico tiene su propio criterio de adecuación —o de verdad, si cabe hablar de ella. En cualquier caso, la búsqueda de la verdad, en general, ofrece pocas posibilidades. El análisis filosófico del lenguaje debe tantear otros caminos, aun cuando éstos le aparten un tanto del ámbito propiamente lingüístico. Ante un juicio de valor, ante un juicio informativo o ante un acto de persuasión, tiene más interés preguntarse qué creencias, qué presupuestos u opiniones los motivan. Las sociedades clasifican y cualifican la realidad de acuerdo con sus intereses y necesidades; los conceptos cambian de contenido, adquieren sentidos peyorativos, metafóricos, caen en desuso. ¿Qué es un enfermo, un criminal, un viejo, un obrero? Es difícil dar una definición correcta de ellos, porque sólo los define su aplicación, su uso por parte de estamentos sociales más o menos diferenciados. Es inútil plantearse el problema de su adecuación a la realidad, porque la realidad la moldea el lenguaje. Predicaba Nietzsche que son los poderosos (o los deseosos de poder) quienes establecen el uso corrien-

19. La impropiedad de definir los actos ilocucionarios en términos de ciertos efectos perlocucionarios es puesta de manifiesto por Searle: «Creo que la reducción del acto ilocucionario al perlocucionario y la eliminación consiguiente de las reglas probablemente sería inviable. Precisamente ahí, las que podríamos llamar teorías institucionales de la comunicación, tales la de Austin, la mía, y creo que la de Wittgenstein, difieren de las que podrían llamarse teorías naturalistas del significado, tales como, por ejemplo, aquellas que reducen el estudio del significado a la relación estímulo-respuesta» (cf. *Speech Acts*, p. 71).

te del idioma. «Lo importante es quien manda», salta Humpty Dumpty. Un estudio genealógico, como el trenzado por Nietzsche a propósito de la moral, permitirá descubrir no «la verdad», sino las distintas verdades que sustentan el uso del lenguaje. Sin duda, así debiera entenderse la función del análisis filosófico: describir los distintos usos lingüísticos desde su raíz, desde sus últimos presupuestos. Ante la extraordinaria profusión de términos abstractos (sin realidad empírica correspondiente) que se usan diariamente con cualquier propósito (basta hojear un periódico), conviene buscar, mejor que definiciones, las intenciones y propósitos que determinan el empleo de esos términos; no para denunciarlos —lo cual sólo es posible desde otros supuestos últimamente injustificables—, sino para «delatarlos». Poner de manifiesto, a la vista, el poder de persuasión del lenguaje es una de las tareas más interesantes del análisis filosófico.[20]

Nuestras reflexiones nos han conducido a un rechazo de la αληθεια en favor de la δοξα. El análisis del lenguaje no debe ser análisis lógico, puesto que su objeto no es la lógica, sino la *retórica*: el lenguaje cotidiano no busca la demostración de verdades eternas, sino la adhesión práctica y emotiva. «La retórica, en el sentido que nosotros damos al término —se ha propuesto—, se distingue de la lógica en que no se ocupa de verdades abstractas, categóricas o hipotéticas, antes bien de adhesiones. Su pretensión es producir o aumentar la adhesión de un determinado auditorio a ciertas tesis...»[21] Stevenson ha defendido el carácter persuasorio del discurso moral. Pero quizá convenga extender más la idea y aplicarla a cualquier otro tipo de discurso: histórico, filosófico, literario, incluso científico. Pues en el habla cotidiana, ¿qué otra cosa hacemos más que procurar que nuestro interlocutor participe emocionalmente de nuestros puntos de vista?

20. En ese sentido camina, por ejemplo, el análisis de los «lenguajes totalitarios» realizado por Jean Pierre FAYE, *Théorie du récit. Introduction aux «languages totalitaires»*, París, Hermann, 1972.

21. C. PERELMAN, *Rhétorique et Philosophie*, París, 1952, p. 18.

Tal es el sentido fundamental de la «comprensión». Wittgenstein, extraordinariamente alerta a ese carácter del lenguaje, reconocía que el único propósito de sus reflexiones filosóficas era persuadir, imponer una nueva forma de pensar: «En cierto sentido, lo que yo hago es propaganda de una forma de pensar opuesta a otra. Porque me desagrada profundamente esa otra... Todo lo que hacemos es cambiar la forma de pensar, todo lo que yo hago es cambiar la forma de pensar y persuadir a la gente de que cambie su forma de pensar.» [22]

6. *VERDAD Y MENTIRA*

Valga recapitular lo dicho hasta aquí, e insistir en que el problema semántico de la verdad puede abordarse de dos modos distintos:

a) Cabe centrarse en el posible valor de verdad de las oraciones, determinables bien por verificación empírica, bien por criterios semánticos. El temor de incurrir en la «falacia descriptiva» no debe hacer olvidar que el lenguaje también consta de oraciones descriptivas que afirman o niegan hechos de la realidad. Evidentemente, el análisis de la verdad de tales oraciones precisa de un criterio, criterio que tradicionalmente ha venido dado por la teoría de la adecuación. Desde Aristóteles hasta el positivismo lógico se ha ido reformulando ese principio de verificación empírica que, para las oraciones de fuerza puramente descriptiva, ha de seguir siendo válida. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que en tal caso el «es verdadero» o «es falso» se predica siempre en un metalenguaje que analiza las oraciones de un lenguaje dado, considerándolas sólo como elementos que de algún modo «pintan» la realidad, no como elementos de actos lingüísticos determinados. Y si de acuerdo con la tenden-

22. *Lectures and Conversations,* pp. 27-28.

cia más actual de reducir los descriptivos a realizativos se sustituye el criterio de adecuación por el criterio semántico (que deduce las condiciones de verdad de un concepto a partir de su significado), se sigue analizando un lenguaje ideal en el que la función comunicativa ocupa un plano muy secundario.

Ocurre, sin embargo, que en el lenguaje corriente los predicados «verdadero» y «falso» funcionan de modo muy distinto. Como decía al comienzo, cuando se trata de informar sobre un determinado aspecto de la realidad, nos limitamos a emitir un juicio descriptivo («ha oscurecido», «hay luna llena», etc.), sin añadir que lo que decimos «es verdadero»; se da por supuesto, en circunstancias normales, que el hablante cree estar de acuerdo con los hechos. De ahí que no falte quien haya llegado a la conclusión de que al decir de una oración que «es verdadera» no se añade nada a su contenido: es lo mismo que repetirla.[23]

b) Otro modo de afrontar el problema, pues, consiste en averiguar el uso corriente de «verdadero» y «falso». ¿Cuándo solemos decir que algo es verdad o verdadero? ¿Qué acto lingüístico —o actos lingüísticos— rea-

23. Sustenta esa postura F. P. RAMSEY, «Facts and Propositions» en *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, VII (1927). De una forma más matizada se ha hecho también su portavoz P. F. Strawson, en una serie de artículos en los que polemiza con otros tantos de Austin. No voy a reproducir aquí el debate, exageradamente «analítico». El lector interesado puede informarse directamente en los artículos de Strawson, «Meaning and Truth», «Truth», «A Problem about Truth», «Truth: A Reconsideration of Austin's Views», en *Logico-Linguistic Papers*, pp. 170-249; en los de Austin, «Truth» y «Unfair to Facts», en *Philosophical Papers*, pp. 85-122; y en la exposición de Mats Furberg, *Saying and Meaning*, pp. 116-173. Sí me interesa hacer notar, sin embargo, que aunque Strawson propone la eliminación de la teoría de la verdad como correspondencia, y no una «purificación» de la misma (como hace Austin), sugiere, por otro lado, prestar más atención a lo que significa «decir la verdad», fórmula que hace especial referencia a las creencias del hablante y que se acerca mucho a la equiparación «verdad-sinceridad» que propongo aquí.

lizamos al usar parejas expresiones? Veamos algunos ejemplos de los usos más corrientes:

(1) «Es verdad que... Colón descubrió América
Dios nos salva
J. L. Gómez es un buen actor»
(2) «He dicho la verdad»
(3) «Iré a verte, de verdad»
(4) «La verdad (el hecho) es que no me apetece ir contigo»
(5) «Esto es un verdadero café» («Esto sí que es café»)
«Fue un verdadero fracaso».

Difícilmente podríamos generalizar diciendo que en todos esos ejemplos se afirma la adecuación de lo que se dice con los hechos. En (1), (2) y (3), se trata de corroborar, confirmar, apoyar lo que alguien, o uno mismo ha dicho, independientemente de que la locución sea empíricamente verificable (en unos casos lo es y en otros no). Lo que se intenta en los tres ejemplos —y ello nos permite agruparlos en un solo tipo— es expresar una firme convicción; (4) es una forma de decir algo que va a contrariar o defraudar al oyente; es un ejemplo práctico de «las verdades duelen»: el hablante no quiere convencer tanto de la verdad de lo que dice, como poner de manifiesto que esa verdad no es agradable (pensemos en el tono de voz que suele acompañar a la expresión). Por fin, en (5) se trata de expresar la adecuación no de un término («café», «fracaso») a la realidad empírica, sino de esa realidad a su idea platónica («el café ideal»: o, más castizamente, «el café, café», «el café de antes de la guerra»). Ejemplos los últimos que podrían transformarse perfectamente en juicios apreciativos, donde no entrara para nada el atributo «verdadero»: «¡qué café más bueno!», «¡menudo fracaso!».

Excepto en el caso (5), en todos los demás el hablante quiere poner de manifiesto *que está diciendo la verdad*,

que es *sincero*. Éste y no otro es el uso corriente de «verdadero» y «falso» («es falso», significa, en la mayoría de las ocasiones, es mentira). Quien se pronuncia sobre la verdad de sus afirmaciones, o de las de los demás, está diciendo que se hace responsable de ellas o que es sincero. Y quien dice algo que se juzga falso es que o ignora los hechos o miente.[24]

Nuevamente nos conviene acudir al pensamiento de Austin, que ha sido, de entre los filósofos analíticos, quien con más acierto ha abordado ese segundo aspecto del problema de la verdad. Como ya he notado más arriba, para Austin los actos lingüísticos (o ilocucionarios) no son ni verdaderos ni falsos, sino que están o no están en orden, bien hechos. Usando la terminología de *How To Do Things With Words*, los realizativos son afortunados o desafortunados. La «fortuna» de un acto de lenguaje depende del cumplimiento de una serie de normas aceptadas como válidas. Expresiones del tipo de «te prometo acudir a la cita», «¡culpable!», «no está permitido», son ilocuciones cuya «fortuna» depende *a*) de decir la palabra adecuada en el momento adecuado, por la persona adecuada, y *b*) de hablar sinceramente y actuar en consecuencia, en el caso de que la ilocución exija (como es el caso de los ejemplos propuestos) la presencia de ciertos pensamientos o sentimientos acordes con el lenguaje y un comportamiento consecuente con el acto lingüístico. En el caso de que no se cumpla cualquiera de los requisitos que componen la primera norma, el acto se considera *vacío* («prometo acudir a la cita», cuando no hay tal cita;

24. A. J. Ayer comenta la casi imposibilidad de distinguir entre la verdad real de una proposición y el hecho de que yo crea que es verdadera (y, efectivamente, en el lenguaje corriente esta distinción no suele hacerse explícita): «Si se me pide que confeccione una lista de proposiciones verdaderas, lo más que podré hacer será dar una lista de las proposiciones que yo *creo* que son verdaderas, o sea, proposiciones que acepto. Pero de ahí no se deduce que, cuando digo que una proposición es verdadera, quiera decir *solamente* que la acepto.» No se prescinde de la categoría de «verdad objetiva», pero se la considera un «concepto formal» (A. J. Ayer, *El concepto de persona*, pp. 223-224).

«te felicito», sin motivo alguno; «¡culpable!», dicho por quien carece de autoridad para ello; «no está permitido», donde no tiene lugar la prohibición). Si deja de cumplirse la segunda norma, la «disfortuna» del acto radica en la insinceridad, en la intención de engañar: prometer con mala fe, felicitar con sentimientos contrarios, recomendar lo que uno sabe que no conviene, etc. No todas las ilocuciones son susceptibles de insinceridad, pero las que no lo son, aquellas cuya «disfortuna» deriva simplemente de que son «inoportunas», carecen de importancia. Pertenecen a la misma categoría de sin sentidos que las típicas paradojas pragmáticas: «El gato está en la alfombra, pero yo no lo creo»; «todos los hijos de John son calvos, pero John no tiene hijos», etc.[25] En el lenguaje cotidiano, la expresión inadecuada, como la negación de la evidencia, no son motivo de disputa, pues se reconocen unánimemente, y la reacción que provocan depende del sentido del humor que uno tenga o quiera echarle al caso. Pero el reconocimiento de una información falsa o de una condena sin causa son asuntos que requieren un análisis más sutil, puesto que trascienden los límites estrictamente lingüísticos. Límites, por otra parte, que no pueden trazarse con precisión, si es cierto que el lenguaje es una manifestación del comportamiento total humano. Un «no te lo recomiendo» puede significar «no me fastidies»; un arrebato de cólera o un juicio desfavorable pueden ser manifestaciones de una úlcera de estómago. Se dirá que entonces el análisis del lenguaje se convierte en un asunto muy complejo, que debe pedir ayuda a la psicología, a la sociología y a cualquier otra disciplina pertinente. Tal vez no andaban del todo

25. G. LAKOFF, «Pragmatics in natural logic», *op. cit.*, opina que tales paradojas se solucionan semánticamente: «si X es sincero al afirmar P, entonces X cree que P», *i. e.*, si X es sincero al afirmar «el gato está en la alfombra», entonces X cree que el gato está en la alfombra. Pero, ¿qué ocurre cuando X no es sincero, como obviamente no puede serlo al decir «el gato está en la alfombra, pero yo no lo creo»? ¿No habría que considerar en tal caso elementos puramente pragmáticos, como el efecto que busca conseguir con sus palabras?

descaminados los neopositivistas cuando relegaban a esos campos el estudio de los juicios «no científicos». De hecho, en la vida diaria hacemos de continuo implicaciones y suposiciones que van más allá de *lo dicho* («dices eso porque estás de mal humor», «no lo dirías si te hubieras educado de otra forma», etc.), para comprender el «verdadero sentido» de una frase. No veo, pues, por qué en el análisis filosófico del lenguaje deba descuidarse ese ingrediente *pragmático* que tenemos en cuenta en la comunicación interpersonal. Austin contemplaba el análisis lingüístico como la forma de «empezar a hacer filosofía», como el método más válido de acercamiento a cualquier disciplina, ya se tratara de la sociología, la psicología o la ética.

Nuestro lenguaje se nutre de vocablos desprovistos de correlato real, cuya definición sólo es posible en el seno del lenguaje mismo, apelando a otras palabras; y el contexto decide entonces su sentido, el tipo de trampa que encierran. Agustín García Calvo, en su ensayo tan interesante y sugestivo como todos cuantos componen el volumen *Lalia* («Énfasis de la racionalidad en un texto económico»),[26] opina que tales vocablos o frases son mentiras por definición, crean la realidad en lugar de reproducirla, suplen su imprecisión significativa con un gran poder evocador e introducen en el texto en que aparecen una serie de elementos racionalizantes y lógicos que confiere al texto en cuestión una falsa impresión de realidad y de verdad. La mentira aparece como verdad, porque, en la ausencia de un correlato real que permita la comprobación, todo puede parecer real. Es preciso —acaba sentenciando García Calvo— que «terminen de confundirse el fenómeno epistemológico de la falsedad con el fenómeno práctico de la mentira». Las falsedades —o las verdades— epistemológicas interesan poco, y resulta excesivamente complicado comprobarlas. El lenguaje ordinario no las tiene en cuenta, pero sí tiene en cuenta la

26. Agustín García Calvo, *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1973, pp. 107-134.

mentira. Las verdades obvias no hace falta decirlas. En distinta clave, lo reconoce un personaje de *Mafalda*, cuando exclama: «Es tan cierto eso que acabás de decir, que no sirve absolutamente para nada.»

¿Qué argumentos, si no, empleamos normalmente para obtener el consenso de los demás, para que reconozcan y se convenzan de la verdad de lo que decimos? ¿Apelamos para ello a la realidad extralingüística? Raras veces podemos contar con un testimonio tan obvio. Generalmente, recurrimos al principio de autoridad (*argumentum ad hominem*, ya calificado de sofisma por Locke) o a la δοξα, al *consensus gestium* o «sentido común». Esas suelen ser nuestras pruebas, pruebas también de que la verdad está en nosotros, que la verdad es siempre error en tanto se confunde con la utilidad.[27]

La idea no es nueva: desde los sofistas hasta hoy se ha vuelto repetidas veces sobre el pragmatismo de la verdad, que no consiste tanto en identificar lo verdadero y lo útil, cuanto en desvelar qué interés promueve la pretendida verdad. A modo de ejemplo, citaré cuatro pasajes extraídos del *Teeteto* (allí donde habla Protágoras por boca de Sócrates), la *Logique de Port Royal*, *La Voluntad de Poder* y el *Pragmatism* de James:

«Porque afirmo que la verdad es como yo la he definido, que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es, pero que un hombre difiere infinitamente de otro precisamente en que las cosas son y parecen de un modo a unos y de otro a otros» (*Teeteto*, 166*e*).

«Si se examina con cuidado qué hace que de repente los hombres se adhieran a una opinión y no a otra, se verá que no es la penetración de la verdad y la fuerza de la razón, sino un cierto legado de amor propio, de interés o de pasión... Juzgamos las cosas no por lo que son en sí mismas, sino por lo que son respecto a nosotros, y la verdad y la utilidad para con nosotros son una misma

27. Cf. G. PRETTI, *Retorica e logica*, Einaudi, Turín, 1968, pp. 162 y ss.

e idéntica cosa» (A. Arnauld y P. Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, ed. P. Claire y F. Girbal, París, 1965, páginas 261-262).

«Las categorías son "verdades" sólo en el sentido en que son para nosotros necesidades vitales: así el espacio euclidiano es una de esas "verdades" necesarias...» «El mundo *ficticio* del sujeto, de la sustancia, de la "razón", etc., es *necesario*... La "verdad" consiste en la voluntad de hacerse dueño de la multiplicidad de las sensaciones, en *ordenar* los fenómenos en categorías determinadas» (*La Voluntad de Poder*, I, 138, 193).

«Nuestra explicación de la verdad es una explicación... de procesos de orientación, realizados *in rebus*, y que solamente tienen en común el hecho de que compensan.» «Sobre la base de los principios pragmatistas, si la hipótesis de Dios funciona satisfactoriamente en el sentido más amplio de la palabra, es verdadera.» (*Pragmatism, a new name for some old ways of thinking*, Longmans, Green & Co., 1907, pp. 219 y 299.)

No nos sorprende que en el *Lazarillo de Tormes* hayan podido descubrirse hechos arte de lenguaje y de narración los mismos principios que transparentan las citas que acabo de aducir descarnadamente.[28] Porque la verdad, producto del interés, del egoísmo, de la necesidad y el querer humanos, es una verdad arbitraria, relativa. Pero el uso común ha conservado otra noción de verdad que no se ve degradada por las limitaciones humanas. Frente a una verdad objetiva, que no merece tal nombre, la verdad subjetiva, la sinceridad, se constituye en una norma lingüística, en un presupuesto de la comunicación, irrenunciable. Es una «forma de vida» impuesta por el uso del lenguaje: intentaré mostrarlo en el próximo capítulo.

28. *Vid.* Francisco Rico, *La novela picaresca y el punto de vista*, Barcelona, Seix Barral, 1973, pp. 35-55.

III. El lenguaje y su «forma de vida»: el lenguaje ético

1. *EL CONCEPTO DE «FORMA DE VIDA»*

Aprender a hablar es aprender a comportarse como un ser humano: es sujetarse a unas normas no sólo gramaticales y semánticas, sino psicológicas, lógicas, epistemológicas, pragmáticas y socio-culturales. Junto al vocabulario y a la sintaxis, el niño se habitúa a unas actitudes y formas de pensar. Saber usar el «por qué», el «cuándo», el «yo» o el «tú» es algo más complejo que colocar unas etiquetas o responder a unos estímulos. Con el habla, el niño aprende a razonar, a confiar en los demás (a creer en sus palabras), a distinguir la dimensión personal de la social, a comunicar experiencias o sensaciones; aprende a ordenar y clasificar los hechos, a jerarquizarlos, a ser consciente de determinados fenómenos o sensaciones (el miedo, el dolor, etc.), a bromear, a mentir, a escuchar. En palabras de Wittgenstein, el niño aprende el «juego del lenguaje» o una «forma de vida»: «El término "juego de lenguaje" trata de poner de relieve el hecho de que *hablar* un lenguaje es parte de una actividad o forma de vida» (*PhU*, 23); «lo que determina nuestro juicio, nuestros conceptos y reacciones, no es lo que un hombre determinado esté haciendo *ahora*, una acción individual, sino el torbellino total de las acciones humanas, el fundamento que sirve de referencia a cualquier acción» (*Z*, 567).

La educación lingüística conlleva, así, una educación total, que incluye los niveles más significativos del comportamiento y aun el ser del hombre. Destacaré aquí tres niveles —el psicológico, el lógico (epistemológico) y el pragmático— especialmente constituidos por el fenómeno del habla. La totalidad de esos tres niveles, creo, se

corresponde bastante bien con el concepto wittgensteiniano de «forma de vida».[1]

a) *Nivel psicológico.* Todo él se concentra en la noción del «yo», que debe entenderse no sólo como objeto referencial y objetivable en «mi cuerpo» o «mis estados de conciencia», sino, básicamente, como lo llamado por Kant la «unidad de la apercepción», según la cual el «yo» no denota, antes bien «une» la pluralidad de mis percepciones, sin ser sustituible ni identificarse con ninguna de ellas. No a otra cosa se refería Wittgenstein al decir que el sujeto no existe en tanto parte del mundo, porque es el límite del mundo. El «yo» está en una posición privilegiada y única: «no denota un posesor» (idea que Wittgenstein explicaba diciendo que la gramática de «tengo una caja de cerillas» y «tengo miedo» no es la misma: «tengo miedo» no es idéntico a «Victoria Camps tiene miedo»; no es la descripción, la referencia a un sentimien-

1. Concepto que Wittgenstein, muy consecuente con sus convicciones, no define de ningún modo, y que sólo hace aparecer cinco veces en las *Investigaciones* (párr. 19, 23, 241, y pp. 174 y 226), y alguna que otra en escritos posteriores. A pesar de ello, pienso que es una de las nociones que mejor resumen su pensamiento, por cuanto engloba a un tiempo el carácter universal y convencional del fenómeno del lenguaje, y sirve como principio metodológico para el análisis tanto del lenguaje corriente como de sus desviaciones. Entre los estudiosos de Wittgenstein que se han detenido en el concepto de «forma de vida» destaco a Dallas M. High, quien ha marcado el acento en el carácter lógico —y no sólo psicológico— del mismo (cf. *Language, Persons, and Belief,* pp. 99-130), y J. F. M. HUNTER, «"Forms of Life" in *Wittgenstein's Philosophical Investigations*», en E. D. KLEMKE, ed., *Essays on Wittgenstein,* pp. 273-297. Hunter da una interpretación «orgánica» del concepto de «forma de vida», entendiéndolo como la «competencia» del ser humano para hablar. La «forma de vida» del lenguaje es, según él, la «típica del ser humano», en el sentido de que «pertenece ampliamente a la misma clase de cosas que el crecimiento o la nutrición de los seres vivos, o la complejidad orgánica que los capacita para desenvolverse y responder de formas complejas a su ambiente» (p. 278). Estoy de acuerdo con esa interpretación, bien ilustrada con abundantes ejemplos, pero que tal vez se pierde en la generalidad. La distinción de niveles que establezco aquí vale perfectamente como diferenciación de los distintos aspctos de la «competencia» de que habla Hunter.

to, sino su manifestación, que equivale al sentimiento mismo; no es, por tanto, verificable empíricamente —pues nadie tiene acceso a los sentimientos de los demás—, pero su falsedad puede deducirse, y de hecho se deduce, de la observación de un comportamiento inadecuado a la veracidad del «tengo miedo»). No se trata de replantear aquí la vieja cuestión filosófica sobre la realidad o irrealidad del «yo», sino tan sólo llamar la atención sobre la peculiaridad de esa «vivencia» (llamémosla así) creada por un uso lingüístico, que sitúa al que habla en primera persona en una situación única e irreductible a cualquier otra. Y no sólo el «yo» es una realidad creada por el lenguaje,[2] sino que todo el conjunto de fenómenos mentales y sensaciones de que el «yo» es sujeto se hace real por el lenguaje. Pues el niño no aprende a «nombrar» ciertas sensaciones o actitudes, sino a *tenerlas* (o, lo que es lo mismo, a ser consciente de ellas): aprende a tener miedo, a estar triste o alegre, a esperar, a obedecer. Wittgenstein afirma que el lenguaje es la sensación misma: «Piénsese en las sensaciones producidas por el temblor físico: las palabras "me hace temblar" son ellas mismas esa reacción de temblor, y si las oigo y siento al tiempo que las expreso, ello forma parte del resto de esas sensaciones. ¿Por qué, pues, el temblor inexpresado debe ser el fundamento del verbal?» (*PhU*, 174).

b) *Nivel lógico.* Estrechamente vinculado con el «nivel epistemológico». Desde Aristóteles una de las preocupaciones fundamentales de la teoría del conocimiento ha consistido en descubrir las «categorías» básicas de clasificación de la realidad, de las cuales el lenguaje es el más fiel reflejo. La función epistemológica del lenguaje descansa en unas leyes lógicas, constitutivas también del pensar. La determinación de tales reglas es uno de los motivos fundamentales del *Tractatus*, donde el lenguaje

2. E. BENVENISTE, «De la subjectivité dans le langage», en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, p. 259, observa también que «en y por el lenguaje el hombre se constituye a sí mismo como *sujeto*, porque sólo el lenguaje establece en la realidad, en *su* realidad, que es la del ser, el concepto de "ego"».

propiamente lógico se distingue del lenguaje que «disfraza» el pensamiento porque oculta la lógica de éste. La lógica, que Wittgenstein vio primero como la «forma» común de la realidad y del lenguaje, es luego, en las *Investigaciones*, supuesta la autonomía del lenguaje, un presupuesto de la función comunicativa, la aceptación tácita de un *acuerdo* que se justifica sólo por el hecho de serlo y de dar resultados positivos: «Si el lenguaje es un medio de comunicación debe existir un acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por extraño que parezca) en los juicios. Esto parece abolir la lógica, pero no es así. Una cosa es describir los métodos de la medida, y otra obtener y establecer los resultados del medir. Pero lo que llamamos "medir" está determinado en parte por una cierta constancia en los resultados del medir» (*PhU*, 242). Razonamos de acuerdo con unos métodos que se han definido como deducción e inducción, y nuestra fe en ellos, la seguridad de que no nos defraudan, se justifica por el hecho de que los usamos con éxito, del mismo modo que confiamos en el buen servicio de una lavadora, pero sin creer por ello que se trata de la única forma de lavadora posible, ni tampoco de la más perfecta. No hay otra justificación fuera de los métodos mismos: «la cadena de las razones tiene un fin», «lo que la gente acepta como justificación se muestra en su forma de vivir y de pensar» (*PhU*, 325, 326).[3]

3. «Sólo existe la necesidad lógica» (*T*, 637), pues en el *Tractatus* la lógica del lenguaje era la lógica del mundo. Pero ya en las *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* las reglas de la lógica no aparecen como un *must* que debe seguirse inevitablemente, sino como un *acuerdo* que de hecho se respeta («La palabra "regla" y la palabra "acuerdo" se *relacionan* entre sí: son primas», se lee en las *Investigaciones*). La fuerza de la regla reside en el hecho de que la cumplimos, no en que se nos impone con una necesidad absoluta. Jacques Bouveresse ha expresado perfectamente tal opinión de Wittgenstein: «... la "necesidad" lógico-matemática no es fundamentalmente distinta de cualquier otra obligatoriedad social; así se explica que el aprendizaje de los números y del cálculo, por ejemplo, no sea más que una despiadada domesticación y que la sociedad sancione con distintos medios (que van desde la reprobación por parte de los demás

c) *Nivel pragmático.* El ser humano, en tanto «animal que tiene *logos*» comparte con sus semejantes, además de una misma lógica, una misma forma de entender el mundo y de entenderse a sí mismo, una misma forma de relacionarse con los otros, que se mantiene por debajo de las diferenciaciones socio-culturales. Tal comportamiento común es, en mi opinión, la expresión más exacta de la idea de «forma de vida» subyacente al lenguaje. Hay, sin duda, unos actos lingüísticos, y unos presupuestos e implicaciones de tales actos, comunes a todas las lenguas, lo que significa que todos los hombres participan en unas costumbres y hábitos universales, en una cierta forma de «convivir». A esa pragmática refieren los dos «principios del lenguaje serio» que, según Mats Furberg, presupone todo acto de comunicación lingüística normal: el principio de la confianza en el que habla y el principio de la relevancia, de acuerdo con el cual el hablante sabe que lo que dice va a interesar al auditorio.[4] En efecto, tras el

---

hasta la reclusión en un manicomio) las violaciones del orden lógico. En definitiva, las leyes lógicas son efectivamente la expresión de ciertos "hábitos de pensamiento", pero también del hábito de *pensar.* Es decir, que serían una muestra de cómo piensan los hombres y asimismo de *aquello que* los hombres llaman "pensar"» (*La Parole Malhereuse,* p. 154). También aquí se hace evidente la deuda de Wittgenstein para con Ramsey, quien define la «inducción» como un «hábito de la mente humana»: «Todos estamos de acuerdo en admitir que un hombre que no hiciese inducciones sería irracional: el problema está en saber qué significa eso. Según mi punto de vista, no significa que tal hombre pecaría contra la lógica formal o la probabilidad formal, sino que no habría adquirido un hábito muy útil, sin el cual se encontraría bastante peor, en el sentido de que tendría menos posibilidades de tener opiniones verdaderas» («Truth and Probability», en *The Foundations of the Mathematics,* pp. 197-198). Cf. también lo dicho en el cap. anterior (n. 41) sobre el precedente shopenhauriano de tal idea.

4. Cf. *Saying and Meaning,* pp. 89-94. El «principio de relevancia» lo toma Mats Furberg de Nowell Smith, quien en *Ethics* formula las tres reglas siguientes de «implicación contextual»: *a*) el hablante cree en la verdad de lo que dice; *b*) el hablante cree que tiene buenas razones para decir lo que dice; *c*) el hablante cree que lo que dice interesa a sus interlocutores (cf. *Ethics,* Harmondsworth, Pelican, 1969, pp. 81-82). En la opinión

balbuceo infantil, la aparición del lenguaje como tal se da ya con la pretensión y la confianza de que las propias palabras sean recibidas y atendidas por el otro.[5]

La especificación de esa «forma de vida» a la que tan vagamente alude Wittgenstein nos daría la serie de los «universales» lingüísticos, tema de gran interés para la lingüística chomskyana. Todos los hombres comparten unas mismas estructuras sintácticas (dirá Chomsky), lógicas, psicológicas y pragmáticas (pareció creer Wittgenstein), y si sus lenguajes difieren es porque esa estructura universal y homogénea se combina con una gama de peculiaridades socio-culturales.[6] Quede bien claro, sin embargo, que cuando Wittgenstein habla de una «forma de vida» concomitante al lenguaje no está postulando ningún principio innato: sólo trata de aportar «ciertas observaciones a la historia natural de la humanidad», observaciones obvias, de sobra conocidas, pero, precisamente por ello, frecuentemente olvidadas (*PhU*, 415).[7] No es tampoco

---

de Nowell-Smith, tales reglas son importantísimas para el lenguaje ético, donde sin duda han de tomarse más en serio que en el lenguaje corriente. Las considero aquí, sin embargo, como normas cuya internalización presupone el uso del lenguaje en general, puesto que regulan especialmente la forma de relación entre los miembros de la comunidad lingüística en toda su extensión universal. Al referirme, pues, al lenguaje como «forma de vida» pragmática, me interesa insistir en el hecho de que el fenómeno del habla determina una forma de «comunicación» y relación peculiar del ser humano. En el apartado 2 del presente capítulo me extiendo sobre tal idea.

5. A los tres niveles anteriores hay que añadir, sin duda, el *nivel socio-cultural* que determinaría las particularidades reflejadas en el habla de los distintos grupos o clases sociales. Nivel que Wittgenstein no considera en absoluto, y de ello deriva la insuficiencia más fundamental de su análisis del lenguaje. Cf. sobre este punto, el último apartado del presente libro (V,7).

6. Los tres niveles indicados en el texto podrían formularse por medio de las llamadas por Wittgenstein «proposiciones gramaticales» del lenguaje: si fuera posible enumerarlas en su conjunto habríamos descrito la «forma de vida» que el lenguaje, en general, supone.

7. Al respecto, creo, con Jakobson, que tratar de averiguar «hasta qué punto la potencialidad heredada para aprehender, adecuarse y apropiarse el lenguaje de nuestros mayores implica

su intención descubrir la estructura conceptual de la mente humana que, a modo de transcendental kantiano, hace posible el lenguaje, pero sí parece suponer que en la descripción de esa «forma de vida», que no es una ley *a priori*, puesto que es un dato de la experiencia, está la última explicación, la última razón del lenguaje. La «forma de vida» no es un saber compendiado en un conjunto de reglas, ni tampoco es un saber explícitamente «aprendido», sino una actividad regular y habitual, un *knowing how* que no supone necesariamente un *knowing that*.[8]

La experiencia, el *training*, enseña a usar la palabra correcta en el momento adecuado, enseña a juzgar, a pen-

---

que los universales lingüísticos sean innatos, sigue siendo una cuestión completamente especulativa y estéril», *Main Trends in the Science of Language*, p. 48.

8. El concepto de «forma de vida» (como el de «gramática profunda») nos remite a la «estructura profunda» de Chomsky, quien a su vez recuerda al definirla la «forma interior» de Humboldt: «Según Humboldt —escribe Chomsky—, la adquisición de la lengua es en gran parte asunto de maduración de una capacidad lingüística innata, maduración que es guiada por factores internos, por una "forma de lenguaje" innata que se agudiza, diferencia y alcanza una realización específica a través de la experiencia. El lenguaje es, pues, una especie de estructura latente en la mente humana, que se desarrolla y fija por exposición a una experiencia lingüística específica» (*Language and Mind*, Nueva York, Harcourt, 1968, pp. 190-191). Cf. también, del mismo CHOMSKY, *Lingüística cartesiana*, p. 52, n., donde se identifica la «forma del lenguaje» de Humboldt con el concepto general de «gramática generativa». Pese a las analogías entre todas esas nociones, insisto en que Chomsky marca el acento en la idea de «generación» desde una forma universal innata, más que en el simple hecho de que se dé una forma *común* a todas las lenguas, y en cambio, a Wittgenstein le preocupa poco que la «competencia» lingüística sea o no la maduración de un saber latente. Simplemente —dice—, el uso, la actividad lingüística, nos integra en una «forma de vida» peculiar. Se dan ciertamente unas estructuras universales, pero no necesarias en un sentido absoluto. La única necesidad, la única verdad, es el hecho de que se da un cierto acuerdo entre los hablantes, una comunicación de pensamiento y formas de hablar. Muy bien ha visto Aldo G. Gargani cómo en ese punto coinciden Moore y Wittgenstein: para el último, «el tema del acuerdo se configura en el sentido de la uniformidad de los comportamientos lingüísticos de los hombres, que pueden comunicarse entre sí

sar, a preguntar, a callar, y todo ello sin necesidad de dar unas reglas explícitas, del mismo modo que se aprende a comer, a andar o a jugar espontáneamente. Es decir: aunque la actividad humana sea una actividad sometida a un orden y a unas reglas, la actuación no es la simple aplicación de las reglas. El futbolista, para poder jugar bien, debe conocer un reglamento, pero además el saber jugar, el ser buen jugador, supone otro saber no teórico que sólo se adquiere jugando. La distinción de Chomsky entre «actuación» y «competencia» es una forma de expresar la diferencia entre un saber teórico y un saber práctico; la *performance* lingüística se hace incomprensible si no se supone una «competencia» *ad hoc*, y el problema que Chomsky se plantea es «¿cómo se explica esa competencia?»; cuestión a la que responde postulando una serie de estructuras profundas e innatas. Para Wittgenstein no hay ahí problema, puesto que sería un problema sin solución, un pseudoproblema; la actuación lingüística supone una «forma de vida» inexplicable, que no admite ya más razonamientos. A través de una serie de procesos involuntarios e inconscientes llegamos a «expresarnos *de un modo determinado*, y aunque solemos expresarnos así porque queremos, no queremos *quererlo así*, y no sabemos cómo esa forma de expresión satisface los requisitos gramaticales, sociales, personales e intelectuales propios de lo que "queremos decir"».[9]

---

porque comparten una misma praxis, un mismo comportamiento lingüístico, que es como decir, dada la ecuación wittgensteiniana significado-uso, que comparten una misma *Lebensform*» (para Moore y para Wittgenstein, el análisis del lenguaje se propone la reivindicación de esa *Lebensform* que la filosofía tradicional no respeta); cf. A. GARGANI, *Linguaggio e società in G. E. Moore e nell'ultimo Wittgenstein*, en «Giornale critico della filosofia italiana», XLIV (1965), p. 102, y citado por Vaclav BELOHRADSKY, *Interpretazioni italiane de Wittgenstein*, Milán, Marzorati, 1971, páginas 104-107.

9. J. F. M. HUNTER, «"Forms of Life" in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*», en E. D. KLEMKE, ed., *Essays on Wittgenstein*, pp. 278-279. En mi *Introducción* (4) me he referido ya y más por extenso a la primacía de la «actuación» sobre la «competencia» en Wittgenstein.

Wittgenstein no se detiene, pues, a pensar cuáles son las reglas perennes del lenguaje. Sencillamente: remite a los hechos, al uso lingüístico. Parece verosímil que nuestro lenguaje no sea el lenguaje ideal, y prueba de ello es que intentamos trascender sus límites de continuo; pero es el lenguaje que usamos, no disponemos de otro mejor (*PhU*, 120). No cabe aquí ningún tipo de apriorismo, pues si el uso lingüístico supone unas reglas, las reglas sólo son deducibles del uso. La filosofía analítica, desde el segundo Wittgenstein, parece empeñada en no salir de la simple constatación de unos hechos lingüísticos. Pero tal actividad «descriptiva» no se propone impedir la evolución o corrección del lenguaje, sino mantenerlo unido a una «forma de vida» (sea cual fuere) que lo sustente: un «lenguaje inactivo» o «de vacaciones» es un lenguaje que aspira a desprenderse de una «forma de vida», como el que quisiera jugar a fútbol sin pelota o el que intenta comer sin tener con qué. Tal lenguaje, para Wittgenstein, es válido sólo en la medida en que consciente y voluntariamente se sale de sus propios límites; de lo contrario, es un lenguaje vacío, sin *pragmática*.

2. *LOS PRESUPUESTOS DE LA COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA*

La noción de «presuposición» (y la correspondiente de «implicación», *entailment*) se considera hoy un factor esencial para el estudio del lenguaje en sus tres aspectos, sintáctico, semántico y pragmático. Puesto que aquí me interesa especialmente el tercero, veamos qué presupuestos, qué «forma de vida», supone el lenguaje en tanto medio de comunicación. Hay ciertas reglas del habla que constituyen lo que podríamos llamar el «código de la buena conversación». Robin Lakoff indica algunas de ellas en un artículo reciente: [10]

10. Robin LAKOFF, «Language in Context», *Language*, 48:4 (1972), pp. 907-927. El fin de Lakoff al formular tales reglas es

Regla I. Lo que se comunica es verdadero.
Regla II. Hay que dejar claro lo que se dice: no todos los participantes saben de qué se trata. Además, debe haber todo lo necesario para que el oyente entienda el comunicado.
Regla III. Por lo tanto, en el caso de las afirmaciones, el hablante da por supuesto que el oyente creerá lo que dice.
Regla IV. En las preguntas, el hablante presupone que tendrá respuesta.
Regla V. En las órdenes, presupone que la orden será obedecida.

Cómo fácilmente se aprecia, semejantes reglas no son más que la extensión de los dos principios certeramente formulados por Mats Furberg en tanto presupuestos del «lenguaje serio».[11] A la postre, se trata sólo de poner de

---

mostrar que, si bien son presupuestos del lenguaje en general, no siempre se manifiestan en la estructura superficial de un modo obvio: el idioma, la situación social, las creencias, la relación hablante-oyente, el contexto pragmático, en suma, determinan la forma de dichas convenciones.

11. Cf. *supra*, n.4. Strawson, por su parte, se refiere a dos principios «presupuestos» por el discurso «informativo»: el «presupuesto de la ignorancia» *(principle of the presumption of ignorance)*, según el cual doy por supuesto que mi interlocutor ignora la información que voy a darle; y el «presupuesto del conocimiento» *(principle of the presumption of knowledge)*, complementario del anterior, pues la ignorancia del asunto no puede ser tan total y absoluta que impida al otro saber o llegar a averiguar de qué le estoy hablando. A ambos principios añade también el «principio de relevancia» ya citado. Cf. «Identifying Reference and Truth-Values», *Logico-Linguistic Papers*, pp. 75-95. Otro nombre a tener en cuenta en relación con los presupuestos e implicaciones del habla es H. P. Grice, quien recientemente ha elaborado una teoría de la implicación conversacional basada en lo que él llama «principio de cooperación», que dice que cada cual está obligado a cooperar en la conversación con el fin de que ésta cumpla sus objetivos (cf. H. P. GRICE, «The Causal Theory of Perception», en R. SWARTZ, ed., *Perceiving, Sensing, and Knowing*, Nueva York, Doubleday, 1965, y *Logic and Conversation* [en preparación]; para un resumen de dicha teoría, basado en notas y apuntes de conferencias no publicadas, cf. Jerrold J. KATZ, *Se-*

manifiesto algo que todo el mundo sabe, una serie de tautologías y verdades de Perogrullo, una serie de reglas cuyo no cumplimiento produce una ruptura, un desconcierto en la forma corriente de hablar, desconcierto del que es una muestra cualquier pieza de teatro del absurdo.

El propósito de la comunicación lingüística, el para qué del lenguaje es la «comprensión», hasta el punto —nota Austin— de que si esa comprensión no se consigue no hay acto lingüístico, la actividad lingüística queda reducida a una concatenación de sonidos, tal vez significativos, pero sin «fuerza» ninguna. ¿Cuándo y por qué falla la comprensión? En principio, no puede haberla si deja de cumplirse alguna de esas convenciones tácitas del habla. Si, por ejemplo, se afirma algo que obviamente es falso o se emplea una terminología inadecuada a la capacidad intelectiva del interlocutor, sin la intención expresa de conseguir un determinado efecto humorístico o despreciativo —digamos—, la comunicación no se logra. Pero, además de esas normas generales y fundamentales, la comunicación presupone una capacidad de captar la intención del que habla, una capacidad de interpretar sus palabras correctamente, capacidad que a su vez deriva de compartir otra «forma de vida», otros presupuestos, característicos y peculiares de las diversas comunidades de hablantes. A los presupuestos ya enunciados habría que añadir este otro, sin el cual no veo posible la comunicación: *el hablante debe conocer a su interlocutor*, ha de saber a quién está hablando y de qué forma debe hacerlo (principio que constituye la base de la ciencia propagandística). Ese saber sobre las peculiaridades de los interlocutores es fundamental también para determinar qué actos lingüísticos se realizan, puesto que hay muchos modos y maneras de pedir, de preguntar o de describir

---

mantic Theory, pp. 444-452). Entre nosotros, Josep Nadal trabaja sobre el tema y sus repercusiones para la gramática generativa: véase su artículo *Semàntica i sintaxi (Aspectes de la complementació en català)*, «Els Marges», núm. 3, gener, 1975, pp. 7-38. Y como compilación de todo ello, cf. Ruth M. KEMPSON, *Presuppositions and the Delimitation of Semantics*, Cambridge University Press, 1974.

la realidad, modos que están tan condicionados por el carácter y cultura de los hablantes como por la peculiaridad de la situación. De ahí que una de las principales críticas hechas a Chomsky, tanto por parte de la filosofía marxista como por parte de los «nuevos semánticos», sea la de que su «hablante-oyente» hipotético es un ente de razón totalmente irreal, que no plantea los problemas más apasionantes del habla. La gramática generativa no explica el paso de la llamada «significación lingüística», dada por las reglas sintácticas y semánticas, a la «significación completa», consistente en todo aquello que se quiere dar a entender y que no está previsto en las reglas explícitas del lenguaje. «En la mayoría de los casos, el reconocimiento de la intención de comunicación contenida en una determinada emisión verbal implica por parte del interlocutor, además de los conocimientos calificados ordinariamente como lingüísticos, la utilización de un cierto número de leyes y puntualizaciones de tipo psicológico, lógico, sociológico, estilístico, etc.», nota Bouveresse.[12] Por ello, porque son demasiados los factores a tener en cuenta, Wittgenstein concibe la elaboración de una «teoría» del lenguaje como una tarea imposible e inabarcable.

También Jakobson ha insistido en el hecho de que el análisis lingüístico rebasa sus propios límites: «Puesto que los mensajes verbales analizados por los lingüistas están relacionados con la comunicación de mensajes no verbales o con el intercambio de *utilities and mates*, la investigación lingüística debe ser ampliada con una investigación más amplia, semiótica y antropológica.» Y más adelante, en el mismo escrito, añade citando a Benveniste: «El problema consistirá más bien en descubrir las bases comunes del lenguaje y la sociedad, los principios que dominan ambas estructuras, definiendo primero las unidades que permitirán compararlos a ambos, para mostrar luego la interdependencia de los dos conceptos.»[13]

12. *La parole malhereuse*, pp. 380-381.

13. *Main Trends in the Science of Language*, p. 39. Como muestra de la crítica del marxismo a Chomsky por la insuficiencia de la «explicación» ofrecida por la gramática generativa, cf. A. PON-

3. *FORMA DE VIDA Y MORAL* [13 bis]

En el lenguaje hay que distinguir, pues, aquellas formas que determinan un modo de ser típicamente humano —o racional— y las que son condicionadas por distintas visiones del mundo o *ways of life*. La tesis conocida como de Sapir-Whorff, según la cual el modo de ver la realidad está determinado por el sistema lingüístico que tenemos, realzaría el segundo aspecto, pero sin poner en entredicho el primero. Que los esquimales posean *n* términos distintos para designar la blancura de la nieve no modifica radicalmente su visión del mundo con respecto a la de quienes sólo tienen un término para designar la blancura. Lo que sí fundamentaría una epistemología radicalmente distinta, en cambio, sería un lenguaje que careciera en absoluto de términos para designar los colores, por ejemplo. Fenómeno éste absolutamente impensable, aunque posible, puesto que nuestra *Weltanschauung* no es justificable: es, sencillamente, un hecho, *a matter of fact*. Ahora bien, existen en el lenguaje una serie de dimensiones cuya clasificación como «universales» lingüísticos ha de ser muy matizada: me refiero a las dimensiones ética, estética y metafísica (o religiosa). No faltan testimonios en apoyo de tales universales: Kant afirmó que tanto el imperativo ético como la tendencia a trascender la realidad sensible en busca de una última explicación pertenecían a la naturaleza de la razón misma. Según Foucault, los idiomas más pobres y profanos no cesan, en su legalidad, de «fomentar» a Dios; [14] y Nietzsche había dicho que la posibilidad de la teología natural está en la forma lógica y la constitución gramatical del lenguaje mismo.[15]

---

zio, *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Bari, De Donato, 1973, F. Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia*, Milán, Bompiani, 1972; L. Rosiello, *Linguistica e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

13 bis. En adelante uso «moral» y «ética» como dos términos sinónimos. La distinción entre ambos que suele darse en los manuales de filosofía moral no me interesa aquí.

14. *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 311.

15. Abunda en lo mismo el siguiente párrafo de Levi-Strauss;

En general, la actividad lingüística supone un *ethos* que va desde la sumisión a las leyes lógicas hasta la aceptación de unas formas de entender y clasificar la realidad subyacentes a las distintas concreciones históricas de la ética, la estética y la metafísica. Existen en el lenguaje formas previas a todo contenido concreto. Si me ha parecido oportuno demorarme al principio en el concepto de «forma de vida» es porque me parece un buen punto de partida para el estudio de la ética, pues abarca tanto la forma como el contenido de la misma. Desde la pragmática lingüística, la ética aparece como una instancia universal que se hace manifiesta a través de las relativizaciones propias de cada sociedad y cultura. La dicotomía «bueno-malo», la noción de «deber» son anteriores a cualquier código. En sus primeros contactos lingüísticos con el mundo, el niño aprende a distinguir lo bueno de lo malo, lo que se debe hacer de lo que está prohibido, y la mayoría de los vocablos se le inculcan con un matiz valorativo: «romper», «llorar», «pegar» son acciones malas, mientras que «comer», «dormir», «obedecer» son cosas buenas, hasta el punto de que el niño siente la necesidad de atribuir bondad o maldad a cualquier acción o a cualquier cosa. Un lenguaje sin tales dimensiones semánticas es inconcebible. Son formas universales y necesarias del pensar y del hablar: no son hechos, sino modos de clasificar los hechos de acuerdo con un sistema o con una medida universal. La educación moral empieza y se realiza a través del lenguaje; de ahí que buen número de filósofos considere que el mejor modo de acercarse a la ética es a través del análisis lingüístico. Ya Aristóteles atribuía a la palabra la función de «mostrar lo útil y lo dañino, así como lo justo y lo injusto» (*Política*, 1253 *a* 1-18).

Anthropologie structurale, París, 1958, p. 71: «Tendemos a preguntarnos, actualmente, si ciertos aspectos de la vida (incluido el arte y la religión), a cuyo estudio sabemos ya que pueden realizar aportaciones los métodos y los conceptos tomados de la lingüística, no consistirán en fenómenos relacionados con la naturaleza del lenguaje.»

4. *EL PASO DEL «ES» AL «DEBE»*

El paso del «es» al debe», considerado desde Hume como uno de los disparates lógicos del entendimiento, es tan constitutivo de nuestro lenguaje y forma de vida como el principio de identidad. Si Hume lo rechazó fue porque quiso aplicarle un modelo de razonamiento deductivo (en la conclusión no debe figurar ningún término no contenido en las premisas) que no hacía al caso. Los juicios morales no son *deducciones lógicas* de unas situaciones de hecho, sino intentos de clasificar tales situaciones de acuerdo con una escala valorativa, lo cual desborda totalmente el marco del silogismo aristotélico. Obviamente, los juicios morales están condicionados por una *experiencia* concreta y por otros muchos factores tan variados y dispersos (sociológicos, culturales, psicológicos), que es de todo punto inadecuado querer aplicar aquí los cánones de la deducción lógica. Todos los actos lingüísticos vienen provocados por situaciones de hecho («las cosas son así»), pero no por eso son considerados deducción lógica de aquéllas. Un determinado fenómeno, la sensación de frío, por ejemplo, puede provocar en mí distintos actos: ponerme una prenda de abrigo, encender un brasero, cerrar las puertas, etc.; igualmente, un comportamiento determinado puede merecer mi condena o mi aprobación; mas en ninguno de ambos casos es correcto hablar de «deducciones lógicas».

Por otra parte, la distinción entre términos valorativos y términos descriptivos es una abstracción inútil. Atributos decididamente valorativos, como «honrado», «valiente», «sabio», pueden usarse perfectamente con valor descriptivo. Su «fuerza» significativa —el carácter valorativo o descriptivo— depende del contexto, del acto lingüístico, de la intención con que se usen. Los filósofos analíticos dedicados a la disección del lenguaje ético se han propuesto sistemáticamente reducirlo a una función primordial: prescriptiva, emotiva, persuasiva, etc. Y es cierto que el lenguaje ético puede realizar todas esas funciones, pero no se caracteriza por ninguna de ellas en especial:

todos los imperativos —sean o no sean éticos— son prescriptivos, el lenguaje poético también expresa emociones, el lenguaje publicitario se propone persuadir... ¿Qué es, entonces, lo que caracteriza a la moral, puesto que no existe un lenguaje ético específico? [16]

5. *LA ESPECIFICIDAD DE LA MORAL*

De todos los filósofos analíticos, Hare es quien mejor se ha planteado tal pregunta, para la que ha encontrado una triple respuesta. Los juicios éticos se caracterizan porque

a) son prescriptivos;
b) son universalizables;
c) son últimamente importantes.[17]

Fijémonos en las dos últimas características, porque respecto a la prescriptividad el propio Hare afirma que

16. Con las someras observaciones precedentes he querido salir al paso de las directrices y principios metodológicos fundamentales esbozados por el análisis del lenguaje ético. Pero problemas como los que acabo de mencionar —irreductibilidad del «es» al «debe», distinción entre valorativos y descriptivos— han sido ya suficientemente discutidos y superados para que merezcan mayor consideración. Hipótesis común a todos ellos es la idea de que existe un «lenguaje ético» específico. Tal hipótesis —la de la especificidad de la ética— es la que me propongo estudiar a continuación.

17. Según W. K. FRANKENA («The concept of morality» en J. WALLACE y A. D. M. WALKER, *The definition of morality*, Londres, 1970, pp. 155-156), así puede resumirse la actitud de Hare, quien no hace una exposición sistemática de los tres caracteres citados. De hecho, concentra su análisis del lenguaje moral en los dos primeros (prescriptivismo y universalizabilidad), y sólo de paso, cuando se propone definir «bueno» en «contextos morales» (*The Language of Morals*, Oxford, University Press, 1964 [1a. ed., 1952], cap. 9 y *Freedom and Reason*, Oxford, University Press, 1965, pp. 168-169) alude al tercer factor. Opino, sin embargo, que de él (de la importancia última que las cuestiones morales tienen para el agente) dependen los otros dos.

no es privativa de los juicios éticos. La «universalizabilidad» la entiende Hare como categoría lógica: quien se adhiere a un principio ético, por ejemplo, «A debe hacer X», se compromete a mantenerlo siempre que se den circunstancias relevantemente similares (sería contradictorio, lógicamente, decir «A debe hacer X», pero «B no debe hacer X», cuando A y B se encuentran en idénticas circunstancias). La universalizabilidad viene implicada por el significado del término «debe»; es, pues, una exigencia que los juicios de valor comparten con los juicios descriptivos: también el significado de «rojo», por ejemplo, obliga a predicar ese atributo de todas las cosas rojas. Claro está que el criterio para aplicar el término «rojo» es mucho más claro que el criterio que puede llevarnos a aplicar términos como «deber», «bueno», «honrado», etc. En el primer caso, la única circunstancia a tener en cuenta es el color; en los otros, la dificultad está en decidir cuáles son las «circunstancias relevantemente similares».[18] Según Hare, la universalizabilidad es la categoría que distingue a los principios morales de los imperativos, y para explicar tal diferencia pone el siguiente ejemplo: la diferencia entre el «prohibido fumar» de un compartimiento de tren, y el «no se debe fumar en este compartimiento», con connotaciones morales, radica en que, en el primer caso, el imperativo sólo vale para aquellos compartimentos donde la prohibición figura explícitamente, en tanto la prohibición *moral* de fumar en un determinado compartimento exige una justificación de algún tipo, por ejemplo, que hay niños o un enfermo, circunstancia ésta que obliga a mantener la prohibición en todos aquellos casos en que se dé la presencia de niños o enfermos en condiciones «relevantemente similares» a las anteriores. El «no se debe fumar aquí», con carácter moral remite, así, al principio más general: «no se debe fumar donde haya niños o enfermos», principio que, de aceptarse la primera prohibición, no puede ser rechaza-

18. Así lo ha visto también J. S.-P. HIERRO, *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid, Tecnos, 1970, p. 107.

do sin caer en contradicción lógica.[19] El ejemplo muestra que el determinante de la normalidad es la convicción interna de que algo se debe o no se debe hacer, y que ese deber obliga en todas las situaciones similares, porque previamente se ha aceptado un principio que así lo dispone. La universalizabilidad es una consecuencia lógico-semántica del deber moral, pero lo es porque uno se ha convencido ya previamente de que aquel deber le obliga moralmente (o porque un código *moral* determinado se lo ordena). En esa convicción íntima, personal, en la elección libre y responsable de una norma (o de un código moral completo), está la diferencia fundamental entre los imperativos puros y simples y los imperativos morales: una ley impuesta, aceptada porque no hay más remedio, obliga sólo en los casos explícitamente indicados; la ley que uno se impone a sí mismo ha de valer en todos los casos que uno mismo juzga «relevantemente similares».

El propio Hare se siente insatisfecho con los dos caracteres asignados a los juicios morales: la prescriptividad y la universalizabilidad, pues con ellos no queda definida la moralidad. Tiene que añadir, pues, un tercer requisito: que lo expresado en el juicio sea de una «importancia máxima», para quien lo formula. «Parece como si "la bondad moral" fuera de algún modo más augusta, más importante, y mereciera por lo tanto una lógica propia.» [20] Pero los atributos «más importante» o «más augusto» son sumamente vagos y subjetivos. ¿Habrá que aceptar, pues, un relativismo total y concluir que sólo la aprecia-

19. Por supuesto que la aceptación del principio moral que ha de regular un determinado uso de «debe» es totalmente libre, advierte el propio Hare, pertenece a lo que él llama «decisiones de principio». La universalizabilidad, intento de racionalizar la libertad moral dándole una lógica propia, sólo puede afirmar entonces tautologías, del orden de A = A: no me está permitido fumar nunca en presencia de un enfermo en el que concurran determinadas circunstancias, porque he aceptado libremente el principio que me lo prohíbe moralmente (cf. R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1964, cap. 4 y 11.5).

20. *The Language of Morals*, 9, 2.

ción subjetiva determina la moralidad del lenguaje y del comportamiento?

La ética analítica (o análisis del lenguaje ético) ha tomado de Moore la iniciativa de centrarse en la definición de unos pocos conceptos, no específicos de la ética, pero sí valorativos en grado sumo: el par «bueno»-«malo» y el concepto de «deber» (o la variante anglosajona «*right-wrong*»).[21] Moore, tras intentar la definición de «bueno», observa que no es posible hacerlo sin incurrir en la «falacia naturalista» (reducción de «lo bueno» a lo «mayormente deseable», «lo útil», etc.), y llega a la conclusión de que «bueno» es un término indefinible y que la única forma de zanjar el problema fundamental de la ética —la naturaleza del bien— es confiar en la capacidad intuitiva del hombre para descubrirlo donde lo haya. El método empleado por Moore sitúa a la ética analítica posterior en una vía muerta, en un *dead-end*, pues parte de la convicción equivocada de que existe *un lenguaje moral* diferenciable. Tal prejuicio de base impide que la ética analítica diga algo interesante para la ética. Pues los conceptos «bueno»-«malo» y «deber», además de no ser distintivos de la ética, como han notado ya los mismos analíticos,[22] son términos, decía Wittgenstein, *entirely uncharacteristic* —como lo son también «bonito» y «feo» en estética—, que no dicen nada a propósito del objeto juzgado o valorado.[23] El análisis del lenguaje moral se pierde

21. John LAIRD, *An Enquiry into Moral Notions*, Londres, Allen & Unwin, 1935, considera que son tres las familias de conceptos de la terminología ética: *a*) la *good-family*, con las nociones «bueno», «malo», «deseable», etc.; *b*) la *obligation-family*, con las ideas de «deber», *right-wrong*, etc.; *c*) la *virtue-family*, que incluye el conjunto de virtudes y vicios específicos. Los analíticos han prestado atención a las dos primeras y han ignorado por completo la tercera.

22. Cf., por ejemplo, C. H. WHITELEY, «On defining "moral"», en G. WALLACE y A. D. M. WALKER, eds., *The Definition of Morality*, Londres, Methuen, 1970, pp. 21-25: «No hay ninguna palabra, ningún uso de ciertas palabras o experiencias, ningún tipo de proposición distintivamente moral o ético.»

23. Cf. *Lectures and Conversations...*, p. 2: «No nos concentremos en las palabras "bueno" o "bonito", que son totalmente

así en el intento de caracterizar éticamente términos que tienen, además del ético, infinidad de otros usos.[24] Es más: tampoco es posible separar unos usos de «bueno» como típicamente morales. Para hacerlo, hay que añadir a «bien» o a «deber» el atributo «moral», con lo que llegaríamos a la absurda conclusión de que «sólo el bien moral es moral» o algo por el estilo.[25] Ahora bien, puesto que sólo tenemos un concepto específico de la moral, que es el concepto mismo de «moral», ¿por qué no iniciar el análisis del lenguaje ético por ahí e intentar definir y observar los «usos comunes» del término «moral»?

En su empleo corriente, «moral» tiene dos significados claramente diferenciables:

1. La «moral», en sentido descriptivo, es el conjunto de normas o principios que dirigen la conducta de un grupo de individuos.

---

anodinas..., sino en las ocasiones en que se dicen, en la situación terriblemente complicada en que la expresión estética [o ética] se produce, en la cual la expresión misma ocupa un lugar despreciable.»

24. Lo han notado, además de filósofos, varios lingüistas, como Paul Ziff y Zeno Vendler. Así, VENDLER, en *Linguistics in Philosophy*, Ithaca-Nueva York, Cornell University Press, 1968, p. 190, comenta: «...este adjetivo [«bueno»] goza de un gran privilegio de ocurrencia; en realidad, no se me ocurre otro tan versátil.»

25. G. WARNOCK, *The Object of Morality*, Londres, Methuen, 1971, pp. 125-138, es un ejemplo de tal conclusión. En su opinión, es moral el discurso que «trata de moral», y trata de moral aquello para lo que se dan «razones morales». El argumento no es muy brillante... porque no cabe argumento ninguno. El reconocimiento de un discurso moral como tal depende de la compenetración de los individuos que intervienen en él, los cuales dan por supuesto el contexto moral (por los conceptos y temas de que se trata) o afirman explícitamente que se está debatiendo una cuestión moral. Una prueba de que el lenguaje carece de fuerza o significado moral fuera de contexto y que es capaz de adquirirlo en el contexto apropiado, lo brinda el libro de Xavier RUBERT DE VENTÓS, *Moral y nueva cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, donde una serie de conceptos como «irrealización», «inautenticidad», «perdición», adquiere un valor moral positivo por el simple hecho de que así lo reivindica el autor y da «buenas razones» para ello, razones cuya capacidad de convicción radica básicamente en apoyar la sensibilidad de nuestra cultura.

2. «Moral», en sentido valorativo, hace referencia a la exigencia «categórica» de la conducta humana de plantearse la cuestión del deber y de la libertad. Tal exigencia puede derivar en la sumisión a unas normas morales ya establecidas o puede no obedecer a ninguna norma explícita, para oponerse incluso a la «moralidad» vigente.[26] Así, del mismo modo que se habla de la inmoralidad de un acto, en tanto infringe una norma aceptada, puede hablarse, sin contradicción, de la inmoralidad de un principio moral.

Esa segunda acepción de «moral» es la que aquí nos interesa. Veamos, en primer lugar, cómo se desarrolla en el hombre tal concepto, cómo se aprende a usarlo. Partimos del supuesto de que la conciencia moral es un hecho, es decir, que es una parte de esa «forma de vida» característica del hombre. Según Piaget, en uno de sus estudios más conocidos y célebres,[27] en el niño se manifiestan sucesivamente dos tipos de conciencia moral: la primera —que él denomina «realismo moral»— está determinada por la autoridad del adulto (es bueno lo que está mandado), y en ella no desempeñan ningún papel el factor intencional ni la responsabilidad; el niño, en tal fase, mide la «moralidad» de sus actos por sus resultados: es peor aquel acto que haya producido una catástrofe cuantitativamente mayor (es peor romper un plato que pegar al hermano). En esa primera fase está claro que el niño no ha desarrollado aún la idea de «moralidad»: su moral es una moral del «deber», pero heterónoma, en la que no entra aún la conciencia; su moral es la «moral» con significado descriptivo, que consiste en la adhesión a un determinado código porque no hay más

26. Es interesante señalar al propósito que la definición etimológica de «moral» como «(relativo a las) costumbres» ignora totalmente el sentido valorativo que hoy predomina en el uso del término «moral» y es el que realmente importa para el estudio de la Ética.

27. *Le jugement moral chez l'enfant*, París, P.U.F., 1932, capítulo II.

remedio que aceptarlo. Pero esta primera fase va siendo superada por el niño hasta conseguir la autonomía: el deber, entonces, lo es independiente de toda presión exterior. Tal autonomía se desarrolla paralelamente a la conciencia de reciprocidad o respeto mutuo: el niño no se limita a obedecer la ley, sino ve la necesidad de que esa ley exista para el bien de todos. Así llega Piaget a la conclusión de que la autonomía y la universalizabilidad son los rasgos específicos de la ley moral.

Sobre la universalizabilidad he expresado ya ciertos reparos. La autonomía, en cambio, sí que parece condición *sine qua non* de la opción moral. «Autonomía» significa que uno es capaz de crear sus propias normas o aceptar por sí mismo las ya establecidas. Pero «autonomía» no es arbitrariedad: el individuo moralmente autónomo tiene que ser, además de autónomo, «moral». El problema está en conjugar ambos términos, porque si, por una parte, uno se determina a sí mismo, por otra, debe someterse a *algún* criterio que permita calificar su autonomía como moral. Y lo peculiar del término *moral* en el sentido valorativo que estamos analizando, es que su uso está condicionado ya por una opción moral. La responsabilidad, la libertad, la culpa, son constitutivos del acto moral, pero es el individuo quien decide si es «moralmente» responsable o culpable.

Nota Austin que el lenguaje registra todas las distinciones y todos los matices que el hombre se ha visto en la necesidad de precisar, de forma que es empresa inútil querer hallar en la realidad una distinción no plasmada en el lenguaje, porque será totalmente innecesaria. Si no existe, pues, un «lenguaje moral» específico, es porque no lo necesitamos o porque tal lenguaje no es posible. Conviene analizarlo con más detenimiento.

6. *LA PRAGMÁTICA DE LA MORAL*

Los verbos modales, entre los que se incluye «deber», no constituyen de por sí ningún acto lingüístico, como no sea el de informar de un determinado estado físico o anímico. Pero, además de informar (acto poco corriente en el uso que solemos hacer de tales verbos), pueden realizar actos lingüísticos de diversa índole, según sean las circunstancias en que se usan. Así, «debes casarte» puede ser un consejo, una orden, un ruego. Ocurre con «deber» lo que con «bueno» y «malo»: que son términos con una gran variedad de usos y aplicaciones. Todo nos lleva a la conclusión de que no puede hablarse a propósito de la moral de un «juego de lenguaje» o de un *speech-act*.

Pero si no existe tal «juego», y existe sin embargo la conducta moral, es porque ésta no tiene unos límites precisos, como los tiene, por ejemplo, la conducta jurídica. La moral es una dimensión que puede modificar cualquier tipo de comportamiento, aunque algunos con mayor propiedad que otros. Cualquier acto lingüístico puede adquirir una «fuerza» moral. Tomemos la clasificación hecha por Austin de los actos ilocucionarios: [28]

a) Veredictivos, correspondientes a la transmisión de algún resultado (acerca de algo) que se haya obtenido tras cierto proceso de averiguación; por ejemplo, «considerar», «estimar», «situar», «clasificar», «definir».

b) Ejercitivos, que manifiestan el ejercicio de un poder, una influencia o unos derechos, como «ordenar», «exigir», «aconsejar», «proponer».

c) Compromisivos, que comprometen al hablante a ciertos comportamientos ulteriores: «intentar», «acordar», «jurar», «prometer».

d) Conductivos, relativo a la conducta social y a las actitudes tomadas en determinadas cir-

28. Recurro, en general, a la versión de Víctor SÁNCHEZ DE ZAVALA, en *Indagaciones praxiológicas*, p. 190, n.

cunstancias. Así, «dar gracias», «felicitar», «reprochar», «perdonar», etc.

e) Expositivos, que manifiestan el modo de inserción de lo que se diga en la argumentación que se está desarrollando o en la conversación en general. Así, «enunciar», «declarar», «afirmar», «preguntar», «objetar».

Todas estas ilocuciones pueden tomar un valor moral, si bien algunas se prestan a ello más que otras:

a) «*Considero* su forma de vestir irreprochable».
b) «No te *aconsejo* que asistas a esa reunión».
c) «*Juro* que digo la verdad».
d) «No puedo *reprocharte* que te hayas ido de casa».
e) «Debo *hacer* varias *objeciones* a ese proyecto».

Aunque fuera de contexto esos actos lingüísticos sólo son determinables por el realizativo explícito, en un contexto apropiado es posible adivinar su intención moral. En cualquier caso, basta añadir «moralmente» o «desde un punto de vista moral» para que tal intención se haga explícita. Ni la situación ni los hechos ni el lenguaje dan fuerza moral a la ilocución: quien se la da es el agente. Ahora bien ¿qué recursos le ofrece el lenguaje para poner de manifiesto su intención? A primera vista, sólo uno: decirlo explícitamente incluyendo el término «moral» en alguna parte. Pero no siempre es necesaria esa explicitación. Entre los miembros de una sociedad religiosa que comparten unas mismas creencias morales, la sola alusión a ciertos hechos basta para darles carácter moral (así suele ocurrir entre ciertos grupos de católicos, por ejemplo, cuando se hace referencia al sexto mandamiento). Además, esa «importancia última» propia de la moral nunca es fruto de la arbitrariedad. Hay cosas objetivamente triviales. Si no choca decir «considero su forma de vestir irreprochable», sí chocaría en cambio «considero su forma de abrir la ventana irreprochable». Todo depende de

la «importancia» *generalmente dada* a cada función. Para que el sujeto pueda adoptar una «actitud moral», pueda dar a un acto «importancia moral», es preciso que esa importancia se halle de algún modo potenciada por la sociedad: de lo contrario, el juicio moral es incomprensible. Distinguir entre cuestiones «importantes» y «triviales» es un requisito tan importante de la «competencia moral» como el sentirse responsable y libre. En resumen: además de compartir una «*forma* de vida» ética, en el sentido estructural y formal del término (una «moral como estructura», diría Aranguren) compartimos también distintos contenidos éticos, dependientes claro está de condiciones socio-culturales, pero lo suficientemente extendidos para que sea posible la comunicación de esa dimensión existencial.

El individuo que dice «no puedo hacer eso, mi moral me lo impide», confiesa que una instancia última, no caracterizable de ninguna otra forma que como instancia moral, le dicta lo que ha de hacer. No hay forma, pues, de definir la moral sin incluir lo definido en la definición. Pues no toda instancia última, normativa de la conducta, ha de poseer automáticamente carácter moral. El marxista que lucha por una sociedad sin clases en pro de la justicia, no admite en su vocabulario el calificativo «moral»: lo considera endeble, superfluo. ¿En razón de qué nos entendemos, entonces, al usar ese término? ¿Qué criterios, qué reglas establecen el uso común de «moral»? Simplemente: la existencia de distintas «morales» establecidas que sancionan determinadas formas de conducta moralmente «buenas» o «malas», que imponen determinados «deberes» morales, todo lo cual es aceptado y reconocido objetivamente por una comunidad social, religiosa, etc. «Moral» no es un término unívoco, sino que posee una «familia de significados». Sólo teniendo presente, tomando como punto de partida, un código o unas vivencias morales concretas es posible hablar de lenguaje moral y es posible analizar el lenguaje moral, sus presupuestos e implicaciones. La «forma de vida» ética no es nada sin un contenido dado. MacIntyre ha hecho notar

muy sabiamente que la filosofía moral no puede escribirse como si la moral careciera de historia.[29] Es absurda la idea de una filosofía moral teórica, que no sea al mismo tiempo una opción moral. Estoy de acuerdo con Javier Muguerza en que los filósofos analíticos al intentar una filosofía moral incontaminada por la moral no han hecho otra cosa «que reproducir en términos filosóficos la situación en que se encuentran muchas sociedades contemporáneas en las que el individualismo cobró auge sobre la base de una creciente desintegración del consenso en torno a las evaluaciones morales fundamentales».[30] El lenguaje y su praxis no se pueden separar. La hipótesis de que el lenguaje condiciona una «forma de vida» especial, típica del ser humano (incluida la «forma de vida» moral), no deja de ser válida si se invierten los términos de la misma: el comportamiento total humano (incluido el moral) se refleja en el lenguaje y en los usos lingüísticos. De ahí que lenguaje y comportamiento deban analizarse conjuntamente, que deba reconocerse el papel fundamental de la pragmática. La «forma de vida» ética es efectivamente una forma universal, pero en tanto potencialidad que se hace acto en el seno de una moral concreta. El niño aprende la distinción entre «bueno» y «malo» con ejemplos, a través de *unos usos* de «bueno» y «malo». Del mismo modo que aprende qué es un tren o una bicicleta y para qué sirven, aprende que hay que repartir, que hay que dar los caramelos y los juguetes que uno tiene, es decir, que lo contrario del repartir —el egoísmo— es malo, debe evitarse. «Repartir», «dar» entran, así, en su vocabulario con un significado valorativo positivo, significado que al niño le viene impuesto por la «forma de vivir» y de entender la vida de la comunidad a que pertenece. Las normas, las costumbres que regulan ese significado no son propiamente lingüísticas; sin embargo, el co-

29. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971, cap. 1.

30. J. Muguerza, ed., *La concepción analítica de la filosofía*, p. 48.

nocimiento, el saber de las mismas es fundamental para la competencia lingüística del niño, hasta el punto de que usar ciertos conceptos desprovistos de las connotaciones valorativas que la sociedad les ha dado (connotaciones morales, religiosas, políticas, etc.) supone ignorar el significado de tales conceptos (o adoptar una actitud crítica, que es otra cuestión, y no menos importante para la moral). La visión del mundo, las creencias particulares de cada grupo social constituyen un arsenal de reglas de uso del lenguaje. El significado de términos «versátiles» como «bueno» y «malo» está casi totalmente dado por esas creencias y opciones, que varían y evolucionan históricamente. Una época considera «buena» la esclavitud; otra, la considera reprobable, injusta, «mala». Una sociedad aprueba la pena de muerte y otra la condena. ¿Cómo justificar tal variedad de opiniones, tal divergencia de significados en un solo concepto? Por la simple razón de que el significado de los términos morales más corrientes se nutre de conocimientos sintéticos, no analíticos. Pero de nuevo planteo la pregunta hecha más arriba: evidentemente hay un cierto relativismo en la moral, pero ¿de qué tipo es y en qué se distingue de la arbitrariedad absoluta?

7. *¿ES POSIBLE LA TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES?*

Sin duda, tiene que darse una cierta conexión entre esa «*forma* de vida» ética y las distintas «*formas de vida*» que le dan contenido, entre la estructura universal y sus diversas realizaciones prácticas. Porque, como he dicho ya, los códigos morales, más o menos explícitos, han de tener algo en común, pertenecer a una misma «familia de significados», que permita calificarlos como «morales». Se trata, en definitiva, de conjugar las dos exigencias kantianas de «universalidad» y «autonomía», síntesis que tiene que dárnosla el significado de «moral». Lo que bus-

camos no es nuevo. Kant se propuso elaborar una «metafísica de las costumbres», no sólo por «razones especulativas..., sino porque las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones mientras falte ese hilo conductor y norma suprema de su exacto enjuiciamiento».[31] Kant buscaba el fundamento *a priori* de la obligatoriedad absoluta comportada por la ley moral, para lo cual no halló otro medio que el análisis del concepto mismo de legalidad, mostrando que sólo la ley, con su exigencia de universalidad, podía encarnar el bien moral. La ley es universal por su mismo carácter de ley; y debe ser autónoma, puesto que expresa un imperativo moral y, en cuanto tal, absoluto.

El hilo conductor fue para Kant el concepto de «deber», concepto puro de la razón. Yo me propongo algo más sencillo: analizar el concepto de «moral» y mostrar su versatilidad; descubrir de qué manera ese concepto es aplicable a formas de vida aparentemente opuestas —admite distintas pragmáticas— conservando al mismo tiempo su integridad semántica.

Ha quedado claro que no existen situaciones morales ni un lenguaje moral objetivamente hablando; existe, sin embargo, la posibilidad de predicar «moral» de cualquier situación o acto lingüístico. Pero, ¿con qué criterio? El lenguaje precisa de unas reglas de uso, la elasticidad otorgada al lenguaje por la pragmática nunca puede ser absoluta ni arbitraria, la intención del hablante sólo es «comunicable» si se sujeta a ciertas convenciones. ¿Cómo se aplica todo ello a la dimensión ética o moral del lenguaje?

Es un hecho que la moral cambia. Ahora bien, para que el término «moral» pueda usarse significativamente, debe haber una cierta coherencia en sus usos, debe poseer una cierta univocidad que abarque los distintos contenidos semánticos. Esto ocurre con todos los términos lingüísticos, desde los más concretos a los semánticamente más ambiguos. Algo han de tener en común, por ejem-

31. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Georg Reimer, Berlín, 1911, p. 390.

plo, los palacios para poderse llamar «palacios», aunque ese algo común sea indefinible; es obvio que si entendemos el vocablo tenemos un criterio para usarlo bien, de tal forma que si llamamos «palacio» a una choza debemos ser capaces de justificar la denominación. Lo mismo ha de ocurrir, pues, con «moral»: si no hubiera un cierto acuerdo en la forma de usarlo (o en la forma de justificar el uso) no podríamos entendernos.

Y, sin embargo, la confusión es un hecho. Lo que para un católico es «adulterio», para un joven *hippy* defensor del amor libre no sólo no plantea problemas morales, sino que puede ser justificable dentro de su moral. Y si pedimos a ambos que razonen sus actitudes nos llevarán, por caminos distintos, a la creencia en un mismo valor: el del amor al otro. El católico ve en el adulterio la negación del amor, porque sólo el matrimonio representa para él ese valor en estado puro; para el *hippy* cualquier entrega al otro, y en cualquier circunstancia, merece ser llamada «amor» y es igualmente valiosa. Nos encontramos, así, no ante dos morales opuestas, sino ante dos aplicaciones distintas de un mismo concepto: el de «amor» que, por definición, analíticamente, es «bueno». Lo único que permite decidir la «moralidad» de ambas actitudes es la adhesión al principio del «amor al otro». Principio que, enunciado así en general, es la expresión de la moral misma. Por lo menos eso vio la moral judeocristiana al resumir sus diez mandamientos en dos: el amor a Dios y el amor al prójimo. Para «transvalorar» los valores, para cambiar totalmente su sentido, hay que hacer ver, como Nietzsche hizo, que el bien no es tal bien, sino voluntad de poder, que el amor no es amor, sino odio, deseo de dominar y aniquilar al adversario.

Nunca podrán ser buenas la mentira, ni el egoísmo, ni la injusticia, como tales. Somos moralmente autónomos, pero no hasta el punto de que la autonomía pueda invertir el sentido de la moral. Amor, Verdad, Justicia, Libertad... son los nombres que a lo largo de la Historia han definido a la ética. Conceptos que se incluyen y reducen el uno al otro porque lo dicen todo y no dicen nada. Son

ideas, no realidades, que no expresan más que la insatisfacción constante del hombre ante su mundo.

Quizás ahora se vea más claro que el principio de la universalizabilidad de la moral es un concepto vacío, pues sólo es predicable de los juicios morales analíticos. Incluso los más acérrimos defensores de la creatividad moral —los situacionistas— han tenido que aceptar esa condición. Dice así Sartre: «Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque *nunca podemos elegir el mal*; lo que elegimos es siempre el bien, y *nada puede ser bueno para nosotros, sin serlo para todos.*» Y continúa: «Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿qué sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento importante sino por una especie de mala fe.» [32] Y Kierkegaard siente que la única opción totalmente subjetiva sólo puede realizarse tras la suspensión de la ética, porque actuar moralmente es someterse a las reglas, no ya dadas por un código, sino impuestas por el concepto mismo de «moralidad».

Pero si todo depende de la interpretación que demos a unos conceptos, habrá que concluir que «si hay moral, todo está permitido», contrariamente a lo que pensó Dostoiewski. La condición de universalidad es en tal caso una condición inútil: no sirve para resolver los conflictos morales concretos, que surgen precisamente por no saber cómo aplicar el principio general a la situación particular. La perplejidad moral viene implicada por lo que Waismann llama la *opentexture* de la mayor parte de nuestras expresiones: la imposibilidad de predeterminar todas sus aplicaciones posibles. Comprobamos entonces que la universalidad se destruye a sí misma, pues en mi situación concreta no tengo por qué suponer que todos deben elegir como yo, que todos deben interpretar a mi manera lo que es la justicia, la libertad o la paz. Yo no

32. Cf. J. P. SARTRE, «El existencialismo es un humanismo», en M. HEIDEGGER, y J. P. SARTRE, *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1949, pp. 17-18. El subrayado es mío.

soy quién para elegir «un» significado e imponerlo como «la» definición del concepto. Pero ¿en qué se basa tal desacuerdo? ¿No sería posible zanjarlo tras descubrir sus raíces?

Según Stevenson, el desacuerdo moral es básicamente un «desacuerdo de actitudes», no de «creencias», provocado por visiones distintas de unos mismos hechos: lo que para unos es amor, para otros es traición; lo que unos llaman asesinato, otros lo llaman justicia. Tratar de resolver semejantes cuestiones teóricamente es querer imponer unos límites artificiales al lenguaje. Cualquier intento de definir la moral —o el bien— en general no podrá ir más allá de la afirmación tautológica: la justicia, la verdad, el altruismo son bienes, y sus contrarios son males. Juicios analíticos que nada dicen sobre la realidad.[33] Querer justificar esos juicios es querer buscar un fundamento a los usos lingüísticos, a los presupuestos que están en la base de nuestro lenguaje, tarea que hemos desechado hace rato. Es posible, sin embargo —y aquí sí digo que puede ser útil el análisis del lenguaje como propedéutica—, desentrañar la raíz lingüística del desacuerdo moral, mostrar que todo deriva de un «uso» distinto de los términos.

Mas, una vez desvelada la raíz del desacuerdo, ¿acaba ya la misión del filósofo? ¿Hay que aceptar la tesis emotivista de que sobre el fundamento de la actitud moral

33. La naturaleza tautológica de los principios éticos ha sido reconocida también por Searle, quien la hace depender de la idea de que son principios constitutivos: crean formas de conducta. «Por ejemplo, "no se debe robar" puede entenderse como la afirmación de que el reconocimiento de algo como propiedad de otro necesariamente comporta el reconocimiento del derecho de éste a disponer de ello. Es esta una regla constitutiva de la institución de la propiedad privada» (J. R. SEARLE, «How to derive "ought" from "is"», en Philippa FOOT, *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1968, p. 113. Cf. también el citado artículo de G. LAKOFF, «Pragmatics in natural logic», que abunda en la misma idea, pues toda definición «naturalista» del bien (el bien es la felicidad, la utilidad, la justicia, etc.) entraría en lo que Lakoff llama la «lógica natural» (o «semántica natural») del lenguaje.

no hay nada que hablar, puesto que se reduce a un sentimiento, a una emoción individual, difícilmente transferible por vía de razonamiento? Una cierta dosis de verdad encierra la posición emotivista. Pero se trata de una teoría tan atractiva como simplista, pues prescinde tranquilamente de un elemento sin el que la moral no tiene razón de ser: la racionalidad. El discurso moral ha de ser racional. Una racionalidad *sui generis*, ciertamente, sobre la que ningún filósofo ha dicho ni dirá la palabra definitiva. Con todo, que el problema sea arduo no justifica su «disolución».

8. *LA POSIBILIDAD DE UNA METAÉTICA*

El común denominador de la «filosofía moral» que podríamos llamar «comprometida» con la moral misma (*i.e.*, que no se inhibe ante tomas de posición valorativas) es la búsqueda de «razones» que justifiquen la adhesión a unos principios como normas del comportamiento moral. El razonamiento moral, a lo largo de su historia, bien ha elegido argumentos pseudológicos: pseudodeductivos o pseudoinductivos (teniendo en cuenta la inadecuación de aplicar la deducción o inducción lógicas a las argumentaciones de tipo moral), bien ha tomado como base la intuición o, desechando ya toda pretensión de «ultimidad» absoluta, ha hecho descansar los juicios morales en la justificación emotiva personal o en lo que Toulmin llama «buenas razones»: las razones mejores que cada uno tiene a su alcance.[34]

En la actualidad, la filosofía moral parece haber llegado al pleno convencimiento de que es inútil «insistir en la ultimidad».[35] Sin embargo, sigue siendo consciente de

34. Abraham EDEL, *Science and the Structure of Ethics*, The University of Chicago Press, 1969, pp. 66-71, detalla con ejemplos las distintas formas de justificación ética que aquí me limito a nombrar.

35. Cf. A. EDEL, *El método en la teoría ética*, Madrid Tecnos, 1968, p. 144.

que no es lícito prescindir de los «por qué» ocultos tras las normas de conducta morales. Pues si en algo se distinguen éstas de los imperativos sin fuerza moral es en el hecho de que los simples imperativos pueden apoyarse sólo en el argumento de autoridad, en tanto los imperativos morales han de procurar imponerse por otros medios más «racionales». Un cierto tipo de «racionalidad» es inseparable de la perspectiva moral.

El problema de la justificación moral surge básicamente ante el conflicto de deberes o ante la perplejidad de tener que aplicar un principio moral universal (semánticamente implícito en el concepto de moral: no se debe matar, hay que ser justo, hay que ser sincero, etc.) a una situación concreta. Pensemos, por ejemplo, en el precepto «no se debe matar». ¿Qué razones son moralmente válidas para decidir, de acuerdo con el «no matarás», que debe abolirse la pena de muerte? No son válidas razones del tipo: «la pena de muerte debe ser abolida porque va contra el derecho inalienable de la persona humana a la vida». No son válidas, porque no dicen nada: son analíticas, equivalen a «matar no es lícito porque no es lícito matar». Lo que hay que justificar es la interpretación concreta del «matar» a favor de tal juicio, pues no faltará quien argumente, en contra del mismo, que la pena de muerte de hecho evita el riesgo de que se produzcan otras muertes humanas inocentes y es, por tanto, aceptable y justa. El razonamiento moral ha de ser más específico: «considero preferible, desde un punto de vista moral, evitar la muerte de un condenado, que evitar el simple riesgo de otras muertes hipotéticas, pues al condenado se le brinda entonces la posibilidad de reformarse, de cambiar de vida, con lo cual, ya no corren ningún peligro otras vidas humanas», etc., etc. El razonamiento moral, así, va enlazando argumentos que tratan de imponer su validez moral. Digo «tratan de imponer» porque no es posible apelar aquí a ningún tipo de lógica, a ningún tipo de objetividad que permita decidir que un argumento es racionalmente mejor que otro. Carecemos de medidas para determinar cuál es la mejor razón, cuál la «preferen-

cia más racional»,[36] cuál es, en definitiva, la mejor «moral». Aunque en realidad actuamos como si esa racionalidad objetiva fuera posible y pretendemos que nuestra conducta moral sea reconocida como tal. Hay una diferencia notable entre el «hago esto porque me apetece» y «hago esto porque debo hacerlo»: el «debo hacerlo» exige una explicación, más aun, supone un razonamiento que uno se hace a sí mismo para autoconvencerse de que lo que hace es lo que *se* debe hacer. El juicio moral no es el juicio del espectador imparcial que desde fuera observa y analiza la situación: es el juicio del individuo que al interpretar una norma general busca razones que le muestren que esa aplicación o interpretación concreta de la norma constituye la definición misma de «moralidad».[36 bis] Es la interpretación del precepto, y no el precepto mismo, lo que requiere justificación. El precepto general es una verdad moral evidente —«no matarás», «no hurtarás», «no levantarás falso testimonio»—, donde el objeto de la prohibición se presenta ya cargado de fuerza prohibitiva implícita. El conflicto moral propiamente dicho se da cuando el sujeto se siente perplejo porque el precepto no encaja bien en la situación en que él se encuentra. Se siente entonces obligado a utilizar el precepto de un modo distinto al usual, e incluso puede sentir el «deber» moral de

36. La idea del «Preferidor Racional», subsidiaria de la teoría de las «buenas razones» de Toulmin (cf. *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964), la defiende Javier Muguerza en «"Es" y "Debe". En torno a la lógica de la falacia naturalista» (*Teoría y sociedad. Homenaje al prof. Aranguren*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 141-175), pero se apea de ella en *Lógica, historia, racionalidad* («Revista de Occidente», núm. 138, septiembre 1974, pp. 190-229). Efectivamente, creo que todo intento, aunque sea metodológico, de encontrar una cierta objetividad del juicio moral es un engaño. El sujeto moral ha de arriesgarse en sus juicios con toda la carga de presupuestos que su situación conlleva, y eso no es transferible ni es juzgable desde fuera. Todo lo más, puede llegar a hacerse comprensible.

36 bis. «Nunca comprenderé qué es lo que tú consideras un argumento.» «Una razón de credibilidad», afirma con gran acierto el protagonista de *Tiempo de destrucción*, de Luis Martín Santos (Barcelona, Barral, 1975, p. 101).

rechazarlo y oponerse a él. Es decir, puede llegar a un punto en que su moral le obligue a ser inmoral, valga la paradoja. Punto en el que se pone de manifiesto la *open-texture* del concepto de moral, la imposibilidad de hablar de su esencia. Punto también en el que la exigencia de universalidad de los principios éticos se muestra como una pretensión desesperada. ¿Cómo puedo pretender que se dé una situación tan idéntica a la mía, que tenga que producir el mismo resultado, que dé lugar —de acuerdo con la lógica de «deber» o de «moral»— al mismo comportamiento? De nada vale hablar aquí de situaciones «relevantemente similares»: el hecho de que puedan darse es una quimera, y, por lo tanto, la lógica de «deber» no desempeña ya ningún papel.[37] Ocurre lo mismo con conceptos menos complejos, más descriptivos. ¡Cuántas veces ante una situación confusa o ante un fenómeno difícilmente identificable se observan reacciones contrapuestas, sin que en ellas tenga nada que ver la lógica de las palabras o de los conceptos! Ante la perplejidad moral, la única norma que cuenta es eso que podríamos llamar «la formación moral del individuo», que dista mucho de ser la simple asimilación de un código. Sólo el sujeto que sincera y libremente toma una decisión moral es capaz de hallar «buenas razones» que la justifiquen. Es capaz y debe hallarlas porque sin ellas un comportamiento fundamentalmente conflictivo como es el moral sería inconcebible. Nadie puede pretender que sus actitudes más íntimas y libres sean universalizables. Se puede aspirar, eso sí, a que se hagan «comprensibles». Pero comunicar «el «punto de vista moral» supone descubrir las razones que lo fundamentan, supone poner de manifiesto esa «gramática profunda» que subyace a los distintos usos del lenguaje.

37. Pues hay una diferencia notable entre juzgar acciones hipotéticas (¿qué haría yo en tal situación?), que equivale a pensar sobre problemas morales de tipo general, y tener que tomar una decisión real. El pensamiento verbal —observa Piaget— no siempre coincide con el pensamiento real, la moral teórica con la moral práctica (*Le jugement moral chez l'enfant*, pp. 84 y 145).

Más que en argumentos deductivos (de situaciones de hecho a deberes morales, salvado ya el prejuicio de Hume), el razonamiento moral se apoya y consiste en las acepciones especiales que adquieren los conceptos más típicamente morales: qué se entiende por «justicia», qué se entiende por «honestidad», cuando en defensa de ellas uno se siente obligado hacia ciertas formas de conducta. El moralista, o el filósofo moral, ha de tener como misión el descubrimiento de las «razones» en las que se funda la moral, porque de tal descubrimiento depende la comprensión de sus juicios. Tanto si se trata de prescribir una moral como si se trata de analizarla, la racionalidad que haya en ella es la trama que pone de manifiesto su intención última y hace posible su comprensión.

Ese individualismo último que caracteriza al comportamiento moral no ha de llevar, empero, a la conclusión de que el discurso moral y sus justificaciones son un reducto privado que sólo el sujeto agente es capaz de entender. En tal caso, el lenguaje de la moral se convertiría en uno de esos lenguajes privados que proliferaron en la época del Círculo de Viena. Ciertamente, la experiencia moral es una experiencia privada (como toda experiencia personal), pero es ella la que hace posible la comprensión del fenómeno moral en general. Ocurre lo mismo con las sensaciones, intenciones y sentimientos. El hombre que jamás haya sentido dolor no podrá comprender el lenguaje del dolor. Igualmente, el hombre que jamás ha actuado en tanto agente moral, no podrá entender el lenguaje de la moral. Peter Winch ha expresado perfectamente el difícil conflicto entre la universalizabilidad y la particularidad del juicio moral: «Así, sólo el hombre en tanto agente moral, capaz de tomar decisiones morales por sí mismo, es capaz de hacer y entender juicios morales desde el punto de vista de un espectador, sobre las acciones de los demás. En este sentido, los juicios morales son análogos a los enunciados que expresan una intención o una sensación de dolor. La gramática de mis atribuciones de intenciones o de dolor a los demás es muy distinta de la gramática de mis propias expresiones de dolor o de

intenciones; pero he de entender la gramática de tales expresiones formuladas en primera persona para poder entenderlas cuando se atribuyen a una tercera persona...» [38]

Ahora bien, por completo que sea el razonamiento, cabrá siempre una pregunta ulterior: ¿y por qué hay que querer el bien? ¿Por qué hay que buscar un mundo mejor? Esa es la pregunta última que jamás tendrá respuesta. Detenerse en ella es perder el tiempo, cultivar la especulación por la especulación misma, sin esperanza de sacar ningún fruto. Querer el bien, querer lo mejor, en general, es constitutivo de nuestra «forma de vida»: si no, el bien no sería el «bien», ni lo «mejor» se llamaría así. Los significados carecen de una razón última: son presupuestos del lenguaje común, de nuestro pensamiento y de la conducta que se sigue de ambos. Entendida en este sentido de ultimidad, la metaética es una pretensión inútil y absurda. Tal es la tesis desarrollada por Wittgenstein en una «Conferencia sobre ética», dada en Cambridge, en 1930, que considero interesante comentar brevemente. Distingue Wittgenstein entre un uso relativo de los términos valorativos («este hombre es un buen médico»; «esta es la carretera que debes coger»), que equivaldría al imperativo hipotético kantiano («si quieres ir a X, debes coger esa carretera»; «si quieres ser un buen médico, debes...»), y un uso absoluto («debes portarte bien»), que equivaldría al imperativo categórico. El sentido absoluto es el propiamente ético, y no viene implicado por, ni es reducible a, ninguna situación de hecho, puesto que «no hay proposiciones que, en un sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales». El sentimiento moral de culpabilidad, por ejemplo, no es reducible a la descripción de unos hechos; la religión, que intenta realizar esa reducción, ha de recurrir a un lenguaje alegórico: Dios desaprueba nuestra conducta, por eso nos sentimos culpables; pero si prescindimos de la alegoría,

38. Peter WINCH, *Ethics and Action*, Londres, Routledge, 1972, p. 154.

desaparecen también los hechos que se esconden tras ella.

Con la terminología del *Tractatus*, la ética se «muestra» en el lenguaje, pero no se «dice» en él. Lo que no sigfinica de ningún modo —como quisieron entender los neopositivistas— que Wittgenstein rechace la ética como lenguaje absurdo. Es, ciertamente, un lenguaje absurdo, pero en ello radica su esencia: «Ahora veo —dice al final de la *Lecture on Ethics*— que estas expresiones sin sentido no lo eran porque no hubieran encontrado aún su forma de expresión correcta, sino que su sinsentido era su verdadera esencia. Porque lo que se intentaba con ellas era ir *más allá* del mundo, es decir, más allá del lenguaje significativo. Lo que yo buscaba, y creo que lo que buscan todos los hombres que intentan escribir o hablar de Ética o Religión, era ir más allá de los límites del lenguaje. Este querer salir de nuestra prisión es absolutamente inútil. La ética, en la medida en que nace del deseo de decir algo sobre el fin último de la vida, el bien absoluto, lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia. Lo que diga no añade nada a nuestro conocimiento. Pero da fe de una tendencia del entendimiento humano que debo respetar profundamente y que jamás me atrevería a ridiculizar.» [39]

En el apasionante libro *La Viena de Wittgenstein*,[40] observa Stephen Toulmin que la posición ética de Wittgenstein, en su segunda época, no queda nada clara. La introducción de los «juegos de lenguaje» y de una «forma de vida» como criterios semánticos parece querer borrar toda distinción entre niveles lingüísticos —valorativo y descriptivo—, en el sentido de que a ninguno de ellos se le adjudica la función primordial del lenguaje. En efecto, el lenguaje, en tanto que factor esencial del comportamiento, debe poder reflejar todos los aspectos relevantes de nuestro modo de vivir y de actuar, entre los cuales se cuenta sin duda el aspecto ético. Para el Wittgenstein de las *In-*

39. *Lecture on Ethics*, «Philosophical Review», LXXIV (1965), pp. 3-12.

40. Cap. 7. «Wittgenstein, el hombre y su pensamiento posterior».

vestigaciones, la delimitación entre lo que se puede y lo que no se puede decir ha sido reemplazada por la delimitación entre lo que de hecho se hace y lo que no se hace, esto es, el comportamiento lingüístico real y el lenguaje que carece de una función pragmática en nuestra vida cotidiana. Sin embargo, comenta Toulmin al propósito, Wittgenstein jamás se pronunció sobre la legitimidad o ilegitimidad de los discursos ético y religioso, y —añade— tal vez esa indecisión no fuera más que la consecuencia de no haber sabido realizar en su propia vida una correspondencia efectiva entre el reino de los hechos y el reino de los valores. Por otro lado, el antipsicologismo del segundo Wittgenstein deja bien sentado que el lenguaje ha de adecuarse a unas reglas de uso «públicas», reconocidas, pues, de lo contrario, no serviría como vehículo de la comunicación. Pero, en la práctica, el discurso ético carece de criterios firmes. Nuestro uso de conceptos como el de «responsabilidad» o «libertad» depende de las ideologías y creencias que profesamos y, en definitiva, de una visión del mundo siempre abierta a la crítica y a la refutación.

La ética contenía, para Wittgenstein, el conjunto de las cosas que hay que hacer, no lo que hay que decir. Sabida es su repulsión hacia la filosofía como profesión, como actividad académica, y sus repetidos intentos de abandonarla para dedicarse a otras empresas más «valiosas». La falta de correspondencia entre el comportamiento real de Wittgenstein y su mundo de valores, observada por Toulmin, se ejemplifica en la profunda insatisfacción que parecía experimentar siempre que se dedicaba a la práctica de la filosofía. La pregunta propiamente filosófica ante la ética es, sin duda, ¿por qué hay que hacer el bien? ¿Por qué hay que ser justo, honrado, altruista? Pero esa pregunta, así formulada, es tautológica. En el lenguaje mismo no tiene respuesta: hay que ser justo, honrado, etc., porque hay que ser «bueno». Si la filosofía de la moral consiste en responder a esa pregunta, es una empresa inútil.

¿Hay que renunciar, en consecuencia, a toda reflexión

sobre la moral? «La cadena de las razones debe tener un fin», y las razones morales no quedan fuera de esa cadena. El fin, la razón última es siempre ya una opción ética gratuita. No veo en la actitud de Wittgenstein incoherencia o contradicción con respecto al resto de su pensamiento, sino la expresión de un moralismo tal vez excesivamente radical. En el lenguaje y en el comportamiento, efectivamente, la moral «se muestra» a través de éste o aquel principio, ésta o aquella actitud, en una u otra definición del «bien» o del «deber». Pero por encima de tales manifestaciones empíricas hay una instancia superior que las justifica y al mismo tiempo pone de manifiesto su fragilidad. Esa última instancia, si realmente es última, es injustificable en el lenguaje. El imperativo categórico, que fue un intento de expresar en el lenguaje el todo de la moral hasta su razón primera, o bien se entiende como un subjetivismo radical, o no dice nada en absoluto, por demasiado general. La moral, como la lógica, como las matemáticas, como las verdades de sentido común, no tiene razón de ser: es, sencillamente, a *matter of fact*. Pero el agente moral que ordena su vida de acuerdo con unos imperativos éticos no se resigna al irracionalismo, y trata de justificar, con pretensiones de objetividad, no el bien en general, sino lo que él mismo *cree* que significa el bien. Wittgenstein, demasiado consciente de que la creencia no es lo mismo que el conocimiento, vio en el razonamiento moral una pretensión vana e incluso una especie de engaño, de falta de honradez. Por eso digo que su actitud es la de un moralismo exagerado. Por otro lado, no podía ser otra la conclusión de aplicar el lema «el significado está en el uso» a esas formas más sutiles y profundas del discurso humano. Si del uso depende, la moral es desde luego relativa, irracional, en suma: «Nada es bueno o malo en sí, todo depende de nuestro pensamiento.»[41] Antes que hacerse partícipe de tal relativismo, Wittgenstein optó por callar sobre materia tan augusta como es la naturaleza del bien moral.

41. Palabras de *Hamlet*, que recoje Wittgenstein en su *Lecture on Ethics*. Y en las «Conversations on Freud» se lee lo si-

Lo dicho hasta aquí se resume en dos puntos fundamentales:

a) Existe una «forma de vida» moral universal, reflejada en el uso corriente de ciertos términos de marcado carácter valorativo. Tal uso general, que subyace y sustenta a otros usos más específicos, es injustificable, como son últimamente injustificables los universales del lenguaje. Sólo a tal nivel universal es posible —y también superfluo— hablar de la universalizabilidad de las normas éticas.

b) La «forma de vida» moral se asume y se hace realidad en una serie de formas de entender e interpretar la moral, formas que guardan entre sí un cierto aire de familia, un parecido unificado por la intención moral en que se apoyan. La justificación de las mismas pone de manifiesto los contextos, las «pragmáticas» diversas que constituyen la «gramática» de la moral.

9. *CAUCES PARA EL ANÁLISIS DEL LENGUAJE ÉTICO*

Comparto, pues, la extendidísima opinión de que el análisis del lenguaje ético realizado hasta ahora es muy insuficiente y está totalmente desprovisto de interés para la ética misma. Considero, sin embargo, que el análisis lingüístico es metodológicamente positivo para el estudio

---

guiente: «¿Por qué castigamos a los criminales? ¿Por deseo de venganza? ¿Para prevenir la repetición del crimen? La verdad es que no hay una razón única. Hay una práctica establecida: el castigo de los criminales. Las gentes defienden esa práctica por razones muy diversas, y por razones diversas en casos diversos. Hay quien la defiende por deseo de venganza, otros quizá por deseo de justicia, otros aun porque desean prevenir la repetición del crimen, etc.» (*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, p. 50).

filosófico de la moral.[42] Estudio que puede emprenderse por dos vías algo distintas:

a) Describir y delimitar los usos lingüísticos de una determinada época o sociedad que constituyen su contexto moral. Describir la moral de una época a través del lenguaje que usa, descubrir la raíz de los desacuerdos morales, los presupuestos e implicaciones que los constituyen. Tal análisis conduce necesariamente a la consideración de los intereses extralingüísticos —religiosos, sociológicos, psicológicos, políticos, económicos— que condicionan las actitudes morales y son un elemento importante de la competencia lingüística y de la competencia moral. El análisis de la dimensión ética del lenguaje, así entendido, entra de lleno en el terreno de la pragmática: el

42. Que el lenguaje es, si no el mejor, uno de los mejores puntos de partida de toda reflexión filosófica, me parece indiscutible. Y que no sólo los analíticos han opinado así, lo demuestra un brioso texto de PROUDHON (*Correspondence de P. J. Proudhon*, ed. J. A. Langlois, París, Librairie Internationale, 1875, I, p. 31), en el cual se expresa la intención de desarrollar una gramática general donde encontrar «nuevas regiones en la psicología, nuevas vías en la filosofía; estudiar la naturaleza y el mecanismo del espíritu humano en la más aparente y más captable de sus facultades: la palabra; determinar, a partir del origen y de los procedimientos del lenguaje, la fuente y filiación de las creencias humanas; aplicar, en una palabra, la gramática a la metafísica y a la moral y realizar un pensamiento que torture a los genios profundos...» El intento de aplicar la gramática a la metafísica lo ha realizado, con poco acierto, a juzgar por el escaso interés que ha despertado, P. F. STRAWSON con su «metafísica descriptiva» (cf. básicamente, *Individuals. An Essay in descriptive metaphysics*, Londres, Methuen, 1971), que ha buscado en el lenguaje los conceptos y categorías universales y permanentes del pensar. Esa parece ser también la ambición de Chomsky: establecer unas estructuras mentales de tal categoría que puedan explicar y dar cuenta del actuar humano en su totalidad (incluido, por supuesto, el actuar moral). Pero ya he repetido insistentemente que esas estructuras sólo referirían a una «forma de vida» tan general, que carece de interés a cualquier respecto. Cf., sobre esa idea de CHOMSKY, «Linguistics and Philosophy», en *Language and Mind*, edición ampliada, Nueva York, Harcourt, 1968, pp. 161-194, y, sobre todo, *Reflections on Language*, cit.

estudio de un código moral o de la moral implícita en un grupo o comunidad es, como he apuntado arriba, el estudio de las «reglas gramaticales», en el sentido wittgensteiniano de «gramática», de ciertas «fuerzas» o usos morales del lenguaje. Pero el analítico ambicioso, el filósofo, no puede contentarse ahí con la mera descripción: el análisis ha de llevarle a enjuiciar los usos y las definiciones de «moral» que le salen al paso y tomar una actitud ante ellas. Actitud que tendrá que apoyar en un «razonamiento» adecuado. Con lo cual acabará elaborando una moral normativa. Pues toda definición de «moral» —definición sin duda de la incumbencia del filósofo— es al mismo tiempo la proposición, la prescripción de una norma de vida.[43]

b) La segunda forma de análisis es la que toma como objeto el lenguaje mismo: es la denominada «ética del lenguaje». Para ello Austin nos ha abierto el camino. Todo acto lingüístico, sometido como tal a unas reglas, puede plantear problemas éticos. ¿Cómo y según qué criterios, por ejemplo, debe juzgarse si una advertencia, un mandato, un consejo o una prohibición están en orden, están bien dados? La sinceridad es condición que debe cumplir un buen número de actos lingüísticos, y, además de ser un presupuesto de la comunicación, la sinceridad es una exigencia moral, cuya transgresión se denomina «mentira», que no es error, sino engaño intencionado. No hay mentira, por ejemplo, en el lenguaje publicitario que asegura que determinado detergente deja la ropa como la nieve, porque sus fines abiertamente persuasorios evitan el engaño. El problema moral que plantea la publicidad no está en su lenguaje, sino en ella misma, en el fomento del consumo por el consumo.

43. La filosofía moral propiamente dicha es, a mi modo de ver, la aristotélica: una exposición de las «virtudes» que reconoce una determinada sociedad. Exposición que exige su propia «justificación», pues —como he insinuado repetidas veces— el carácter o las virtudes morales serían sin duda hoy las mismas que las de la sociedad griega en el siglo IV a.C., pero su acepción, su «significado» sería fundamentalmente distinto.

Sea como fuere, el análisis del lenguaje nos empuja siempre fuera de sus límites. ¿Qué quiere decir que un veredicto, una ley, son actos lingüísticamente correctos? ¿No entra inevitablemente dentro del criterio de corrección el que sean justos o injustos, por ejemplo? Si se me permite mezclar la terminología analítica y la escolástica, diré que no podemos ignorar que el *speech act* es también un *acto humano*; que no se puede estudiar el lenguaje y olvidar al hombre.[44]

44. En tal sentido, Paul ENGELMANN, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, Nueva York, Horizon Press, 1967, p. 125, observa que la crítica del lenguaje poético por Karl Kraus, coetáneo y amigo de Wittgenstein, según la cual la moralidad de un poeta debía ser un elemento esencial de su obra, está íntimamente vinculada con la tesis de Wittgenstein: «La Ética y la Estética son una misma cosa» (*T*, 642), es decir, el hombre y su obra son inseparables, el hombre y el lenguaje que usa forman una sola entidad.

IV. De los lenguajes «anormales»: A) El lenguaje religioso

1. *LA NATURALEZA «ANORMAL» DEL LENGUAJE RELIGIOSO* [1]

Nos hemos referido hasta ahora al lenguaje corriente en tanto constituye el modo *común* de hablar, el uso *normal* del lenguaje. El hecho de que exista ese uso normal hace posible la consideración de otros usos «parásitos» —como los llama Austin—, que no respetan las reglas, convenciones y presupuestos del lenguaje corriente.[2] Entre tales usos anormales se encuentran los lenguajes literario, metafórico, humorístico, publicitario, etc., cada uno de los cuales se constituye en un «juego» o «forma de vida» peculiar, no plenamente integrado en la «forma de vida» lingüística universal acotada en la sección anterior.

Partimos, pues, del supuesto de la naturaleza «anormal» del discurso o lenguaje religioso. Sus normas o cri-

1. Aunque a lo largo de todo el capítulo hablo del «lenguaje religioso» en general, es obvio que me estoy refiriendo muy concretamente al lenguaje del cristianismo occidental, único ámbito religioso del que puedo discurrir con cierta seguridad, si bien mi fatal implicación en él debe tenerse en cuenta a la hora de juzgar críticamente mis conclusiones.

2. *How To Do Things With Words*, p. 104: «Hay unos usos parásitos del lenguaje, que "no son serios", no son "el uso normal". En tal caso, las condiciones normales de referencia no se dan, no puede hablarse de un acto perlocucionario normal, ni de ninguna incitación a hacer nada; así, por ejemplo, Walt Whitman no incita seriamente al águila de la libertad a emprender el vuelo.» Como veremos, la anormalidad del lenguaje religioso reside básicamente en el hecho de que los actos ilocucionarios que pueden descubrirse en él no se corresponden exactamente con los actos que realizarían las mismas expresiones en el lenguaje cotidiano.

terios de significación no son las que gobiernan el uso común del lenguaje. Se trata, no obstante, de un lenguaje cuyo universo de discurso es claro y delimitado, en la medida en que podemos definirlo como «el lenguaje que habla de Dios». Trataremos de descubrir primero las circunstancias que concurren en él y que marcan su «anormalidad».

1. Además de contar con una serie de vocablos exclusivos (Dios es el nombre de una Realidad no experimentable en el sentido más extenso de la palabra), el modo en que el lenguaje en cuestión usa tales vocablos no es el «normal»: «Dios habla», pero no como lo hacemos nosotros; «los justos van al cielo», pero ni los «justos» lo son en el sentido vulgar del término, ni «ir al cielo» es como ir a cualquier otra parte; en el infierno hay «fuego», pero no es el fuego que todos conocemos; «salvarse», en sentido cristiano, no es salvarse de ningún peligro especial, sino salvarse en general, y no hablemos ya de fenómenos como el de la Resurrección o la Encarnación, completamente insólitos en la experiencia humana.[3] Todo esto, que en tiempos del neopositivismo llevó a la conclusión de que el lenguaje religioso era como la poesía o trataba de expresar lo inexpresable, para la filosofía analítica más actual significa que el lenguaje reli-

3. Es difícil no coincidir con Durkheim en que el reino de «lo sagrado», del que se ocupa la religión, es «un reino de objetos y prácticas reconociblemente diferentes de los objetos y prácticas de la vida cotidiana». Así define Durkheim la religión: «un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, a las cosas apartadas y prohibidas, creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral llamada iglesia a todos cuantos se adhieren a ellas» (citado por Lucy MAIR, *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, pág. 263). Sobre el tema de la especificidad del lenguaje religioso (prefiero no hablar de «analogía», por las razones, que mantendré más adelante), y sólo a modo de ejemplo, vid. también los artículos de I. M. CROMBIE, J. M. BOCHENSKI, P. TILLICH, E. L. MASCALL y A. MCINTYRE, en R. E. SANTONI, ed., *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Bloomington y Londres, Indiana University Press, 1968.

gioso debe medirse con unos criterios propios. En tanto «no privado», debe someterse a unas reglas del juego; y en tanto «no común», esas reglas han de diferir de las que gobiernan el juego del lenguaje corriente.

2. El lenguaje religioso tiene unos presupuestos propios, un sistema de creencias distinto del que subyace al lenguaje común o al de la ciencia. La fe no es evidencia (san Pablo habla de ella como la «evidencia» de lo que no se ve),[4] y el lenguaje sobre Dios parte de la fe: fe en la trascendencia, fe en una coherencia y un sentido últimos. Así se habla de la naturaleza «conviccional» del lenguaje religioso, cuyas proposiciones se resisten a toda prueba o verificación, en el sentido científico del término.[5]

4. «Prueba de realidades que no se ven», según la interesante traducción de Mateos - A. Schöckel. De lo que no se ve no puede haber «prueba» ni «evidencia», en el sentido normal de ambos términos; la expresión paulina muestra, pues, perfectamente el carácter paradójico de la fe y el punto de partida «conviccional», no obvio, del lenguaje —y del acto— de la fe.

5. Cf. W. Zuurdeg, *An Analytical Philosophy of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1958, p. 56: «No hay pruebas ni argumentos, filosóficos o científicos, que puedan hacer válida o inválida una convicción. Afirmación que lleva a la mayor parte de los analíticos a abandonar la cuestión de la racionalidad de la fe. McIntyre es un ejemplo: «Al filósofo *qua* filósofo no debe preocuparle presentar la religión como lógicamente digna, sino sólo describir cómo se usa de hecho el lenguaje religioso» («The Logical Status of Religious Belief», en *Metaphysical Beliefs*, Londres, SCM Press, 1957, p. 185). Mi opinión sobre este punto es la misma que expresé a propósito del análisis de la ética: «describir el uso» del lenguaje religioso no es una tarea tan aséptica como puede serlo describir el uso de una máquina cualquiera: la descripción del lenguaje religioso sólo se puede hacer desde dentro del mismo, a partir del acto de fe (porque sólo así es comprensible, según espero que se vea más adelante), en cuyo caso la valoración de las actitudes y creencias que supone e implica es inevitable. De no ser así, no existiría criterio ninguno para medir la significatividad o sinrazón del lenguaje religioso.

2. *EL APRENDIZAJE Y EL USO*

Puesto que tratamos de averiguar qué elementos concurren en el lenguaje religioso y le dan una semántica y una pragmática propias, empecemos, como recomienda Wittgenstein, por ver cómo se aprende ese «juego», pues ello nos dará la clave de su puesta en práctica.

El niño, en principio, no distingue entre la realidad religiosa y la que no lo es; para él, la existencia de Dios, de los Reyes Magos o de sus padres son hechos igualmente ciertos. Poco a poco irá dudando de la existencia de los Reyes Magos, primero, de la de Dios, después, e incluso, tal vez, de la de sus padres o de sí mismo. En cualquier caso ha de llegar a la convicción de que lo religioso pertenece a un nivel distinto de lo empírico, de que los lenguajes de uno y otro ámbito carecen de un significado común. La crisis de fe que culmina en el ateísmo es la expresión de un desengaño: lo que se aprendió como real ha resultado tener una «realidad» distinta, que el sentido común se ve obligado a rechazar. El creyente, por el contrario, es capaz de imaginar un juego diferente al que juega en la vida cotidiana, no encuentra inconveniente en dar otro valor a las palabras, ni ve contradicción en el empleo de dos lógicas diversas, pues sólo así quedan satisfechos unos impulsos y necesidades insaciables por otros medios. Lo que de niño se le inculcó no fue sólo un puñado de creencias fácilmente sustituibles, sino unas inquietudes, esperanzas o temores, que llegan a ser tan reales como las ganas de comer. Sólo el creyente capta —o, cuando menos, acepta, porque le resulta más satisfactoria— la «gramática profunda» del lenguaje religioso. Para el no creyente, en cambio, sólo existe una gramática, la del lenguaje corriente, según la cual hay que rechazar como hueras de sentido las fórmulas que no la respetan. Prueba de ello es que las críticas más radicales de la religión parten del principio de la irrealidad de Dios, de la imposibilidad de demostrar su existencia; y desde tal hipótesis tratan de descubrir las causas de esa ilusión que es la religiosidad, cuando la

«realidad de Dios» es algo que la religión ya da por supuesto sin demostrarlo, tal demostración no cabe dentro del sistema.

El conjunto de imágenes, vivencias, esperanzas, actitudes, que la educación religiosa, a través del lenguaje, deja en el niño, va constituyéndose en pragmática de ese lenguaje. La historia sagrada, las enseñanzas del catecismo, los actos del culto, entran en la vida infantil con la misma facilidad que los cuentos de hadas, las lecciones de la escuela y los juegos cotidianos. A medida que los cuentos dejan ya de entretener, las lecciones dejan de ser una obligación y los juegos van siendo sustituidos por otras diversiones, el lenguaje del niño va experimentando una evolución paralela hacia otras formas y otro vocabulario sustentados por un comportamiento más adulto. El lenguaje religioso, si permanece, tendrá también que asentarse sobre la base de un comportamiento *ad hoc*, se mantendrá en la medida en que sigan afirmándose las imágenes, las actitudes, las vivencias, las intenciones, que en principio le dieron forma. Decíamos que todo juego implica una actividad, un entrenamiento continuado. Lo mismo sucede con los juegos de lenguaje: si dejan de usarse las piezas que los componen ya no significan nada. Es difícil que caigan en desuso los juegos lingüísticos cotidianos, aquellos cuya pragmática responde a las necesidades e intereses más simples y elementales de la vida diaria. Pero las «formas de vida» más complejas exigen un cultivo especial. Y no cabe duda que la forma de vida religiosa es una de ellas, como lo es también la literaria o la filosófica. No basta una simple iniciación: el habla es el resultado de una actividad más extensa que el mero aprendizaje teórico. El *saber qué* ha de ir acompañado de un *saber cómo*, de una *performance* adecuada.

3. *EL LENGUAJE DE LA FE*

Lo que hasta ahora he venido llamando «lenguaje religioso» precisa una aclaración importante. Hay que distinguir entre el lenguaje religioso, el lenguaje que hablan los creyentes, y la reflexión teológica sobre el mismo. Voy a ocuparme ahora del primero, al que llamo —tomando la expresión de Ferré [6]— «lenguaje de la fe». Intentaré una «fenomenología lingüística» de él en el sentido en que Austin emplea la expresión; esto es: se trata de no considerar sólo «las palabras (o los "significados", sean lo que fueren), sino también las realidades para las cuales empleamos las palabras: observamos una aguda cautela con las palabras para aguzar nuestra percepción de los fenómenos, pero no convertimos a las palabras en árbitro último de los mismos».[7]

En general, la actividad lingüística del hombre religioso en cuanto tal se condensa en un solo acto: el rezar. Convendrá averiguar, de entrada, en qué «situaciones» se reza, puesto que «especificar el uso de una frase... equivale a describir las situaciones a las que se aplica... En una palabra, el énfasis no se centra sobre nuestros hábitos verbales en sí, sino sobre las situaciones a las que se aplican».[8]

El catecismo definía la «oración» como «la elevación del alma a Dios». Rezar es, pues, una actividad personal que en principio no exige lugares o situaciones específicas para ser realizada. Existe, sin embargo, un ritual establecido en el que encuentran formulación las distintas ma-

6. F. Ferré distingue entre el «lenguaje de la fe» (*Religious Language of Living Faith*) y el «lenguaje sistemático de la teología académica» (cf. F. FERRÉ, *Language, Logic and God*, Londres, Eyre & Spettiswoode, 1962, *passim*).

7. «Alegato en pro de las excusas», en V. C. CHAPPELL, ed., *El lenguaje común*, p. 67.

8. A. J. AYER, *El concepto de persona*, Barcelona, Seix Barral, 1966, pp. 36-38. Austin llama al método de «imaginar las situaciones» en que puede usarse un término «demostrar su semántica» (cf. J. L. AUSTIN, «The Meaning of a Word», en *Philosophical Papers*, p. 3).

neras que tiene el hombre de relacionarse o hablar con Dios. La mayor parte de ellas se dan también en las relaciones interhumanas, pero con un significado distinto. La súplica, la reconciliación, el agradecimiento, la promesa, todos esos actos, dirigidos a Dios, tienen un significado diverso de cuando se dirigen a los hombres. En nuestra vida cotidiana, el saludar, el dar las gracias, el pedir perdón, suelen ser simples fórmulas de convivencia, más o menos sinceras, según lo exija la situación en que aparecen. Pero el lenguaje dirigido a Dios no admite dobleces. En el contexto religioso, las convenciones cuentan poco y adquieren gran importancia los sentimientos e intenciones. De entre los requisitos indicados por Austin para la total realización del acto lingüístico, los dos últimos, no requeridos en la mayoría de actos del lenguaje corriente, son, en el contexto que acompaña al lenguaje religioso, ineludibles. Esas condiciones son que el acto lingüístico vaya acompañado de *a*) los sentimientos e intenciones adecuados, y *b*) un comportamiento consecuente (cf. *supra* II.3 y 6).

La peculiaridad del interlocutor del discurso religioso —Ser Omnisciente— da al lenguaje un carácter que de ordinario no tiene. Como he dicho ya, las convenciones cuentan poco, y lo que se valora es la intención. El acto lingüístico referido a Dios no significa nada si no es sincero, cosa que en el lenguaje corriente no siempre ha de ocurrir: pensemos en la infinidad de expresiones del tipo de «perdón», «felicidades», «te lo ruego», «lo siento», etc. (los actos lingüísticos que Austin denomina *behabitives*), que en bastantes ocasiones no corresponden a un sentimiento real, sin que ello perjudique la feliz realización del acto lingüístico. Podría decirse que en el lenguaje religioso los términos recobran su significado auténtico: amar, pedir, dar, prometer a Dios es hacerlo verdadera y absolutamente. Ese significado original, que las palabras en su uso corriente han perdido o han olvidado (como diría Heidegger), se recupera en el uso religioso. Aludo aquí, sólo de paso, a la idea de que el lenguaje religioso no es —para el creyente, claro— un lenguaje analógico, sino el

lenguaje auténtico y original que se constituye en fuente de significación del lenguaje cotidiano, en lugar de tomar su sentido de éste. La fe del *homo religiosus* es el «Credo que ha dado sentido a su vida» (para usar el feliz título de una colección de «confesiones» religiosas); el conjunto de creencias en que se fundamenta la vida de la fe proporciona una serie de significados que cualifican la «forma de vida» del creyente en su totalidad (configuran, en concreto, su moral). Eso que empezó siendo —en la niñez— una parcela de conocimientos y creencias ha de acabar imponiéndose como conocimiento fundamental y último. Así, el «amor», el «perdón», la «sabiduría» de Dios, son para el creyente imperativos a los que deben conformarse el amor, el perdón y la sabiduría profanos. De la definición de Dios dependen todas las demás definiciones («No llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» [Mt., 23, 9]). Cierto es que al decir esto tropezamos con la dificultad considerada en el capítulo anterior: definir a Dios es como definir al Sumo Bien, la Perfección, la Felicidad, conceptos que nunca se agotan en un contenido concreto y formulable: no son realidades, sino metas, ideales por alcanzar. Sin embargo, afirmar que la fe da significado a la vida toda es esforzarse por encontrar el significado más exacto, más justo de aquellos conceptos que refieren a las experiencias más conflictivas de la vida humana, definición, por supuesto, siempre abierta a la crítica y a la superación de sí misma. Nunca el amor, la justicia, la reconciliación hallarán su expresión exacta, su ejemplo cabal, puesto que el modelo que constituye su criterio de verdad es transempírico. No creo preciso añadir que tal idealidad no es negativa, sino creativa, en tanto significa la instancia hacia una realización cada vez más perfecta. Los ideales no son condenables por el hecho de ser ideales, sino porque acostumbran a ser tomados como si fueran realidades.[9]

9. Jesús Aguirre apunta en sus *Sermones* que la trascendencia de Dios (reflejada en esos conceptos indefinibles que refieren a idealidades) no debe implicar su ausencia, sino que la fe se ar-

4. *LA FE COMO PRESUPUESTO*

Si el lenguaje religioso tiene que dar el sentido del lenguaje en general, no se le puede negar un cierto contenido gnoseológico. El hecho de que la religión descanse en la fe ha conducido a la conclusión de que no puede constituir un sitema de conocimiento parejo al de la ciencia. Ya Kant confesó en la *Crítica de la Razón Pura* que en un momento dado tuvo que «abandonar el saber para dejar paso a la fe». Tal separación radical entre ciencia y metafísica, que Kant propugnó y que llegó a su punto máximo a principios de siglo, ha atribuido a la metafísica una función puramente «emotiva», «reguladora» de la experiencia, «práctica». El extremo opuesto, reivindicado hoy tanto por la filosofía *tout court* como por la filosofía de la ciencia, que siempre tiene mejores credenciales, otorga a la ciencia un carácter semimetafísico, al defender que tanto ella como el sentido común suponen unas «creencias» indemostrables dentro del sistema mismo.[10]

Ambos extremos exageran. Pues si es cierto que ningún sistema de conocimiento es últimamente justificable, también lo es que los sistemas existentes son entre ellos delimitables, que las «creencias» básicas de la ciencia y las de la metafísica no son «creencias» en un sentido unívoco.[11]

---

ticula precisamente en la discontinuidad que impera entre el hombre y Dios. Por eso, el cristianismo nunca puede formularse definitivamente, es por naturaleza «progresista»: «Toda formulación religiosa positiva... debe, por tanto, llevar consigo, en su médula mejor, el germen de su desformulización. Por eso me parece el cristianismo más cercano a las intenciones progresivas que a las retardatarias..., porque acucia la sustitución de toda realización ya terminada por la que está pendiente» (Jesús AGUIRRE, *Sermones en España,* Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1971, p. 164).

10. Cf., como ejemplo de tal actitud, Paul K. FEYERABEND, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento,* Barcelona, Ariel, 1974.

11. Todo sistema de conocimiento tiene como presupuesto un sistema de creencias. Pero hay muchos tipos de creencias: las de la ciencia no lo son exactamente, pues se apoyan en la evidencia, y «evidencia» supone dar por válida la experiencia, la observación, la memoria, etc. Esa es la «gramática profunda» de

Como he dicho más arriba, el lenguaje religioso se caracteriza porque sus presupuestos constituyen un «sistema de fe», no de evidencia. Pero no veo inconveniente en que esa fe sea el sustento de un saber y unos conocimientos, y no el simple alimento de la vida sentimental o emotiva del individuo. Ambos aspectos —fe y conocimiento— son irreductibles pero conciliables. Digamos, pues, que todo acto lingüístico religioso es al mismo tiempo, *a)* una profesión de fe y *b)* la expresión de un saber sobre la realidad, una visión del mundo.

Veamos el primer punto. Quien se dirige a Dios, sea cual sea el contenido de su oración, está haciendo un «acto de fe». Tiendo a pensar que esa es la función primaria del lenguaje religioso y sin duda es el principal determinante de su significado. Una vez se acepta el juego de la fe, una vez se acepta la existencia de una realidad totalmente extraña a la realidad empírica, el lenguaje de la fe se hace comprensible y cobra sentido. Quizá esta función se vea mejor si analizamos el uso, la «fuerza» del *Credo* para el creyente: el «creo en» no tiene el mismo significado en el lenguaje corriente y en el símbolo de la fe.

«Creer» aparece en el lenguaje bajo dos formas con significado distinto: «creer que» y «creer en». Aunque ambas refieren a lo que suele llamarse un «estado mental», el «creer en» algo o alguien significa «confianza», «fidelidad», en tanto «creer que» algo es de una forma determinada equivale a pensar o a expresar la opinión de que eso es realmente así, como se dice. Cuando se analiza la función del «creo» en la profesión de fe religiosa, se observa una tendencia predominante a anteponer el «creer en» (del «Creo en Dios Padre», por ejemplo) al «creer que», a considerar que la «fuerza ilocucionaria» del Credo constituye un acto de sumisión, de esperanza,

---

«evidencia», «gramática» que no respeta san Pablo al llamar «evidencia» a la fe. Sobre la cuestión, vid. el artículo de Raphael DEMOS y C. J. DUCASSE, «Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?», en R. E. SANTONI, ed., *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, pp. 266-291.

de compromiso. Cabe decir, en términos austinianos: el realizativo «creo» tiende a ser antepuesto al constatativo «creo». Así, Dallas M. High, que ha dedicado una buena parte de su obra *Language, Persons, and Belief* [12] al análisis del lenguaje de la fe —y concretamente del *Credo*—, nota que hay una diferencia fundamental entre las expresiones «creo en» y «creo que»: aquélla tiene como objeto a personas, posibilidades, cosas, y a veces proposiciones u oraciones («creo en lo que dices», «creo en ti», «creo en el amor»), mientras el «creo que» tiene siempre como objeto una oración o afirmación («creo que no hay nadie en casa», «creo que nevará»), un hecho. Pero más importante que esa diferencia —sigue High— es que el «creer en» supone un «acto de autoenvolvimiento», en tanto el «creer que» es un «acto de afirmación tentativa». Una expresión con «creo en» no puede traducirse a otra con «creo que» sin cambiar de significado. Entre el «creer en» alguien y el «creer en» Dios ve High una analogía, puesto que el otro «en» quien creo es siempre otro yo, y Dios es el Yo por antonomasia («Yo soy el que soy»). Lo que caracteriza al «yo», humano o divino, es que no se agota en ninguno de sus actos, sino subyace a todos ellos. «Creo en Dios» no se reduce, pues, a creer que Dios es nuestro Padre, el Creador del mundo, etc., sino que es también asumir la existencia divina en su totalidad, comprometerse con ella, del mismo modo que «creer en» alguien es adherirse a esa persona, confiar en ella.

Cuanto High afirma es cierto, pero se le escapa un matiz importante. «Creer en alguien» supone estar cierto de que ese alguien existe. Es una suposición de sentido común, tan evidente y elemental que no se hace problema: la existencia del mundo y de los demás hombres son presupuestos obvios e incuestionables de nuestro lenguaje. Por eso jamás los formulamos explícitamente. No decimos «creo que existo», «creo en la realidad de ese árbol» (excepto en un contexto filosófico). En el caso del lenguaje religioso, la existencia del objeto de la fe

12. Dallas M. HIGH, *Language, Persons and Belief*, cap. VI.

—Dios— se da también por supuesta, es cierto, pero precisamente porque no es evidente ni demostrable se hace necesario repetir de continuo que se cree en ella. Si de alguna evidencia se puede hablar a propósito del objeto de la fe —como quiere san Pablo— es, sin duda, una evidencia de signo distinto a la que nos dan los fenómenos empíricos. La fe no parte de pruebas, sino de *convicciones*. Aunque no me propongo elaborar aquí una epistemología del acto de fe, sí procuraré aclarar de qué tipo de «convicción» se trata. Pues el acto de fe no es un acto puramente emotivo ni «decisionístico», o por lo menos no en la misma medida en que lo son otros actos de fe en la vida cotidiana: «creo en tu palabra», «creo que es mi deber». En tales actos afirmamos estar convencidos de algo para lo que no hay pruebas claras ni evidentes (hay pruebas en la medida en que la opinión expresada es racional, pero no pruebas en el sentido empírico y observacional). Por eso, porque lo que digo no es observable, hay que ponerlo de manifiesto, pues así hacemos pública una opinión privada, un sentimiento individual y simultáneamente hacemos posible la verdad y validez objetivas de nuestra opinión subjetiva. En Dios nada es observable ni empírico: al expresar mi confianza en Él he de afirmar al mismo tiempo que esa confianza tiene como objeto un Ser real, que ese Ser existe. Es decir: previa al sentimiento privado (sentimiento personal de confianza en Alguien) que puede acompañar al acto de fe ha de ser la profunda convicción de que la fe tiene un objeto real, o, en otro caso, el sentimiento sería absurdo. De ahí la capital importancia que tiene la profesión, la manifestación, la proclamación externa de la fe para los creyentes. Porque es la única forma de poner de manifiesto el supuesto de la fe: la existencia de Dios. La fe hay que predicarla, hay que enseñarla para que pueda ser objeto de conocimiento. Las creencias religiosas no están implícitas en el lenguaje común: deben ser proclamadas y asignado el lugar que les corresponde en el sistema total de creencias humanas. Por ende la importancia que adquiere un lenguaje especial como soporte y alimento de la fe,

porque sin tal lenguaje la realidad a la que se refiere sería inaprehensible. Correctamente afirma Jean Ladrière: «No se trata simplemente de evocar en el lenguaje [de la fe], recurriendo a un uso simbólico de los términos, una realidad que sería también aprehensible independientemente del lenguaje, en la intuición o el sentimiento... El lenguaje desempeña aquí un papel irremplazable y hace verdaderamente presente aquello de lo que habla.» [13]

No se puede afirmar sin más que la fe se basa en un conocimiento o en puros sentimientos. Dada la peculiaridad del conocimiento religioso, éste ha de tener también un ingrediente sentimental. Pero es preciso afirmar que se trata de un saber para que el sentir tenga fundamento. Volviendo a Ladrière, conviene decir que «se podrá afirmar que en una proposición como "creo en Dios" no hay más que la expresión de una *actitud* de sumisión y confianza. Pero una proposición de tal género no tiene sentido si el que la enuncia no cree efectivamente que *existe* un Dios en quien puede confiar y ratificar su voluntad».[14] El «creo en» del Símbolo de la fe tiene, además

13. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens,* París, Desclée de Brouwer, 1970, p. 238. También, en cierto modo, expresa la misma idea Bochenski, cuando nota que «Dios» era un nombre para los profetas y una descripción para los creyentes, que no tienen otro conocimiento de Dios que el aprendido en el Credo (cf. I. M. BOCHENSKI, «The Structure of Religious Discourse», en R. E. SANTONI, *op. cit.*, p. 125). Que el lenguaje de la fe sea un lenguaje específico, no aprehensible a partir de otras realidades no religiosas, corrobora la idea de que el sentido de tal lenguaje no puede ser derivado del lenguaje corriente, sino que es un sentido propio que más bien modifica y cualifica los significados de otros tipos de lenguaje.

14. *Op. cit.*, p. 230. Cf. también, en apoyo de la misma opinión, I. M. CROMBIE, «The Possibility of Theological Statements», en R. E. SANTONI, *op. cit.*, p. 84: «La distinción entre *creer que* y *creer en* es, sin duda, válida, pero no nos sirve, porque *creer en* es consecuencia lógica de *creer que.* No puedo creer en el señor Jones si primero no creo que existe tal persona. Ni es válida la reducción de las afirmaciones de fe a los actos del culto y a la conducta inspirada en la caridad en general que se sigue de dichas afirmaciones. Pues el culto cristiano no puede describirse exhaustivamente apelando a los sentimientos del individuo,

de las connotaciones usuales de tal tipo de expresiones, el significado primario y más fundamental de «creo que Dios existe, que nos ha creado», etc. El objeto del «creo en» en su uso corriente es sólo un aspecto de la persona o cosa en que se cree» («creo en Fulano» significa, según el contexto, «creo que no me engaña», «creo que vale mucho», «creo que hará lo que le pido», etc.), no el ser total de esa persona o cosa. Creer en Dios, en cambio, sólo puede tener un contexto, la llamada «profesión de fe» del creyente, quien a través de ella se reafirma en su convicción de que Dios es... Padre, Creador, Salvador, etc., etcétera. También por ahí llegamos a la conclusión de que el lenguaje religioso es más amplio que cualquier otro lenguaje.

«Creen en» Dios significa creer en todos aquellos aspectos que pueden ser objeto de fe y de confianza en una persona. Pero el «juego de la fe» religioso es distinto del «juego de la fe» en los demás, porque es mucho más fundamental para la consistencia de todo el sistema. Comparto la opinión de Hare de que lo esencial de las afirmaciones religiosas es su *belief-content*, lo que se cree, radicalmente distinto de las «creencias» empíricas, y discrepo de la actitud de Ramsey cuando afirma que el *Credo* no responde a preguntas sobre ciertos hechos, descripciones u objetos: «Las preguntas de la fe no son del tipo "¿crees que tal cosa es así?", que es similar a "¿está Charlie realmente aquí?" o "¿estaban allí realmente mis zapatillas?", sino que son de otro tipo, del tipo "¿cres en Dios, en Jesucristo?", las cuales son similares a "¿crees en Charlie?", "¿confías en él?" o a la pregunta que hago a mi mujer: "¿crees en mí?".» [15]

---

a lo que dice y hace, sino que retiene un elemento irreductible de fe... Fundamentalmente, el culto es para el cristiano la relación con un ser trascendente, que los no cristianos no creen que esté ahí y con quien, por lo tanto, no pueden ponerse en relación. El culto cristiano no es, pues, algo que el no cristiano no hace, sino algo que, debido a la diversidad de sus creencias, el no cristiano *no puede* hacer...»

15. Ian T. RAMSEY, *On Being Sure in Religion*, The Athlone Press, Londres, 1963, p. 53. El lenguaje de la fe supone una men-

En una publicación reciente, sister Mary-John Mananzan realiza un enfoque austiniano del acto lingüístico de la confesión de fe, tratando de distinguir en él los aspectos locucionario, ilocucionario y perlocucionario.[16] El aspecto locucionario reside en el contenido cognoscitivo, informativo del acto de fe (se *afirma*, se *decide*, se *proclama* la existencia de Dios, de Cristo, etc.); el acto de fe es ilocucionario en tanto constituye un acto de adoración, una promesa, una toma de decisión, una condena de posturas contrarias, un acto de confianza, de sometimiento, etcétera; finalmente, el aspecto perlocucionario del acto de fe reside en el hecho de que produce un consenso en la comunidad de creyentes y también en que puede llegar a convencer a otros, animarles, consolarles, etc. Sostiene la hermana Mananzan que el aspecto ilocucionario es el distintivo del acto de fe, mientras que el locucionario, si bien es condición indispensable para la fortuna del acto, no constituye su «fuerza» característica. Compara, así, las tres expresiones «Creo en Dios», «creo en la Madre Gertrudis», «creo en Ralph Nader», y comenta que «las tres presuponen la realidad de Dios, de la Madre Gertrudis y de Ralph Nader, en quienes uno cree, pero *no es* la intención primaria de ninguna de ellas afirmar la existencia de nadie».

La posición de sister Mananzan, pues, se acerca bastante a la de High y a la de Ramsey, especialmente en

---

talización distinta de la que deriva del sentido común. En apoyo de tal idea se pronuncia también McIntyre: «El creyente se compromete a usar los mitos con la idea de que los mitos hablan, de uno u otro modo, de un ser real, Dios, que actúa en el mundo y a quien conocemos a través de la experiencia ordinaria» («The Logical Status of Religious Belief», en *Metaphysical Belief*, página 193).

16. Sister Mary John MANANZAS, O.S.B., *The «Language-Game» of Confessing One's Belief. A Wittgensteinian-Austinian Approach to the Linguistic Analysis of Creedal Statements*, Tubinga, Niemeyer, 1974 (cito de la p. 81). De mayor envergadura, pero de menor pertinencia al lenguaje del Credo propiamente dicho, es el estudio de Donald EVANS, *The Logic of Self-Involvement*, Londres, SCM Press, 1963, que aplica la teoría austiniana de los actos ilocucionarios al estudio del lenguaje bíblico.

cuanto que tienden a identificar el «creo en» del discurso religioso con el «creo en» del lenguaje corriente. A mi modo de ver, el aspecto ilocucionario típico de la confesión de fe religiosa no sería otro que la afirmación de la existencia de los presupuestos del lenguaje religioso, acto insólito en el lenguaje corriente. El supuesto de la fe —la existencia de Dios— sólo se mantiene en cuanto se profesa, hecho que no puede afirmarse de las realidades empíricas. Y la diferencia está en que el «sistema de creencias» o presupuestos básicos del lenguaje común no plantea los problemas que plantea el «sistema de creencias» religioso. Aquél es incuestionable desde dentro del lenguaje mismo: no se puede dudar de la existencia de los objetos, del mundo o de uno mismo, porque son presupuestos no lingüísticos que forman la base del lenguaje mismo. Tal es la tesis desarrollada por Wittgenstein en *On Certainty* («Un juego lingüístico cualquiera sólo es posible si se confía en algo»). Sobre los presupuestos del lenguaje religioso sí se puede discutir y reflexionar, como se puede dudar de ellos, puesto que es hacedero situarse fuera de él, en otro lenguaje. Por eso es importante y necesario para el creyente afirmar y proclamar su fe; ya que el objeto de sus convicciones no es obvio ni «común», la confesión de su fe es el acto que condiciona toda su vida de creyente. Necesita realizar el acto de fe, no para convencer al Otro de que no le abandone, sino para convencerse a sí mismo, para ayudarse a sí mismo. El término mismo «creyente» es muy significativo, pues pone de relieve algo bien apuntado por Ferrater Mora: que los actos religiosos se convierten en estados: el que cree es un creyente; el que peca, un pecador, etc.[17] El lenguaje religioso necesita hacer explícitos, formular sus presu-

17. José FERRATER MORA, «El lenguaje de la experiencia religiosa», en *Las palabras y los hombres*, Barcelona, Península, 1972, pp. 43-44: «Todos los vocablos religiosos expresan estados o actos mentales, a diferencia de expresiones descriptivas de experiencias comunes o corrientes, que pueden expresar o no tales estados o actos... El objeto intencional religioso se funde con el sujeto, al punto de dejar de parecer intencional. Los vocablos correspondientes tienden entonces a describir modos de ser del

puestos, y así establece que quien los asume es, por eso mismo, un «creyente». «Creer en» alguien es habitualmente creer en un rasgo de esa persona, que ha sido puesto en duda. Pero en Dios todo es dudoso. El sentido común se nos da junto con el lenguaje cotidiano; la fe en Dios, no: es una forma de vida opcional, un juego lingüístico distinto, aunque, una vez aceptado, tenga que modificar y determinar el sentido de toda nuestra vida y de todo nuestro lenguaje. Como nota Wittgenstein, cuando se le cuenta a un niño que alguien escaló una montaña no hay que convencerle de que la montaña existe, porque lo sabe ya y sin haberlo aprendido explícitamente. Pero sí habrá que convencerle, o tendrá que convencerse a sí mismo, de que Dios existe.

5. *EL CONTENIDO GNOSEOLÓGICO*

Si la afirmación de la existencia de Dios es lo dintintivo del acto de fe, obviamente ese acto comporta un cierto conocimiento. Con razón escribe R. W. Sleeper: «Porque lo que dice el creyente es precisamente que *hay* un objeto de su creer-en. Más aun, lo que pretende el creyente *religioso* es que ese objeto es Dios, que Dios no es solamente la proyección antropomórfica de un ideal moral... E incluso se atreve a afirmar el cristiano que Dios se encarnó realmente en Jesús, y no fueron los discípulos quienes decidieron que así fuera.» [18] Ahora bien, la «información» que puede dar la confesión de fe religiosa no es una información que consista meramente en «describir realidades», sino que toma la forma de una exigencia o propuesta que trata de contestar a cierto tipo de preguntas como «¿cuál es el sentido de la vida?». Asignar o no una fun-

---

sujeto... Más que "creer en" o "esperar", el sujeto parece consistir en ser un "creyente" y un "esperante".»

18. R. W. SLEEPER, *On Believing*, «Religious Studies», II, 1 (octubre, 1966), p. 92.

ción cognoscitiva al lenguaje religioso depende de que se tomen los términos «conocimiento» y «verificación» en el sentido rígido que les dio el neopositivismo o en un sentido más elástico.

Las teorías que niegan al lenguaje religioso un papel cognoscitivo parten de la hipótesis de que, al no ser sus afirmaciones empíricamente verificables, no son genuinas, es decir, no son afirmaciones sobre la realidad empírica. No niegan, sin embargo, un cierto significado a ese lenguaje: refleja ciertas actitudes, emociones, relaciones. Por otro lado, otra serie de teólogos, sin rechazar esos aspectos no cognoscitivos del lenguaje religioso, reivindican la función cognoscitiva de unas afirmaciones que necesariamente han de dar algún tipo de información. Está claro que la «información» que pueda darse sobre un universo de discurso no empírico, usando además para ello el lenguaje cotidiano de referencias empíricas, será impropia (así dice Crombie que «Dios» es un «nombre propio impropio»); pero que nuestro conocimiento de Dios sea oscuro y opaco no significa que no sea «verdadero conocimiento» (el sintagma es de E. L. Mascall), ni que al lenguaje religioso le estén vedadas las afirmaciones de carácter ontológico o existencial.[19]

Tanto las teorías favorables como las contrarias a la función cognoscitiva parten de la convicción de que el lenguaje religioso no es asimilable a otros tipos de lenguaje y necesita unos criterios de evaluación propios. Quizá la posición intermedia y más acertada al respecto sea la representada por la teoría del *blick*, de Hare. Los hechos no pertenecen a una categoría claramente definible, sino que son relativos al *blick*, a la forma de ver el mundo. El mundo del físico es distinto al mundo del poeta o al mundo del brujo; pero, en cualquier caso, los lenguajes del físico, el poeta y el brujo nos dan a conocer unos «hechos», unos aspectos de la realidad, que sólo

19. I. M. CROMBIE, art. cit., y E. L. MASCALL, «The Doctrine of Analogy», en R. E. SANTONI, *op. cit.*, pp. 156-181 (y cf. también, en la misma obra, el apartado III).

ellos son capaces de percibir o manifestar. Así, el lenguaje religioso ofrece de lo real un panorama válido en la medida en que es útil e importante para un determinado grupo. Conocida es al propósito la parábola del jardinero, propuesta por John Wisdom: [20] dos individuos se encuentran en un jardín abandonado, donde crecen, entre la maleza, algunas flores y arbustos sorprendentemente bien conservados; uno de ellos asegura que ha de haber un jardinero que cuide del jardín; el otro se niega a admitir la existencia de ese hipotético jardinero a quien nadie ha visto nunca. Y Wisdom se interroga: ¿cuál es la diferencia entre esos dos hombres? La diferencia está en que el jardín produce una reacción distinta en uno y en otro. Pero ¿cuál es la solución correcta, razonable? La pregunta está fuera de lugar: ambas posiciones son válidas, puesto que satisfacen a quien las mantiene: el uno acepta una explicación, aunque difícil, el otro prefiere renunciar a toda explicación.

Hay que admitir que la realidad, los hechos, nunca se llegan a conocer absolutamente; que siempre está abierta la posibilidad de descubrir aspectos ignorados. Evidentemente, la epistemología contenida en el lenguaje religioso convencerá a unos y dejará a otros insatisfechos, pero eso ocurre en todos los dominios, incluido el científico. El lenguaje no es posterior a la experiencia, sino que en cierto modo la crea; no hay observaciones neutras. De ahí que el emotivismo y su secuela —que el lenguaje religioso es un lenguaje privado y expresa sentimientos íntimos no compartibles— no puedan sostenerse. Decir que «Dios creó el mundo» no puede ser *sólo* (aunque quizá también lo sea) la expresión del sentimiento de finitud humana, por ejemplo, como defendía Schleiermacher, sino que expresa, además y primeramente, la hipótesis de que el mundo ha tenido un principio que está fuera de él mismo. Que tal hipótesis se asuma porque es más satisfactoria que las que ofrecen otras visiones, ésa es otra cuestión. El creyente no puede aceptar que su discurso ca-

20. John WISDOM, «Gods», en R. E. SANTONI, *op. cit.*, p. 301.

rece de sentido, observa McIntyre, por dos razones: *a*) porque «donde todo es absurdo, ningún absurdo vale más que otro»; *b*) porque el lenguaje religioso usa «términos familiares», de uso corriente y, por tanto, significativos. No cabe estar en desacuerdo —sigue Mac Intyre— sobre la afirmación «Dios creó el mundo»: o se acepta o se rechaza.[21]

6. *LA «PRAGMÁTICA» DEL LENGUAJE DE LA FE*

El lenguaje de la fe obliga a adoptar una actitud determinada ante la vida, impone una «forma de vida» especial, crea un contexto que lo hace utilizable, significativo. Tal contexto viene dado, básicamente, por *a*) la enseñanza y *b*) la comunidad.

En el capítulo anterior vimos cómo el lenguaje, a grandes rasgos, inculcaba una actitud ante la realidad

21. A. McIntyre, «Is Religious Language so Idiosyncratic that We Can Hope for No Philosophical Account of It?», en R. E. Santoni, *op. cit.*, p. 49, se opone a la opinión de ciertos teólogos, como Karl Barth, para los cuales la comprensión del lenguaje religioso supone una gracia especial, una iluminación que le da sentido. De ahí a la admisión de los lenguajes privados hay muy poco trecho, y el lenguaje privado es inadmisible porque «nombrar nuestras experiencias privadas de tal forma que puedan ser reconocidas, identificadas y, si es preciso, fechadas, es introducir palabras que se usan conforme a unas reglas. Y una regla es algo público, que puede ser enseñado y aprendido... No es que tengamos ciertas experiencias privadas e inventemos palabras para ellas, sino que aprendemos las palabras y encontramos su aplicación en la experiencia. El lenguaje es, en cierto sentido, anterior a la experiencia. Y ello es tan cierto del lenguaje religioso como de cualquier otro lenguaje. En la medida en que refiere a experiencias privadas, sabemos que lo hace porque el significado de las expresiones puede ser enseñado públicamente». Aunque McIntyre lleva razón, hay que añadir a sus afirmaciones que el lenguaje religioso tiene un ingrediente de intimidad, de expresión de sentimientos, que no puede ser ignorado sin más. Otra cuestión es que, como todo lenguaje, tenga además que ajustarse a unas reglas. Cf. más adelante, 6(b) y 7.

en sus distintas dimensiones, actitud compartida por todos los hablantes y gracias a la cual era posible la comunicación. Pero lo que caracteriza a los lenguajes «anormales» es que no participan totalmente de esa «forma de vida» común: o aun la contradicen explícitamente, y, en tal caso, hay que crear otro contexto en el cual ese lenguaje sea comprensible y comunicable. El lenguaje religioso tiene un contenido epistemológico: refiere a hechos y a experiencias, pero no a hechos y experiencias «comunes». Conviene tratar ahora cómo se aprehenden y se mantienen esos «hechos».

a) La enseñanza, requerida para el aprendizaje lingüístico en general, se hace mucho más necesaria cuando se trata de un tipo de discurso que no es imprescindible en la vida diaria. Si al niño no se le enseñan los conceptos de Dios, el cielo, etc., difícilmente se le ocurrirá preguntarse por su existencia o su realidad. Ahora bien, ¿cómo explicar su significado, cuando se carece de correlato empírico y del dominio suficiente del lenguaje para echar mano de las definiciones pertinentes? Ya hemos dicho más arriba que para el niño Dios es tan real como él mismo y que, por tanto, aquí no se plantean problemas graves. Pero el concepto hay que mantenerlo, hay que alimentarlo de alguna forma. Cuando el procedimiento ostensivo no es viable, no queda otra vía que observar el comportamiento que acompaña al lenguaje. Así, el significado de los conceptos se aprende usándolos, realizando con ellos ciertos actos lingüísticos. Poco importa la imagen mental que el niño se forme de Dios, puesto que según advertimos, las imágenes mentales no determinan el significado (y en el caso que nos ocupa, cualquier imagen es pobre, insuficiente); lo que importa e indica que el niño entiende su lenguaje es que las use adecuadamente, cuando hacen falta, en el contexto que les corresponde, es decir, cuando los conceptos religiosos teóricos le sean útiles para algo, entren a formar parte de su vida y ocupen en ella un lugar relevante.

Todo ello, como es obvio, supone un *training* constan-

te, porque no se trata de aprender una teoría, sino una *praxis*. Y ese *training*, dada la peculiaridad y extrañeza del lenguaje religioso, ha de ser tan largo como la vida. El arte de la predicación consiste precisamente en saber adecuar un determinado contenido teórico a un auditorio específico. A otros niveles contamos con la evidencia empírica para ir descubriendo por nosotros mismos aquellos aspectos de la realidad que no están totalmente «dichos» en la palabra correspondiente. Pero con el lenguaje religioso no tenemos esa ayuda empírica y sólo el mismo lenguaje puede ayudarnos a profundizar en un concepto dado. La inserción del lenguaje religioso en la práctica no nos viene «dada» por el comportamiento cotidiano, sino que tiene que ser «enseñada»: la interpretación, en este caso, no es obvia, hay que aprenderla. Por ello, conviene mantener también el segundo aspecto mencionado: la vida comunitaria.

b) Volviendo al niño, poco uso podrá hacer de sus conceptos religiosos si no está en contacto con una comunidad de creyentes. El lenguaje es un instrumento social, el sujeto habla para ser escuchado y comprendido. Si el interlocutor es un Ser que ni escucha ni responde como suelen hacerlo los seres humanos, quien usa ese lenguaje necesita otro apoyo que le haga creer que cuanto dice no cae en el vacío, que sigue siendo válido y adecuado. Por eso vemos en los actos de culto el contexto característico del lenguaje de la fe. Por eso también, cuando alguien decide llevar una vida totalmente «religiosa», entra a formar parte de una comunidad *ad hoc*. Entonces, el lenguaje religioso se convierte en el «lenguaje cotidiano», la consagración del individuo a Dios implica la consagración de todas sus actividades, incluido el lenguaje. El «si Dios quiere» tiene en boca de un religioso una significación genuina: se trabaja, se come, se duerme, porque es la voluntad de Dios. El Evangelio está lleno de afirmaciones del tipo: «Mi reino no es de este mundo», «Yo os daré el verdadero pan», «Estos son mis padres y mis hermanos»; de continuo se subraya la intención de separar el sentido sagrado del secular. Por eso los Apóstoles y todo el que

elige la forma de vida religiosa ha de adherirse a una comunidad para la que no hay otro «pan», otro «reino», ni otros «padres» que aquellos de que habla el Evangelio.[22]

La necesidad de una comunidad que mantenga la prágmática, el uso religioso del lenguaje, confirma la tesis, no por todos reconocida, de que el lenguaje religioso no es un lenguaje privado. Aunque suponga unos «actos de fe», realizados siempre por el individuo en privado, y sea la expresión de una experiencia de la realidad no necesariamente compartida por todos los hombres, el lenguaje de la fe no puede ser un «lenguaje privado», si somos consecuentes con la idea que está en la base de la consideración pragmática del lenguaje: para que haya lenguaje, el acto lingüístico debe ser aprehendido como tal y, por lo tanto, debe someterse a unas reglas más o menos comunes y establecidas. Los manuales clásicos (tras las huellas lejanas de Cicerón y San Agustín), solían definir etimológicamente el término «religión» a partir de *religare*, como «la relación directa del hombre con Dios». En consecuencia, el lenguaje religioso sería la expresión de tal «religación»: el habla del hombre con Dios. Pero ese hablar con Dios, aun cuando sea la formulación de unos sentimientos y actitudes internos, no es reducible a ellos, como pretenden los analíticos emotivistas. La conciencia de pecado, el temor de Dios, la gratitud hacia Él, que se expresan en el lenguaje religioso, son experiencias comunes a todos los creyentes y sustentadas por un lenguaje propio. Dicho de otra forma: a Dios no se le habla de cualquier manera; la relación del hombre con Dios es una relación *aprendida* de acuerdo con unos modelos establecidos (aunque luego esos modelos sean muy poco rígidos). Ningún lenguaje puede ser privado si su objetivo es la comunicación. Dios, en tanto Ser Omnisciente, no necesita lenguaje, pero al hombre sí le hace falta el lenguaje para establecer cual-

22. Muy consciente de la importancia de la pragmática en el discurso religioso fue, por ejemplo, san Ignacio de Loyola, al escribir sus *Ejercicios Espirituales* y subrayar en ellos la necesidad de la «composición de lugar».

quier relación, y más en nuestro caso, cuando la «relación» se concreta en unos «actos lingüísticos» que no se dan ordinariamente. Precisamente porque no es un «lenguaje común», el lenguaje de la fe busca una «comunidad» que establezca sus reglas de uso, pero, sobre todo, que lo mantenga vivo. El hombre religioso es, por una parte, mucho más libre en el uso del lenguaje de lo que puede serlo cuando ha de someterse a las limitaciones de comprensión de un interlocutor normal. Dios, además de saberlo todo, entiende incluso el habla sin palabras. Pero esa libertad no le permite al creyente rebasar el contexto de la fe: ha de respetarlo si no quiere exponerse a que su lenguaje se le vuelva incomprensible a él mismo. Palabras como «cruz», «salvación», «gracia», «inmortalidad», tienen un significado «religioso» porque se hallan entramadas en una red de conexiones que constituye el objeto de la fe.

Proclama un párrafo de las *Investigaciones*: «Si Dios hubiera penetrado en nuestras mentes, no habría sido capaz de ver allí de quién estábamos hablando» (pág. 217). Con lo cual apunta Wittgenstein que lo que pase por nuestras cabezas cuando hablamos poca importancia tiene para decidir el significado de nuestros actos lingüísticos: lo que importa realmente es que nuestro comportamiento se ajuste a las palabras. Aplicada a la confesión de fe, tal afirmación es totalmente cierta. No lo es, en cambio, si se aplica a la comunión directa del hombre con Dios. En tal caso, más que el cuerpo, es la mente la que debe estar de acuerdo con las palabras. Conviene, pues, precisar algo más y añadir que si el lenguaje de la fe, en tanto lenguaje, no puede ser privado, en tanto dirigido a Dios sí lo es. En el lenguaje religioso, el sentimiento del individuo, su intención, su sinceridad son condiciones importantes; el *sentirse* realmente comprometido, llamado, perdonado, arrepentido, culpable, cuenta para la realización del acto lingüístico. Por eso las palabras pronunciadas pesan poco: la confesión de fe puede hacerse en un idioma desconocido y, sin embargo, realizarse felizmente.

Otro aspecto parece apoyar la consideración del len-

guaje religioso como privado: por referir a unas realidades tan poco claras, puede suscitar infinidad de experiencias distintas en los individuos que las aceptan. Así, confiesa Lutero: «Cuando un compañero mío, en una ocasión recitó las palabras del Credo "Creo en el perdón de los pecados", vi las Escrituras con una luz enteramente nueva e inmediatamente sentí como si hubiera nacido de nuevo.»[23] Pero, obviamente, esa *privacy* del sentimiento religioso descansa en un contexto del que no puede salir sin perder su carácter específico. El contexto de cada «discurso» debe estar más o menos claramente delimitado, para que pueda hablarse de tal «discurso». En nuestro caso, la función delimitadora le corresponde a la teología en tanto metalenguaje que tematiza lo ya percibido en el uso del lenguaje religioso. Antes de referirme a ella, creo interesante detenerme a considerar de qué manera el lenguaje de la fe puede perder su contexto y anularse como tal lenguaje.

7. *LA SECULARIZACIÓN DE LA RELIGIÓN*

El análisis del lenguaje religioso no se ha realizado tanto con el propósito de descubrir sus «usos», cuanto con el de constatar su «relevancia». La comunidad de creyentes se rige por unos usos lingüísticos establecidos por la autoridad, por la Iglesia, en un sentido estricto, o por el profeta, en general y en todas sus acepciones. Pero ese «uso» fijado y asumido tiene épocas de crisis en las que se observa un desfase entre teoría y práctica, entre lenguaje y comportamiento: aquél no encuentra su contexto adecuado, porque sus formas de expresión parecen vacías de contenido, inútiles. Ocurre entonces que el lenguaje religioso se usa, pero al mismo tiempo se afirma su sinsentido. Si en el lenguaje corriente, el significado viene deter-

23. Citado por William JAMES, *Varieties of Religious Experience*, Londres-Glasgow, The Fontana Library, 1971, p. 369.

minado por el uso, de tal forma que la falta de significado de una expresión hace que ésta caiga en «desuso», en el lenguaje religioso se da la paradoja de que se usa, y sin embargo, se denuncia su falta de sentido: se da una pragmática, pero que no es vehículo de comunicación, y el lenguaje «no dice nada». Si el creyente quiere entonces «decir algo» y ser escuchado ha de echar mano del lenguaje secular.

Aparentemente hay aquí una contradicción. Todo lo que se usa ha de tener un sentido. Y, efectivamente, si se habla de Dios es porque ese concepto cumple una función. Pero puede ocurrir que esa función no sea plenamente satisfactoria, que no llene el significado original —o ideal— del concepto. El uso que se le da se reconoce como un uso superfluo o inadecuado. Ocurre como cuando una expresión de nuestro lenguaje corriente pierde su significado primario para cumplir una función meramente referencial o para convertirse en una simple fórmula de convivencia. Si en el lenguaje corriente ello supone sólo la sustitución de un uso por otro, con el correspondiente cambio de significado, en el lenguaje religioso la pérdida o degradación del significado original de un concepto básico puede producir el desmoronamiento de todo el edificio. Cabe decir, pues, que si para unos «Dios» cumple una función, para otros esa misma palabra ya «no significa nada».

Hace unos años, un cierto sector del cristianismo se hizo especialmente sensible a tal problema. Se produjo entonces una corriente que propugnaba un cristianismo «sin religión», entendiendo por tal una fe «sin formalismos», una fe libre e independiente de unos modelos prefijados; se abogaba por la supresión de la Iglesia en tanto *establishment* que encarnaba el «uso correcto» de la religión o la forma correcta de la fe. El principal representante de ese movimiento, en su aspecto de crítica del lenguaje religioso, fue Paul Van Buren,[24] quien proponía, en

24. Sobre la tendencia en cuestión, cf. mi libro *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra, 1969, con la bibliografía pertinente.

The Meaning of the Gospel, una teología que no hablara de Dios. Sus raíces wittgensteinianas eran clarísimas: lo que por naturaleza es *inefable* no podía ser significativo de ningún modo si se encerraba en los límites del lenguaje. Pero ni Van Buren ni ninguno de los «teólogos radicales» rechazaba la fe: habida cuenta de que el problema era puramente lingüístico, había que prescindir del lenguaje y reducir el cristianismo a una forma de comportamiento, en definitiva, a una doctrina ética. La empresa preconizada por ese grupo de teólogos tuvo corta vida, porque al rechazar el lenguaje... se vio reducida al silencio. Otro de sus promotores, Harvey Cox, profeta de la «ciudad secular», se convirtió poco después en el defensor de una religiosidad folklórica, que luchaba por salvar su idiosincrasia y por no quedar absorbida en las formas seculares. Todo el movimiento que se ha producido recientemente a favor de la figura de Jesús, un movimiento profundamente religioso —y también terriblemente disparatado—, puede tener su explicación en la necesidad de volver a encontrar ese ámbito de «lo sagrado» que la teología radical quiso disolver. Es más, en su mayor parte, las tentativas realizadas para aproximar lo religioso a lo secular (trueque del latín por las lenguas vernáculas, sustitución de ciertos ritos eucarísticos por ceremonias profanas, rechazo de la indumentaria que caracterizaba al «hombre religioso»), si por una parte han sido afortunadas, por otra han fracasado al acentuar aun más la «diferencia» de un lenguaje que se resiste a ser traducido y al rechazar todo un simbolismo de lo sagrado más significativo de lo que se tendía a pensar.

El «significado secular» del lenguaje religioso no puede descubrirse renunciando al lenguaje. El espíritu bíblico no preconiza la secularización de lo sagrado, sino precisamente lo contrario: la sacralización de lo secular. El lenguaje religioso ha de ser un lenguaje esotérico, distinto, con un alcance y una validez propios.[25] Lo que está en

25. Idea que Christine MOHRMANN desarrolla sabiamente en *Liturgical Latin. Its origins and character*, Washington, The Ca-

crisis no es el lenguaje como tal, sino la conjunción «lenguaje-uso-significado»: hay uso lingüístico, pero ese uso significa muy poco o no significa nada; por lo tanto, hay que recobrar el significado perdido, tal vez modificando el uso, pero no rechazando el lenguaje. Porque sin lenguaje no hay «forma de vida». No llego a suscribir, pues, la opinión de Wittgenstein, cuando escribe: «¿Es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en que no existan dogmas y en la que, por tanto, no se hable. El ser de la religión puede no tener nada que ver con que se hable; o mejor, si se habla es que se trata de un componente de la acción religiosa y no de teorías, independientemente de si las palabras son verdaderas, falsas o carentes de sentido.» [26] La primera mitad del párrafo es insostenible: no es cierto que pueda darse religión sin lenguaje, como no puede darse ninguna manifestación humana sin él.[27] La religión determina una forma de ser que se realiza a través de unos actos, de un comportamiento básicamente lingüístico. Si, como nota Wittgenstein en ese mismo párrafo, el lenguaje sólo puede ser componente de la acción religiosa, no de la teoría, no veo cómo cabe conjugar ambos aspectos. Sin reglas no hay juego, y si el lenguaje corriente las tiene, con mayor razón ha de tenerlas un lenguaje atípico y anormal que pre-

---

tholic Uniersity of America Press, 1957, pp. 13-23: «Cuando el hombre entra en contacto con lo divino, su lenguaje muestra una tendencia a disociarse del habla coloquial ordinaria», escribe la señora Mohrmann, y explica cómo en los Evangelios se conservan ciertos términos en arameo, pues su traducción traicionaría el significado auténtico que poseen (*abba* y *maranatha* son los dos ejemplos más divulgados). El cristianismo primitivo caracterizó a la plegaria como un lenguaje distinto del corriente: ¿hasta qué punto se puede prescindir hoy de tal diferenciación y preservar al mismo tiempo la categoría de plegaria?

26. *L. Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 104.

27. Así lo cree Paul Ricoeur: «Lo que se experimenta como corrupción, pecado, culpa, requiere la mediación de un lenguaje específico, el lenguaje de los símbolos. Sin la ayuda de ese lenguaje, la experiencia permanecería muda, oscura y encerrada en sus contradicciones implícitas» (Paul RICOEUR, *Symbolism*, p. 161). Cf. más arriba, n. 10.

cisa de una enseñanza explícita. Wittgenstein propugna un lenguaje de la fe sin teología,[28] pues su concepción de la teología es un tanto peculiar. Vuelvo sobre ello en el próximo apartado. Pero, antes, no estará de más resumir en unos cuantos puntos las conclusiones alcanzadas.

1. El lenguaje religioso es un lenguaje anormal, si tomamos como paradigma el lenguaje corriente; y, por tanto, tiene sus propios criterios de validez y significación.
2. No es un lenguaje privado, puesto que ningún lenguaje puede serlo.
3. Realiza una función gnoseológica, en la medida en que proporciona un conocimiento «religioso» de la realidad.
4. Da forma y nombre a un cierto tipo de experiencias.[29]
5. Precisa de unos criterios explícitos que señalen y mantengan su uso y cuiden de que ése sea significativo.

8. *LA TEOLOGÍA COMO «GRAMÁTICA»*

«La gramática nos dice qué clase de objeto es cada cosa (La teología como gramática)», reza un párrafo de las *Investigaciones* (373), y en él Wittgenstein nos da la clave para insertar en su teoría del «juego lingüístico» al lenguaje religioso.

28. Un lenguaje de la fe *privado*: «Sólo puedo decir que no me burlo de esa tendencia de los hombres [la tendencia religiosa]; antes bien que me quito el sombrero. Aquí es esencial que no se trate de una descripción sociológica, sino que hable de *mí mismo*» (*Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 104).

29. Este punto complementa al anterior: la experiencia religiosa es la experiencia de lo profano con un sentido último. «Conocimiento» y «experiencia» tienen aquí como objeto algo completamente distinto, «incognoscible» e «inexperimentable» en el sentido corriente de ambos términos, lo que pone en duda su propiedad. Desde un punto de vista religioso, se «conoce» y se «experimenta» aquello que trasciende y sobrepasa todo conocimiento y experiencia sensibles: lo absoluto, lo incondicionado, lo último, etc.

Conviene mantener la diferencia entre el lenguaje de la fe, por un lado, y, por otro, la teología, que Landon Gilkey define como «la reflexión sistemática sobre el significado y la validez de las formas simbólicas de una comunidad religiosa dada, desde el punto de vista de alguien que comparte esa fe y la vida de la comunidad y trata de expresar responsablemente su *ethos* religioso.[30] La teología, «reflexión sistemática» sobre el lenguaje de la fe, determina los usos y establece los criterios de validez de su lenguaje objeto. En ese sentido, constituye su «gramática», hace explícitos los presupuestos que comparte la comunidad de creyentes,[31] formula aquellas creencias y convicciones que ordenan la multiplicidad de lo real, define y fija el significado de los conceptos de acuerdo con una lógica y una inteligibilidad singular. Tales creencias básicas, tematizadas por la teología, no son demostrables dentro del sistema: la gramática del lenguaje se acepta sin más, es trascendental en la medida en que hace posible el significado en general.

La teología tiene como punto de partida una exigencia, una ambición de la razón —como decía Kant—: la de encontrar la explicación última, la coherencia total de la realidad. Tal exigencia, puesto que condiciona toda una forma de entender el mundo, no puede ser puramente teórica: ha de ser una necesidad sentida y experimentada profundamente para que valga la pena mantenerla. Pero sólo el lenguaje puede darle cuerpo, sólo a través del lenguaje somos conscientes de ella. Así, el lenguaje teológico se cierra sobre sí mismo. Presupone la fe en lo absoluto y lo trascendente, pero la posibilidad de esa fe depende de su capacidad para saber expresarla, de su capacidad para sensibilizar al hombre con el plan-

30. Langdon GILKEY, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianapolis y Nueva York, The Bobbs-Merrill Company, 1969, p. 421.

31. Y así establece su método de verificación: «explicar la verificación de una sentencia es una contribución a su gramática», dice WAISMAN («Verifiability», en G. H. R. PARKINSON, ed., *The Theory of Meaning*, Oxford University Press, 1970; p. 36).

teamiento de unas preguntas y la posibilidad de unas respuestas. El símbolo religioso —dice Gilkey— «debe comunicarnos una sacralidad última que fundamente nuestra vida, la rescate y la dirija. Ése es su significado, el único que puede tener; y experimentar tal significado es experimentar la validez del símbolo mismo».[32] Y, añadiría yo, del modo de presentar el símbolo depende la experimentabilidad de lo sagrado. El lenguaje crea experiencias y sensaciones. Quizá resulte un tanto caricaturesco, pero en cierto modo se puede afirmar que nadie había sentido «angustia existencial» antes de que el existencialismo hablara de ella, y nadie se sentía «alienado» hasta que Hegel y Marx dijeron en qué consistía eso. Lo cual no significa que esas experiencias sean falsas, ni tampoco que sean verdaderas, sino que el grado de aceptación que encuentran, el consentimiento que suscitan, son muestra de su validez, de su «adecuación» a una realidad que por carecer de nombre permanece ignorada. El acierto de la teología dependerá, pues, de que sepa o no designar, de que sepa o no expresar ciertos fenómenos hoy especialmente relevantes y significativos. Más aun, de su capacidad de sensibilizar al mundo hacia ciertos aspectos de la realidad. La teología ha de hilvanar la serie de creencias que constituye la fe en Dios de tal forma que no resulte superflua, sino que salga al encuentro de exigencias que no tienen eco en otros lenguajes o que encuentran en ellos un eco demasiado débil.

Sin «secularizarse», sin renunciar a su lenguaje, la teología debe buscar en lo secular las dimensiones que iluminen y confirmen la respuesta cristiana, que nunca será definitiva ni totalmente formulada. Llevando en una mano los conceptos derivados de su fe, el teólogo ha de encontrar la aplicación que los «verifique», ha de encontrar su mejor uso. No hay ningún aspecto importante de la realidad que no sea susceptible de interpretación religiosa; pero sucumbir, ceder ante las interpretaciones ya hechas, significa reconocerlas más valiosas y abandonar la propia

32. *Op. cit.*, p. 464.

tarea. Paul Tillich basa su pensamiento teológico en lo que llama «método de correlación», según el cual la teología sistemática «realiza un análisis de la situación humana del que surgen las cuestiones existenciales y demuestra luego que los símbolos utilizados en el mensaje cristiano son las respuestas a tales cuestiones».[33] Analizar la situación no es empresa fácil, porque ésta se nos da siempre con una carga ideológica considerable, y puede ser más sugestivo comparar las distintas fuentes ideológicas, que señalar sus divergencias y las simplificaciones que comportan. La «reducción fenomenológica», que un cierto sector de la teología actual ve como el punto de partida de su pensamiento,[34] no conseguirá superar las interpretaciones vigentes, si no tiene ya una idea de lo que trata de encontrar más allá. El proceso cognoscitivo no consiste en el descubrimiento de unas realidades que están ahí esperando ser conocidas: «Los conceptos —afirma Eric H. Lenneberg— no son el *producto* del proceso de conocimiento, sino que la conceptualización es *el proceso cognoscitivo mismo.*»[35] Así, el teólogo ha de ver de qué manera sus conceptos dan a conocer la realidad. El concepto de «alienación», por ejemplo, puede ser un buen principio para explicar el fenómeno del «pecado», pero hay en éste una dimensión de ofensa personal a Dios que el concepto de alienación no recoge en absoluto. Si la teología, para liberarse de un concepto poco atractivo, lo reduce a otro que toma prestado, se sale de su «dis-

33. Paul TILLICH, *Teología sistemática,* Barcelona, Libros del Nopal, 1973, II, p. 89.

34. GILKEY, *op. cit.,* p. 277: «En tanto el esfuerzo por mirar de nuevo a la experiencia tal como se manifiesta, sin los "obstáculos" de un punto de vista cultural, la fenomenología es un aliciente para nuestra empresa, que, como hemos visto, consistirá en el intento por penetrar más por debajo de nuestra autocomprensión secular y de las categorías y símbolos con las que generalmente comprendemos nuestro mundo, para ver si en nuestra experiencia actual hay ciertos elementos significativos que son importantes y, sin embargo, permanecen escondidos bajo esas categorías seculares.»

35. Eric H. LENNEBERG, «Language and Cognition», en D. D. STEINBERG y L. A. JAKOBOVITS, eds., *Semantics,* pp. 536-557.

curso» y con ello desdeña la ocasión de encontrar ciertas formas de «extrañamiento» del hombre consigo mismo o con los demás que no puede explicar el concepto vulgar de alienación y que sí podría explicar el de pecado.[36] «La teología es discurso o habla sobre Dios *(God-discourse or God-talk)*», resume John Macquarrie,[37] «y dentro de ese ámbito particular funciona el vocabulario teológico, y sus nombres adquieren sus connotaciones peculiares y sus poderes interpretativos». Renunciar a la dimensión trascendente es abandonar el lenguaje teológico.[38]

No otro es el problema con que se enfrenta la teología: ver si el lenguaje «anormal» de la fe es aplicable a la vida diaria, pero sin abandonar la pragmática propia, *i.e.*, manteniendo la diferencia. La Cristología, por ejemplo, corre siempre el peligro de presentar una figura de Cristo demasiado lejana, una figura que, como sentía un pensador marxista, a nosotros, hombres, no nos sirve como modelo porque es la figura de un Dios. Pero si renuncia a la idea de Dios en Cristo, ¿qué diferencia hay, entonces, entre Jesús, Sócrates o el Che Guevara? Debe saber mostrar por qué la figura de Jesús es más ejemplar

36. TILLICH, en su *Teología sistemática*, II, pp. 89 ss., intenta explicar el concepto de pecado a partir de la alienación, pero sin reducirlo a éste. Por otra parte, hay que decir que las críticas más ponderadas por parte de teólogos a la «teología secular» se han basado en la idea de que la renuncia a la dimensión trascendente implica el fin de la teología. Cf. A. ÁLVAREZ BOLADO, *El debate ecuménico en torno a «Honest to God»*, en «Selecciones de libros», 7 (enero, 1967), pp. 11-124; y, del mismo autor, el «Apéndice» a mi libro *Los teólogos de la muerte de Dios.*

37. John MACQUARRIE, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, Londres, SCM Press, 1967, p. 99.

38. Reducir la dimensión religiosa a la secular, para que así resulte más convincente, es la forma «moderna» de hacer apologética. El razonamiento funciona de la siguiente manera: puesto que si hablamos del Reino de Dios nadie nos va a hacer caso, hablemos del socialismo, que suena mejor. No pretendo, ni mucho menos, inmiscuirme en la intrincada y batallona cuestión de las relaciones entre teología y política. Sin duda pueden decirse muchas cosas interesantes y convenientes sobre el socialismo a propósito del Reino de Dios, y viceversa; pero sustituir al uno por el otro es un recurso demasiado fácil.

en el siglo XX que cualquier héroe contemporáneo. Ha de poder explicar de algún modo que la unión de Cristo con Dios es «significativa», es decir, «convincente», «satisfactoria», no en el sentido «sentimental» de esos términos, sino en tanto constituye una respuesta no absurda a unas preguntas que tampoco lo son.

Comenta Wittgenstein, en sus *Lectures and Conversations*,[39] que el individuo que afirma «Hay un Juicio Final», y el que lo niega, «No hay un Juicio Final», dicen cosas distintas, porque cada uno de ellos sitúa el enunciado en un contexto diferente. El juicio negativo tiene un método de verificación; el afirmativo, otro; la «gramática» de ambos difiere. El cometido de la teología es proporcionar ese «contexto gramatical» que da a la afirmación «Hay un Juicio Final» un significado propio. Porque no basta tener unos símbolos, unas imágenes, sino que hay que enseñar a usarlos: conocer la técnica es «saber explicar el significado», lo que equivale a saber qué significan. Y si la teología no es capaz de formular ese contexto y ha de renunciar a su lenguaje porque de ningún modo resulta significativo, entonces sí tendrá que reconocer que «el discurso sobre Dios» ha muerto y ha de dejar paso al discurso secular.

En tal consideración de la teología como gramática se mezclan dos aspectos que no deben confundirse:

1. Por una parte, la teología ha de salvaguardar aquellos presupuestos, aquellas creencias, de que el lenguaje religioso sobre el que reflexiona no puede prescindir. En el caso de la religión cristiana. hay que decir sin reparos que los presupuestos inamovibles son dos: el presupuesto teísta, que afirma la realidad de Dios, y el presupuesto cristológico, que afirma que Cristo es Dios.[40]

2. Por otra parte, la teología, al reflexionar sobre esos presupuestos, va fijando la «gramática» del lenguaje de la fe. Todos los artículos del Símbolo de Nicea pueden considerarse, en este sentido, «proposiciones gramatica-

39. Pp. 59-64.

40. Para una formulación más detallada de ambos presupuestos *obvios*, cf. sister Mary MANANZAN, *op. cit.*, pp. 130-132.

les». No hay que entender, sin embargo, que parejas «proposiciones gramaticales», fruto de la reflexión teológica, deban ser tan inamovibles como los presupuestos considerados básicos. Si la teología ha superado ya su carácter apologético al comprender que las «razones» de la fe no son razones lógicas y que no hay justificación objetiva y universal para los presupuestos del lenguaje religioso, ha de abandonar también una tesitura excesivamente dogmática que impida el desarrollo de ese aspecto «privado» que hemos reconocido en el lenguaje de la fe. En último término, el único valor de verdad que puede reconocerse a la confesión de fe es que uno la encuentra válida por encima de cualquier otra opción. A mi modo de ver, pues, la forma en que el teólogo puede enriquecer la «gramática» de su lenguaje es articulando los motivos y experiencias que configuran su fe en Dios, mostrando el tipo de vida que esa fe implica y expresando así el valor que esa opción tiene para él así como para los demás.

9. *LA «FE SIN PALABRAS»*

La conclusión del apartado anterior es que el lenguaje religioso supone el contexto de la fe, pero es a su vez el sustento, la posibilidad de tal contexto. La «fe sin palabras» preconizada por Wittgenstein [41] es una opción atractiva, pero que sin duda llevaría al olvido de la religión. Sin embargo, no es difícil adivinar qué quiso decir Wittgenstein cuando relegó la religión al terreno de lo místico, de lo inefable. El lenguaje corriente tiene una ambigüedad característica que se resuelve por la dimensión pragmática (llámesele «situación», «contexto», «relación hablante-oyente», «reconocimiento de la intención», etc.). El lenguaje religioso, en cambio, no es ambiguo, sino des-

41. Es Paul Engelmann quien ve en ese lema la expresión de la «actitud espiritual» propugnada por Wittgenstein: no teorizar, sino actuar (*Letters from L. W. With a Memoir,* pp. 133-136).

proporcionado con respecto a la realidad de la que habla. No es preciso recordar aquí los principios de la teología negativa, pero cuando Wittgenstein pone tan altos los valores que es imposible hablar de ellos, está reafirmando tales principios (y confirmo ahora lo dicho a propósito de la actitud de Wittgenstein ante la ética). Ahora bien, tomar conciencia de la inadecuación del lenguaje a cierta realidad no implica tener que prescindir de él. Si tomamos en cuenta a Nietzsche, todo lenguaje es por naturaleza inadecuado y parcial, puesto que nunca nos permite abarcar exhaustivamente la realidad. Pero es un mal necesario, porque sin lenguaje no hay conciencia y sin conciencia no hay realidad. Heidegger reconoció muy bien que el *Dasein* lo arriesga todo en la aventura del lenguaje: puede perderse en él o recobrarse a sí mismo, pero no tiene más remedio que adoptar un lenguaje si no quiere —la cita es ahora de Peter Weiss— «perecer en la ausencia de todo lenguaje».[42]

Más concretamente: en el ámbito del «discurso religio-

42. En una religión donde se afirma como principio «el Verbo se hizo carne», no puede despreciarse la importancia de la palabra. En el mensaje cristiano, en efecto, muchas veces lo dicho se transforma en hecho; así ocurre, por ejemplo, con la «creación» del mundo y de Israel (cf. Donald EVANS, *op. cit.*, pp. 147 y siguientes) o con las palabras del ángel ante el sepulcro vacío. Sobre este último episodio puede verse el artículo de L. MARIN, «Las mujeres en el sepulcro», en C. CHABROL y L. MARIN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos,* Madrid, Narcea, 1971, pp. 81-103, donde se comenta: «la orden del ángel ("id, decid a sus discípulos: he resucitado; os precederá en Galilea") no se centra en la presencia de Jesús en Galilea, en su resurrección, en su visibilidad, sino en la proclamación, la divulgación de esa presencia y esa visibilidad. Tal vez sea función fundamental de la palabra profética transformar el *dictum* en *factum,* dotar a lo que se dice de la consistencia plena de un hecho, de un acontecimiento en el ser» (pp. 95-96)). Pero, cabe añadir, precisamente porque la palabra es fundamental, el análisis del lenguaje religioso ha de quedar siempre desbordado por el lenguaje mismo. Todo intento de caracterizarlo (como lenguaje realizativo, descriptivo, emotivo, etc.) resultará simplista, pues no llegará a agotar su significado. El lenguaje de la fe refiere a realidades no experimentables, y su explicación por medio de los modelos que sirven para explicar otros lenguajes, será siempre inadecuada e insuficiente.

so cristiano», hay que respetar unas «proposiciones gramaticales» que definan al discurso como tal. Tales «proposiciones», hemos dicho, no tienen por qué ser definitivas: pueden ser rectificadas, siempre que se mantenga un *consensus* último, y es la teología la encargada de mantenerlo.

Obviamente, Wittgenstein camina hacia la disolución de todo metalenguaje que quiera justificar la «gramática» del lenguaje-objeto. Lo que hemos dicho ya de la ética, vale también para la teología. Y la clasificación austiniana de las «fuerzas» lingüísticas es aquí de gran utilidad. El aspecto locucionario del lenguaje de la fe lo hemos cifrado en su carácter informativo-descriptivo; el aspecto ilocucionario lo hemos visto simbolizado en el *acto de fe*; en cuanto al aspecto perlocucionario —que según sister Mananzan estaría en el *consensus* producido por el acto de fe, dentro de la comunidad de creyentes, y en su capacidad de convencer, animar, consolar, etc.—, creo que debería entenderse en un sentido más amplio y referirlo a toda la forma de vida práctica —en el sentido de comportamiento— que se deriva del acto de fe. A mi juicio, el comportamiento del creyente es la única justificación eficaz tanto del lenguaje ético como del lenguaje religioso, que al propósito se apuntalan el uno al otro. El acto de fe implica la aceptación de la «forma de vida» (la vida de la fe) que necesariamente ha de determinar la existencia total del hombre, señalándole un camino, una ética. En la realización de la ética se encuentra, pues, la justificación de la fe. Sin caer en la absorción de la religión por la moral, sin llegar a afirmar —como hace Braithwaite— que el *único* significado de «creo en Dios» es «la resolución de vivir una vida agapeística»,[43] sí hay que decir que ese significado viene dado por la fuerza perlocucionaria del acto de fe, y que su puesta en práctica es el mejor modo de demostrar que el lenguaje que usa el creyente es capaz de transmitir un mensaje universalmente significativo.

43. R. B. BRAITHWAITE, «An Empiricist View of the nature of Religious Belief», R. E. SANTONI, *op. cit.*, p. 337.

V. De los lenguajes «anormales»: B) El lenguaje filosófico

1. *LA «ANORMALIDAD» DEL LENGUAJE FILOSÓFICO*

Desvirtúa el carácter de la filosofía analítica quien no ve en ella su principal motivación: la crítica de la «metafísica», en el sentido peyorativo que los mismos analíticos le han atribuido. Si pueden figurar bajo un mismo rótulo las diversas tendencias que ha producido el análisis filosófico del lenguaje, desde la rígida concepción del *Tractatus* y del neopositivismo hasta las teorías en torno a los «actos lingüísticos», es porque en todas se persigue insistentemente la idea de ridiculizar y mostrar la trivialidad de los problemas típicamente filosóficos. (La única excepción a la regla es seguramente J. L. Austin: y Wittgenstein puede serlo en la medida en que ofrece infinidad de sugerencias que abren el campo a otros objetivos; pero, indudablemente, el hilo conductor del pensamiento wittgensteiniano consiste en el ejercicio de una «actividad filosófica» radicalmente distinta de la «especulación metafísica».) El método analítico, por definición, es un método suicida, una filosofía que se aniquila a sí misma, porque su mayor interés es la «disolución» de los problemas filosóficos.

Conviene no olvidar, sin embargo, que en el año 1921, cuando Wittgenstein publicó el *Tractatus*, semilla del positivismo lógico, la elucubración filosófica se había puesto en un disparadero que necesariamente tenía que producir reacciones de signo contrario. No fue sólo el neopositivismo: también el marxismo abogaba por un «tocar de pies al suelo», por un mayor «rigor científico» del discurso filosófico. Hoy el neopositivismo suscita ironía y desdén porque el quehacer de la filosofía se realiza ya con pretensiones muy distintas. Pero si han variado la concepción, el

alcance y los límites de la filosofía, en gran parte se debe al «cambio de marcha» (la acuñación es de Ferrater Mora) operado por el método analítico.

Hasta ahora hemos expuesto los avances más positivos e innovadores de ese método en su propio campo, en el campo del lenguaje; y hemos visto cómo de acuerdo con la dirección más reciente y aún no superada que en él se acusa (la filosofía del lenguaje común) es necesario separar las formas del lenguaje cotidiano de otras formas que, por contraposición, son calificadas de atípicas o anormales. Una de ellas es el lenguaje religioso. Otra debería ser el lenguaje filosófico. Pero los analíticos no parecen compartir semejante opinión: el lenguaje filosófico no es atípico, sino pseudolenguaje. Veamos en que basan tal teoría.

1. Existe una «jerga filosófica» compuesta por conceptos de uso más o menos corriente, pero sustantivizados: Ser, Razón, Objeto, Tiempo, Nada, Yo. La problemática filosófica gira en torno a la elucidación de tales conceptos *qua* filosóficos, es decir, abstraídos de su uso corriente: ¿Cuál es el Ser de la Nada? ¿Existe el Yo? ¿Qué lugar ocupa la Razón? No resulta demasiado difícil, aunque carezcamos de criterios explícitos y claros, calificar un libro de filosófico o metafísico, por el número de vocablos de ese tipo que contenga.

2. La filosofía carece de objeto. Y aquí está lo paradójico, lo que impide considerarla un «juego de lenguaje» entre otros. Todas las disciplinas tienen, en efecto, su propio lenguaje, su jerga: hay una jerga religiosa, psicológica, física, hay una jerga del médico, del carpintero, del ejecutivo, etc., pero cada una de ellas refiere a un universo de discurso hasta cierto punto definible, tiene una aplicación práctica concreta, adquiere sentido dentro de un contexto, mientras que el universo de discurso de la filosofía es el Todo (el Ser y la Nada, parodiaba Sacristán). Al igual que otro especialista, el filósofo tiene derecho a hablar esotéricamente —comenta Ryle—, pero ocurre que la especialidad del filósofo no existe: «No hay un

campo del saber o aptitud especial en el que los filósofos sean peritos *ex officio*, salvo la propia tarea del filosofar.» [1] El filósofo puede decirlo todo sobre cualquier cosa. La religión desarrolla su lenguaje en torno a un objeto central —Dios—, pero ¿en torno a qué se desenvuelve el lenguaje del filósofo? ¿En torno al Ser? ¿En torno a la Realidad? ¿Cómo puede ser anormal o atípico su lenguaje, si nos habla de algo tan corriente y común como es la totalidad de lo que hay?

Contra parejo razonamiento cabe el desplante puro y simple: ¿por qué no ha de tener el filósofo derecho a decir lo que quiera y como quiera sobre lo que hay? ¿Qué importa que tenga o no un universo de discurso claro y definido? El problema que se debate no reside, sin embargo, en una cuestión de derecho, sino de delimitación de campos. El filósofo podrá hablar de lo que quiera, siempre que no se arrogue pretensiones de físico, de biólogo, de antropólogo, de algo que efectivamente no es y sobre lo cual carece de competencia. El hecho de pensar como filósofo —la «intención filosófica», dirá Wittgenstein— es el único criterio que nos permite medir y analizar su lenguaje. Durante siglos la filosofía se creyó una ciencia —o más: *la* ciencia—, convicción que llevó a los positivistas al extremo de haber de rechazar la filosofía como tal. Durante siglos la filosofía se ha concebido como desveladora de la «Verdad sobre el mundo»: de una verdad no como la del teólogo, basada en unas creencias explícitamente formuladas y últimamente injustificables, sino de una verdad que no necesita demostración, porque ha de imponerse como el conocimiento real y total sobre lo que hay, como el conocimiento general y fundante de la realidad.

1. «El lenguaje común», en V. C. CHAPPELL, ed., *El lenguaje común*, p. 53.

2. *LOS PSEUDOPROBLEMAS*

El saber total que propugna el filósofo suele resumirse, bien en verdades de Perogrullo («Pienso, luego existo»), bien en afirmaciones desconcertantes («el tiempo es irreal», «todo lo real es racional y todo lo racional es real»), aparentemente contradictorias con los supuestos epistemológicos más comunes y elementales. De tal particularidad deducen los analíticos que las inquietudes filosóficas son expresión de pseudoproblemas. En el *Tractatus*, Wittgenstein denuncia las tautologías de la lógica y los conceptos formales («objeto», «número», etc.), porque son sinsentidos, no dicen nada, no añaden nigún conocimiento al que ya de por sí da el lenguaje: cualquier descripción de los hechos empíricos los presupone. De esa idea no se apea Wittgenstein totalmente: los problemas filosóficos nacen, en su opinión, de la pregunta por la validez de la «gramática profunda» del lenguaje, cuyo fundamento es «la conducta común de la humanidad», que es a su vez la condición de posibilidad de la comunicación lingüística.

Proposiciones del tipo de «todo cuerpo es extenso», «no se puede percibir la cosa en sí», «mis imágenes son privadas», «no podemos saber *realmente* cuál es la causa de nuestras sensaciones», son —como hemos visto ya— presupuestos del lenguaje, pseudoproposiciones que, como tales, carecen de uso, porque el uso general del lenguaje se basa en ellas. La preocupación por el fundamento de la «gramática profunda», que es injustificable, lleva necesariamente a la formulación de preguntas altamente metafísicas (¿qué es el espacio? ¿qué es el número? ¿cuál es el fundamento de la matemática?), con las cuales el filósofo busca la razón última del conocimiento y del lenguaje. Contemplar el mundo con «intenciones filosóficas» (*PhU*, 275) es buscarle tres pies al gato, empeñarse en publicar las incoherencias de un lenguaje que no tiene por qué ser ni coherente ni lógico. «El lenguaje disfraza el pensamiento», ciertamente; pero si el pensamiento no puede aparecer sino disfrazado con algún lenguaje ¿qué

otra cosa habrá de interesarnos? Así, el juego del filósofo que pretende descubrir lo que esconde el disfraz ha de reducirse a un juego de palabras, a un «dejarse atrapar en las redes del lenguaje». Para salir de ellas, es preciso volver al uso corriente, devolver las palabras a su contexto original y darse cuenta de que, así, el problema desaparece. El principal defecto de la filosofía, según Wittgenstein «es haber olvidado el uso *actual* de las palabras. Cree el filósofo que su tarea es *penetrar* los fenómenos, mientras que nuestra investigación va dirigida no a los fenómenos, sino, por decirlo así, a sus *posibilidades*. Traemos a la memoria los *tipos de enunciados* que hacemos sobre los fenómenos. Así, [san] Agustín nos recuerda los distintos enunciados que se hacen sobre la duración, el pasado, el presente o el futuro de los sucesos. (Éstos no son, claro está, enunciados filosóficos sobre el tiempo: pasado, presente y futuro)» (*PhU*, 90). La función del filósofo habría de consistir en investigar, por ejemplo, todas las formas posibles de usar la palabra «tiempo», pero no preguntarse por el ser de la temporalidad. Esa pregunta queda fuera de cualquier lenguaje posible, sólo es formulable en el metalenguaje de todos los lenguajes; es, por consiguiente, inexpresable. El filósofo confunde dos niveles lingüísticos, uno de los cuales ya no es lenguaje. Cuando, por ejemplo, dice el escéptico: «No sé si hay queso en la mesa», y es obvio que lo hay, no está usando «sé» en el sentido corriente, pues bastaría hacerle comer un pedazo de queso —tal es, como suena, el método de Moore para refutarlo— para sacarlo de dudas. La duda del filósofo no es un acto de duda corriente, y no le sirve para resolverlo la verificación empírica o la apelación al sentido común («toma un pedazo de queso y come»), porque lo que trata de expresar con su perplejidad es que «el saber corriente no es un saber real», que «nunca podemos estar realmente ciertos de nuestras sensaciones» o cosa por el estilo.[2]

2. Cf. John WISDOM, *Philosophy and Psychoanalisis*, Oxford, Blackwell, 1969, pp. 36-50 y 169-181.

3. *LA DOBLE VIDA DEL FILÓSOFO: EL LENGUAJE INACTIVO*

Si el del filósofo no es un acto de duda ¿de qué acto se trata? De ninguno identificable. La perplejidad filosófica no lleva a ninguna parte, es una perplejidad estéril, porque su pregunta está fuera de todo contexto, no tiene aplicación práctica. La metafísica parece ser el fruto del individuo que se encierra *seul dans un poêle* —como Descartes—, sin otra diversión que el pensamiento, y se sorprende horrorizado de que nuestro saber, nuestro lenguaje, tengan tan poco fundamento: ¿cómo nos atrevemos a hablar de la realidad, sin estar absolutamente ciertos de que es como nos la figuramos? Pero lo grave no es que se plantee el problema, sino que no ofrece alternativa: el problema filosófico carece de solución. Desde Platón se insiste en que las palabras no son *physei*, sino *thesei*, que no expresan una relación «natural» con la realidad; y, no obstante, se sigue especulando sobre la fidelidad del pensamiento y el lenguaje a un mundo exterior que parece puede ser conocido por medios que trascienden al lenguaje mismo. Aparecen, como fruto de esa pregunta, los conceptos, propiedades y relaciones formales, que tratan de «decir» lo que el lenguaje ya de por sí «muestra». El filósofo no se pregunta «¿a qué objetos llamo "mesa"?», «¿qué significa el signo "2"?» «¿cómo se manifiesta el dolor?», preguntas que podría contestar cualquier hablante con un elemental dominio del idioma, sino «¿qué son los objetos?», «¿existe el número?», «¿cuál es la naturaleza de las sensaciones?», etc., etc. Y si logra superar el escepticismo a que tales inquietudes lo empujan, se lanza a especular sobre esas ideas formales (objeto, número, sensación), para lo cual se ve obligado a crear un uso, un significado estrictamente filosófico. Pues si el lenguaje se adquiere con el uso, hay que reconocer con Ryle que «sabemos por qué tipo de dominio práctico se adquieren los conceptos de *baza, cohecho, sulfamida* y *válvula de rejilla.* Pero ¿mediante qué práctica especial consiguen los filósofos su supuesto dominio de los conceptos de *cognición,*

sensación, cualidades secundarias y *esencia*? ¿Qué ejercicios o situaciones les han enseñado cómo usar y cómo no usar mal estos términos?».[3]

«Imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida» (*PhU*, 19). Pero no es nada fácil imaginar la «forma de vida» del filósofo. El individuo que ve tambalearse los cimientos del lenguaje no tendrá más remedio que prescindir de él. *Malgré lui*, el filósofo sólo «juega» a filosofar, pues de ordinario habla y se comporta como un individuo cualquiera. Sus divagaciones sobre el Absoluto, la Razón, el Yo, la Nada, no afectan a su uso corriente del lenguaje. Según John Wisdom, la enfermedad filosófica es una especie de esquizofrenia, en el sentido de que subvierte lo establecido, lo aceptado y lo normal, pero con la particularidad de que el psicópata lo es irremediablemente, las veinticuatro horas del día, en tanto para el filósofo su actividad es un pasatiempo o quizá una profesión, que no le impide, sin embargo, desenvolverse luego como un ser normal.[4]

El filósofo, sin embargo, no se considera a sí mismo un frívolo («ahí está su error» es la frívola acotación que se nos ocurre al punto). Todo lo contrario: busca una forma de expresión más «auténtica», más «profunda», más correcta. Llega incluso a soñar «un lenguaje ideal», reflejo de una forma de vida que tendría la transparencia de la actividad matemática, forma de vida que ni siquiera podemos imaginar. El «lenguaje ideal» no es útil, no sirve para nada, porque ha de formarse al margen de toda actividad y comportamiento concreto. La idea de una lengua universal como el «esperanto» irritaba terriblemente a

3. «El lenguaje común», en V. C. CHAPPELL, *op. cit.*, p. 53 [traducción retocada].

4. La crítica caricaturesca de los analíticos presenta a los filósofos como si su filosofía se redujera a la práctica del escepticismo. Hay ahí un recurso fácil, pues, obviamente, el escéptico se presta singularmente a la refutación. Pero también hay que reconocer, con Ayer, que la filosofía es, en principio, siempre «teoría del conocimiento» y que «la teoría del conocimiento es un ejercicio de escepticismo» (A. J. AYER, *The Central Questions of Philosophy*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973, p. 1).

Wittgenstein, porque le parecía abominable y vana, pues sería una lengua que no habría sufrido una «maduración orgánica».[5]

Frente a tal «esquizofrenia», el filósofo del lenguaje común predica la vuelta al uso habitual del lenguaje[6] porque en ese uso está la medida de su funcionalidad. Despojar a las palabras de su uso es como querer definir un utensilio sin decir para qué sirve, o querer justificar su construcción especial sin apelar a su utilidad. El lenguaje es un instrumento *para* comunicarse, *para* entenderse, *para* expresarse; y no importa *por qué* es de esta forma o de la otra. «Nuestro error —dice Wittgenstein— consiste en buscar una explicación donde deberíamos ver los hechos como protofenómenos *(Urphänomene)*. Esto es, donde deberíamos decir: ahí se juega tal juego de

5. Cf. R. CARNAP, «Intellectual Autobiography», en P. A. SCHILPP, ed., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois, 1963, p. 26.

6. Que no es lo mismo —observa Ryle— que propugnar la sumisión al lenguaje común. Ryle no opina que el filósofo deba renunciar a su jerga, pero ve en el hecho de que esa jerga tenga un uso arbitrario la causa de los problemas filosóficos; por eso la vuelta al uso común representa para él la disolución de tales problemas. El planteamiento de Ryle es, no obstante, simplista, puesto que apoya la falta de praxis del lenguaje filosófico en su imprecisión, carácter éste que no tiene por qué ser óbice al desarrollo de su actividad, ya que evidentemente la filosofía no es una ciencia exacta. Con otras miras, mucho más amplias, también el marxismo critica ese mundo ideal del filósofo que «ha hecho del lenguaje un reino independiente. Y ése es el secreto del lenguaje filosófico, en el cual los pensamientos, como las palabras, tienen un contenido propio. El problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real se transforma en el problema de descender del lenguaje a la vida... Bastaría que los filósofos resolvieran su lenguaje en el lenguaje ordinario, de donde lo han sacado por abstracción, para darse cuenta de que modifican el lenguaje del mundo real y para reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman de por sí un reino aparte, sino que son manifestaciones de la vida real» (K. MARX y F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlín, Dietz Verlag, 1962, tomo III de las *Werke* de Marx y Engels, pp. 432-433; citado por F. ROSSI-LANDI, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milán, Bompiani, 1968, p. 117).

lenguaje» (*PhU*, 654). Sólo en el seno de una praxis determinada —la praxis matemática, la praxis poética, la praxis religiosa, la praxis de la vida diaria— adquiere sentido un determinado juego de lenguaje. Pero no hay praxis filosófica: el lenguaje de los filósofos es un lenguaje inactivo, porque está por encima de cualquier lenguaje, «quiere explicar desde fuera nuestros juegos lingüísticos»,[7] quiere razonarlos, cuando no tienen más razón de ser que el hecho de que se juegan.

El razonamiento de los analíticos puede resumirse en dos puntos: *a*) la filosofía busca explicaciones donde no las hay; *b*) esa búsqueda de explicaciones pone en cuestión los usos lingüísticos más comunes y aceptados. Parece, pues, que no se propone el filósofo otra cosa que meterse donde no hace falta, «interferirse en el uso corriente» del lenguaje. Pero, hay que preguntarse: ¿para qué? Los analíticos juzgan esa interferencia completamente estéril por una razón: porque dan al problema filosófico una dimensión meramente lingüística. Pero ¿puede decirse lisa y llanamente que la "intención filosófica" sea tan sólo la depuración del lenguaje? ¿Qué se propone el filósofo? Dejamos la pregunta en el aire y trataremos de encontrar una respuesta a lo largo del capítulo.

4. *LA FILOSOFIA «DIFERENCIALISTA»: «I'LL TEACH YOU DIFFERENCES»*

Para los analíticos, en general, el filósofo es un enfermo, y el análisis lingüístico, la terapéutica que puede curarlo.[8] Pero la enfermedad filosófica no radica en su ca-

7. J. BOUVERESSE, *op. cit.*, p. 327.

8. Aunque últimamente se tiende a borrar la imagen de Wittgenstein como propugnador de la «terapéutica filosófica» a través del análisis lingüístico, hay que reconocer que existe una profunda incoherencia entre la concepción wittgensteiniana del lenguaje como «juego», y la teoría del uso lingüístico, por una parte, y por otra, su desprecio para con la filosofía tradicional. En las páginas siguientes trataré de poner en claro tal incoherencia, que

pacidad de inventiva, de imaginación, que lleva al filósofo a especular con el lenguaje, sino en el afán *totalizador*, de *generalización*. Las *Investigaciones filosóficas* son una búsqueda de las «diferencias» lingüísticas, un desmenuzamiento del lenguaje en sus múltiples usos y funciones, porque el error que pierde al filósofo es la «obsesión por la generalización», el «querer nutrir el pensamiento con un solo ejemplo». Nada se resuelve tratando de encontrar *la definición* de un concepto (ni tampoco diciendo que es «indefinible»), porque «el empleo de cada palabra está mucho más anclado en el intercambio lingüístico a que da lugar de lo que aparentemente cabe suponer» (*PhU*, 182). Cada «uso» tiene su propia «gramática». Conceptos como «saber», «entender», «lo mismo», no pueden definirse porque carecen de esencia: su esencia está en la gramática, en sus posibilidades prácticas. El filósofo, al profundizar en ellos, se encuentra ante el absurdo de que «lo mismo» nunca es *exactamente* «lo mismo», que no podemos *estar seguros* de «saber» o «entender» nada, en un sentido absolutamente *literal* de tales términos. Pero no llegaría a tales conclusiones si no quisiera «profundizar en la esencia» e imponer a los términos «saber», «entender», una determinada imagen mental de lo que significan.

De ahí la afirmación de que los problemas filosóficos tienen un origen lingüístico: «Somos inconscientes de la prodigiosa diversidad de todos los juegos lingüísticos cotidianos, porque el revestimiento de nuestro lenguaje hace que todo parezca igual» (*PhU*, p. 224). Los conceptos generales en los que se recrea el metafísico no dicen nada

---

en definitiva refleja un respeto, quizás exagerado, de Wittgenstein por los temas trascendentales, respeto que le impedía hablar sobre ellos. Así lo prueba el final de la «Lecture on Ethics» (cf. *supra*, III.8) y las siguientes palabras de Wittgenstein a uno de sus alumnos: «No crea que desprecio o ridiculizo la metafísica. Al contrario: considero a los grandes escritos metafísicos del pasado entre las producciones más nobles del pensamiento humano» (cit. por M. DRURY, «A Symposium on Wittgenstein», en K. T. FANN, ed., *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, Nueva York, 1967).

sobre el significado; hay que pensarlos siempre protagonizando un acto lingüístico, y no hay dos actos o juegos lingüísticos idénticos: «Los juegos de lenguaje se proponen como *objetos de comparación* que tratan de echar luz sobre los actos lingüísticos no por sus semejanzas, sino también por sus desemejanzas» (*PhU*, 130).[9] A tal propósito, Wittgenstein introduce la noción de «aire de familia» *(family ressemblance)*, pues observando las diferencias y parecidos de nuestros actos lingüísticos se llega a ver claro lo que dicen.[10] De modo similar, Austin ve en la evolución del lenguaje un intento de perfeccionar sus propias ambigüedades: los realizativos explícitos son el modo de decir sin equívocos lo que se está haciendo al hablar, el modo de desvelar ciertas *diferencias* ocultas en las formas más primitivas del lenguaje.[11] No olvidemos el adagio escolástico que recuerda William James: «siempre que choquemos con una contradicción, hay que hacer una distinción».[12]

Pero, señala Strawson, el análisis del lenguaje corriente no se limita «a las minucias lingüísticas, aunque el examen detallado de las pequeñas diferencias lingüísticas puede ser suficientemente absorbente. Porque al tratar de descubrir la respuesta a preguntas como "¿en qué con-

9. Ya Nietzsche vio los peligros de la generalización: «Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual» (F. NIETZSCHE, *El libro del filósofo*, presentación de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1974, p. 90).

10. La filosofía siempre ha pretendido dar una «visión sinóptica», general, de la realidad. Wittgenstein, en varios pasajes de su obra, manifiesta la imposibilidad de llegar a una tal visión *(Übersicht)* del lenguaje (y, en consecuencia, de la realidad): «Pensemos en la geografía de un país del que no existe un mapa, o del que no tenemos un mapa muy detallado. La misma dificultad se encuentra en filosofía: no hay una visión sinóptica. Aquí, el país del que hablamos es el lenguaje, y la geografía, la gramática. Pero no podemos conseguir reflejarlo en un mapa» (cit. por A. AMBROSE, «Wittgenstein on Universals», en K. T. FANN, *op. cit.*, p. 336). Cf. también, sobre esa misma idea, *PhU*, 122.

11. Sobre la inadecuación del concepto de «formas primitivas» del lenguaje, cf. *supra*, cap. I, n. 35.

12. Citado por S. I. HAYAKAWA, *Language, Thought and Action*, Londres, Allen & Unwin, 1952, p. 67.

diciones usamos tal y tal expresión o clase de expresiones?" o "¿por qué decimos tal y tal cosa y no tal y tal otra?", se nos brinda la oportunidad de establecer clasificaciones o descubrir diferencias lo bastante amplias y profundas como para satisfacer el más voraz apetito de generalidad. Lo que no encontraremos en nuestros resultados es ese carácter de elegancia y sistema que pertenece a las construcciones de la lógica formal. No es menos cierto que la lógica del lenguaje corriente proporciona un campo de estudio intelectual no superado en riqueza, complejidad y poder absorbente».[13] Sin embargo, la opinión de que el análisis lingüístico puede satisfacer el hambre filosófica más voraz no la comparten los filósofos ajenos a la corriente analítica. Todo lo contrario: la preocupación por las «diferencias» lingüísticas les parece trivial, monótona y de ínfima categoría filosófica. Pero de la cita de Strawson vale la pena recoger la idea de que la filosofía, en sentido amplio —y no sólo el análisis lingüístico—, no podrá (ni tiene por qué intentarlo) conseguir «la elegancia y el sistema» de la lógica formal. El haber caído en la cuenta de la necesaria asistematicidad de la empresa filosófica es algo que sí debemos a la escuela analítica, muy en especial a Wittgenstein, así como también a otros filósofos de diversa tendencia, pero con rasgos similares, por ejemplo, Nietzsche. Desde los albores de la filosofía hasta Kierkegaard y Nietzsche (salvo algunas excepciones, como el caso de los sofistas), la filosofía ha sido la búsqueda de una explicación *total* de la realidad a partir de uno o unos pocos conceptos fundamentales, y ha reincidido en tal actitud con Heidegger y, sin duda, con los dos sistemas filosóficos contemporáneos más críticos: el neopositivismo y el marxismo.[14] Renunciar a ese afán de totalización es uno de los mensajes más positivos del pensamiento de Wittgenstein.

13. *Introduction to Logical Theory*, p. 232.

14. Sirva de corroboración el siguiente párrafo de un comentarista italiano ante las manifestaciones de un conocido filósofo marxista: «Marx no me parece criticable por haber intentado un discurso científico sobre la alienación (la dependencia invo-

Hay que añadir también que la obstinación de algunos analíticos les lleva fuera del campo puramente lingüístico, hacia una empresa que nada dice a favor de sus críticas. Así, Ryle, obsesionado por el «error categorial» implícito en los usos filosóficos de la palabra «mente», construye una teoría que muy bien puede caer bajo el título de *philosophy of mind* y que pretende decir la última palabra sobre el asunto. Muy distinto, en cambio, es el método de Austin, para quien los estudios lingüísticos no son más que un primer paso hacia lo que podría llamarse *philosophy of action*.[15] El análisis de las «diferencias» es sólo el método preliminar, el punto de partida que de ningún modo agota la actividad filosófica. «El filósofo es el hombre que debe curarse de muchas enfermedades del entendimiento antes de poder llegar a las nociones del entendimiento sano» (*BGM*, IV, 53). Lejos de la intención de Wittgenstein está convertir al filósofo en un hombre de «sentido común»: la apelación al «uso corriente» es el remedio contra una forma de hacer filosofía que ha de desecharse, pero no es *la* forma de hacer filosofía.

Esa segunda etapa de la filosofía analítica, tras la liberación del afán generalizador, no ha pasado de ser una promesa. Austin, muy prudentemente, opina que, una vez

---

luntaria es un hecho real), sino por haber querido elaborar una ciencia "total" de la sociedad (juntando análisis económico, sociológico, "crítica de la economía política", previsiones a largo plazo, teoría política): la mitología dialéctica viene a satisfacer esa instancia de "totalidad". De hecho, la teoría económica, el análisis sociológico desde el punto de vista de las necesidades insatisfechas y de las clases, la teoría política, pueden ser instrumentos cognoscitivos distintos, utilizables problemáticamente con vistas a una posible estrategia política socialista.» V. SALTINI («L'Espresso», 23-2-75, p. 53), polemizando con Lucio Colletti.

15. Pese a todo, incluso Austin, por parte de ciertos lingüistas, es acusado de generalizar demasiado y de anhelar esa pureza trascendental que siempre ha buscado la filosofía (cf. Zeno VENDLER, *Linguistics in Philosophy*, pp. 29-32. Del lado de la filosofía misma, *vid.* C. W. K. MUNDLE, *A Critique of Linguistic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1970, donde se reprocha al análisis filosófico del lenguaje el ser una lingüística *a priori* que ignora los hechos).

diferenciados los distintos tipos de acciones a que pueda dar lugar una misma expresión o las distintas expresiones que pueden usarse en una misma situación (labor, por otro lado, capaz de agotar la vida y la paciencia de un filósofo), el juzgar la validez, las consecuencias o las características de esa acción, es algo que compete al sociólogo, al psicólogo o al jurista, pero no ya al filósofo del lenguaje. El método ha cambiado, pero la filosofía parece seguir manteniéndose en su puesto de *ancilla* de otra disciplina.

Lo realmente innovador del «diferencialismo» analítico es, creo, la idea de que el lenguaje es últimamente injustificable y que, por tanto, el Metalenguaje con mayúscula, aquel que tiene como objeto el lenguaje en general —*i.e.*, la realidad— no puede descansar en ningún criterio estable. La actividad lingüística se constata, no se explica. El por qué de nuestro actuar llega a un extremo en que no es posible responder, es una pregunta inútil. ¿Qué importa —comenta Wittgenstein en las *Bemerkungen*— si un «genio maligno» nos engaña constantemente, si jamás podremos llegar a averiguarlo? (*BGM*, p. 101). O ¿qué adelantamos con preguntar qué se puede saber con certeza, si toda certeza se apoya en unas creencias gratuitas? No hay más realidad del conocer, del pensar, del ser, que la que se deduce del uso corriente de los términos. Querer profundizar más en las «experiencias» olvidando la forma de expresarlas es «mandar al lenguaje de vacaciones».

La filosofía que busca un primer principio, una certeza incuestionable, es estructuralmente una «teología». Como dice Gilkey, «la base de cualquier ontología especulativa es la recepción en la experiencia de una "revelación" del orden último de las cosas, una revelación que no es tanto el resultado del pensamiento especulativo como su fundamento». «No hay, en cuanto a la *forma*, una diferencia esencial entre el pensamiento filosófico que explica una "visión metafísica" fundamental y da lugar a una metafísica..., y el pensamiento teológico que explica la visión fundamental de las cosas recibida en la expe-

riencia religiosa de una comunidad específica y es, por tanto, expresión de lo que comúnmente llamamos "fe".» [15 bis]

5. *LA ACTIVIDAD FILOSÓFICA*

Pero la filosofía no puede realizar una función similar a la de la teología —formular la gramática de la fe— porque carece de *credo* explícito. La religión posee una «gramática» propia que remite a unas creencias explícitamente formuladas. En el filósofo no se encuentran tales creencias de base, porque hacer filosofía es prescindir de todo presupuesto, de toda teoría, incluso de los presupuestos más universales, los del sentido común.[16] Por uno u otro camino, todas las filosofías del mundo occidental han pretendido empezar de nuevo, partir de cero, olvidar lo aprendido y ponerse a pensar, sin prejuicios de ningún tipo, sobre la realidad. Tal fue el punto de partida de Descartes, y lo ha sido después de todos los empirismos, de los idealismos, de la fenomenología, y tal es también la pretensión de los analíticos. Pretensión inalcanzable, como hizo notar Nietzsche, pues, en definitiva, es el filósofo —un hombre— quien habla y propone una teoría, teoría que no puede entenderse desvinculada de la «escenografía», de la «forma de vida» que la ha creado. La crítica nietzscheana va dirigida a desenmascarar lo que se esconde tras esa «voluntad de verdad» característica del pensamiento filosófico: «poco a poco he llegado a comprender que toda filosofía no es otra cosa que la profesión de fe de quien la crea; una especie de "Memorias" involuntarias. El fin moral (o inmoral) constituye el ver-

15 bis. L. GILKEY, *op. cit.*, pp. 435-437.

16. El único *credo* del filósofo es la *gramática*, «teología de la plebe», que él no considera como tal, sino que identifica con el «orden racional» mismo. Cf. la sugestiva comparación que hace F. Savater entre la concepción de la «teología como gramática» y la «gramática como teología» en Wittgenstein y Nietzsche, respectivamente (AA. VV., *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 157-158).

dadero nudo vital de toda filosofía, del cual sale después toda la planta»; «en todas las filosofías hay un punto en que la "convicción del filósofo" se presenta en escena».[17] El filósofo —moralista enmascarado—, en lugar de predicar su fe, finge describir fiel y objetivamente lo que hay.

La circunstancia y la mentalidad anglosajona de los analíticos se traducen en una crítica más sensata, menos escandalosa que la nietzscheana. No denuncian la mentira, la falsedad del filósofo, sino su falta de sentido común. Y proponen otro tipo de filosofía, *a new style of thinking*, que consiste en describir y poner de manifiesto el uso corriente del lenguaje: «La filosofía no puede interferirse de ningún modo en el uso actual del lenguaje; en último término sólo puede describirlo. (Puesto que no puede fundamentarlo, lo deja todo tal como está)» (*PhU*, 124). El análisis aparece así como un método negativo, conservador y, en definitiva, vano. ¿Qué se puede hacer después de describir y desmenuzar el lenguaje, si lo único que se pretende es descubrir su «gramática», sus presupuestos universales e irrenunciables? ¿Cuál puede ser el objetivo de tal análisis, sino la condena de todo lenguaje anormal, la destrucción de la filosofía misma?[18] Pues incluso cuando la filosofía deja de concebirse como una actividad sustantiva —como tiende a hacerse en la actualidad—, cuando se la entiende como una «reflexión sobre» la matemática, la biología, la física, la psicología

17. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, párr. 6 y 8. Cf. también Eugenio TRÍAS, «De nobis ipsis silemus», en AA. VV., *En favor de Nietzsche*, Madrid, pp. 9-34, que trata muy directamente esa idea.

18. La acusación de conservadurismo se halla, por ejemplo, en A. GARGANI, *Linguaggio e società in G. E. Moore e nell' ultimo Wittgenstein*, en «Giornale critico della filosofía italiana», XLIV (1965), pp. 98-118: el pensamiento del último Wittgenstein es «una tendencia a alienar el lenguaje con respecto al hombre y configurarlo como naturaleza, reduciendo la participación del hombre en los fenómenos lingüísticos al cumplimiento de unas leyes de las que no es en absoluto responsable y de las que sólo puede disfrutar sin modificarlas para nada».

(o, en términos más analíticos, como una «reflexión sobre» el lenguaje de la matemática, la biología, etc.), cabe preguntar por el para qué de tal reflexión. Los científicos suelen desconfiar, muy sabiamente, de la competencia del filósofo para inmiscuirse en campos ajenos. Los metalenguajes, precisamente porque se elaboran desde una perspectiva distinta de la que sustenta al lenguaje objeto, tienen escasa incidencia en el desarrollo de este último. Es sintomático, a tal respecto, que la nueva filosofía de la ciencia tienda a convertirse en historia de la ciencia,[19] entendiendo «historia», no como una mera acumulación de datos, sino como el razonamiento sobre los mismos. Pues ¿qué otra cosa puede decir el filósofo sobre la biología o sobre la matemática, más que intentar descubrir cómo ha nacido un concepto o una teoría, cuáles han sido sus condicionamientos y cómo hay que entenderlos en su contexto? El análisis filosófico no puede «interferir», porque no puede fundamentar ni justificar nada, sólo puede «esclarecer», desvelar lo que está oculto. El que la filosofía sea reflexión crítica sobre otra disciplina o sobre el ser en general no cambia demasiado las cosas. En cualquier caso, pone en duda un saber. Y el analítico se pregunta en función de qué raro privilegio puede el filósofo arrogarse el papel de destruir otros saberes para imponer el suyo como más original. Las ciencias investigan por su cuenta, en tanto la filosofía va perdiendo terreno, va siendo reducida al silencio, porque está situada en otro nivel: «El filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Eso es lo que le convierte en filósofo» (*Z*, 455).

La actitud de «no interferencia» es una llamada de alerta hacia los peligros que puede acarrear la confusión de usos y funciones lingüísticas distintas. La actitud cier-

19. Cf. sobre tal tendencia, Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Méjico, FCE, 1971, y las excelentes visiones de conjunto de J. MUGUERZA, *Nuevas perspectivas en la filosofía contemporánea de la ciencia*, «Teorema», 3 (1971), pp. 25-60, y la introducción a I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, eds., *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, 1975.

tamente conservadora y negativa de los analíticos es también la llamada hacia una concienciación del filósofo en cuanto a tal. El filósofo no pertenece a ninguna «comunidad de ideas», excepto a la formada por la propia tradición filosófica. Tradición que sólo acierto a definir por un presupuesto común: la *fe* en la posibilidad de un cierto sentido, aunque parcial, de la realidad. A la búsqueda de sentido responde el filósofo con una cosmovisión que nunca podrá ser objetiva en la medida en que lo son las teorías científicas (nunca podrá ser ni próxima ni remotamente verificable o falseable). El razonamiento filosófico es un razonamiento *sui generis*, que no tiene parangón en otras disciplinas. Dada la imposibilidad de objetivar su sistema, el filósofo no puede eludir el papel de protagonista del mismo: ha de reivindicar como suyas la cosmovisión que ofrece y las razones que aduce para justificarla. Ello significa que la respuesta que a él se le muestra como la única llena de sentido, no es la única forma de satisfacer el deseo de explicar y fundamentar últimamente la realidad. Confundir la *creencia* en la validez de una determinada explicación con la realidad objetiva de la misma es la tentación que el filósofo debe salvar a toda costa. Contra ella previenen tanto Wittgenstein como Nietzsche: el primero, pidiendo al filósofo que guarde para sí sus pensamientos; el segundo, exigiéndole que desenmascare el «error» que subyace a su «verdad». Sólo existe un criterio para medir la validez de una filosofía: su poder de convicción. Quien se lanza al juego filosófico ha de saber que se embarca en una empresa en la que no hay ganador: simplemente se compite con mayor o menor éxito.

6. *EL «JUEGO» DE LA FILOSOFÍA*

Wittgenstein no supo definir la actividad filosófica, quizá porque se la tomaba demasiado en serio. Pero los derroteros que ha tomado luego la filosofía quedaban ya

apuntados en su obra. Y en ese aspecto Wittgenstein, como acabo de comentar, tiene muchos rasgos nietzscheanos. El filósofo que no interfiere en otros campos es porque considera la filosofía como una alternativa entre otras, ni superior, ni trascendente. No pretende encontrar *la* clave, sino una clave entre muchas; no *el* orden, sino un orden. Mauthner, precursor de Wittgenstein, afirmaba que «la crítica del lenguaje es la tarea encaminada a liberar el pensamiento, a expresar que los hombres nunca podrán ir más allá de una descripción metafórica de las palabras, ya utilicen el lenguaje cotidiano, ya el lenguaje filosófico».[20] El filósofo, al remover los fundamentos de la realidad, crea un mundo de ficción. Lo que distinguirá su lenguaje de otros tipos de discurso —del literario, por ejemplo— es su intención, que, por lo mismo, ha de quedar bien clara. «[El filósofo honesto] —apuntaba Paul Ricoeur[21]— ha de hacer explícitos sus presupuestos, establecerlos como creencias, apostar a las creencias y tratar de saldar la apuesta en claridad de comprensión.» La imprecisión y falta de claridad en cuanto a móviles y objetivos es lo que hace aparecer a la especulación filosófica más vacía y más inútil que cualquier otra forma de pensamiento. Wisdom la rechaza en tanto crítica de lo normalmente aceptado, de lo «sano», porque no consigue ver la función de tal crítica. Pero también cabe entender el ejercicio de la filosofía como el deseo de *liberación* de cualquier presupuesto, en la conciencia de que todos son igualmente vanos y frágiles, incluidos los del «sentido común». Hay que preservar —dice Waismann— «el derecho del hombre a hablar sin sentido»,[22] el derecho a aventurar ideas que repugnan a la sensatez, que la evidencia desmiente: «el hombre ha muerto», por ejemplo. Pues el hombre que según la filosofía ha muerto es el «hombre metafísico», y su muerte es también metafísica, es decir, extraordinaria, insostenible por la gramática y las reglas

20. Cf. *La Viena de Wittgenstein,* p. 153.
21. Paul RICOEUR, *Symbolism,* p. 357.
22. F. WAISMANN, «Verifiability», en G. H. R. PARKINSON, *Theory of Meaning,* p. 54.

del juego lingüístico cotidiano. Como el filósofo sólo puede manifestar su radical incredulidad en y por el lenguaje, resulta que su lenguaje es más *ficticio* que ningún otro, porque los conceptos que maneja sólo son significativos en el contexto de su propio pensamiento o en el contexto histórico con el que se relaciona dialécticamente.

Tanto Nietzsche como Wittgenstein proporcionan una serie de ideas muy sugerentes para la crítica positiva del lenguaje filosófico. Se trata de un lenguaje anormal y a la vez carente de un contexto claro y definible, dentro de lo que cabe definir tales contextos.[23] La filosofía analítica condena el lenguaje filosófico por su falta de praxis, porque no va acompañado de una actividad y un comportamiento que permitan situarlo y delimitar sus actos lingüísticos. Es un lenguaje que no se aprende como se aprenden otras jergas; las jergas del político, del economista, del carpintero, parecen tener un uso que la jerga filosófica no tiene. La filosofía —o la metafísica—, como la literatura, es simple expresión de emociones y sentimientos, con la diferencia de que el filósofo no se resigna a ser un simple poeta, pretende decir algo más objetivo y fundamental. Nietzsche, por su parte, rechaza el pensamiento filosófico porque es falso: al ocultar las convicciones últimas que lo mueven «crea un lenguaje desde el cual se destituye todo lenguaje: se destituye desde su propia instauración»,[24] porque desaparece el hablante y, en consecuencia, el habla pierde toda su significación.

En uno y otro caso se rechaza un lenguaje bien porque carece de *pragmática*, bien porque tal pragmática queda oculta, puesto que falta el hablante, falta el auditor concreto, y, así, permanece indeterminado el entorno que per-

23. Pues si es difícil, como he puesto de manifiesto en la *Introducción*, definir el lenguaje corriente, igualmente lo es definir sus desvíos (cf. al propósito, el artículo de Fernando LÁZARO CARRETER, «Consideraciones sobre la lengua literaria», en AA. VV., *Doce ensayos sobre el lenguaje*, Madrid, 1974, pp. 35-48). Con todo, ciertos desvíos, como el del lenguaje religioso, son más delimitables que el lenguaje filosófico.

24. Cf. E. TRÍAS, *art. cit.*, p. 22.

mite identificar los actos lingüísticos y las intenciones del hablante. Es cierto que ahí está el filósofo, pero éste es un ser que se esconde tras un lenguaje impersonal: no habla de sí mismo, sino de *el* hombre, no describe su mundo, sino *el* mundo, no prescribe unas normas de conducta para alcanzar unos fines específicos, sino que produce imperativos categóricos, definiciones generales del Bien, etc., etc. Permanece siempre velado el desde dónde y el para qué de sus reflexiones. La crítica filosófica ha de consistir, entonces, en el descubrimiento de esa pragmática insuficientemente revelada. Lo que el filósofo calla, o dice encubiertamente, sus intenciones, sus presupuestos, sus convicciones, serán la luz que ilumine su sistema conceptual. No hay acto lingüístico si no es debidamente comprendido, pues *Quand on parle c'est pour se faire comprendre,* dice Paul Claudel. Una de las condiciones básicas puestas por Austin para la realización «feliz» del acto lingüístico es que sea aprehendido como tal.[25] Conviene, pues,

25. Otros autores comparten la misma opinión. Así, Paul HENLE, «Meaning and Verifiability», en P. A. SCHILPP, ed., *The Philosophy of Rudolf Carnap,* p. 174, afirma que «un enunciado es significativo o tiene sentido —una vez más los términos son superficialmente sinónimos— si es comprendido, si se hace inteligible a alguien». El reciente descubrimiento de la retórica filosófica (frente al razonamiento riguroso *more geometrico*), debido en gran parte a la obra de Chaïm Perelman, rechaza el culto a la experiencia y la fórmula impersonal, en favor de una «técnica de la argumentación» que tenga en cuenta el «auditor», «interlocutor» y «lector» concretos, si bien el auditor característico del discurso filosófico es el «auditor universal»: «¿Cuál será, pues, la garantía de nuestros razonamientos? El discernimiento de los auditores a los que va dirigida la argumentación. Entonces se ve el interés que ofrece, para el valor de los argumentos, la preocupación por dirigirlos a un auditorio universal. Es ese el auditorio supuesto por los razonamientos filosóficos más elevados. Hemos visto que tal auditorio no es más que una ficción del autor, quien le presta sus propios caracteres. Pese a todo, dirigirse a tal auditorio constituye para un espíritu honrado el esfuerzo máximo de argumentación que se le puede exigir» (Ch. PERELMAN, *Rhétorique et philosophie,* P.U.F., 1952, pp. 38-39; y para una visión de conjunto, cf. Vasile FLORESCU, *La retorica nel suo sviluppo storico,* Bolonia, Il Mulino, 1971, cap. 10). Emilio Lledó expresa una opinión similar en sus estudios de semántica

que el oscuro lenguaje de los filósofos quede esclarecido poniendo al descubierto su pragmática. Pragmática que ha de venir dada tanto por la individualidad del filósofo (como quiere Nietzsche), como por *la historia de la filosofía,* que es, en realidad, el único contexto del lenguaje filosófico. La filosofía es la historia de unas preguntas que parecen no tener una sola respuesta. La función e intención de tales preguntas evoluciona históricamente: desde la búsqueda de un saber original y primario hasta el afán destructor que hoy predomina, la producción filosófica se ha propuesto siempre cambiar el modo de pensar y de ser de la humanidad. Y hoy se es especialmente consciente de que ese cambio nunca es definitivo, de que los presupuestos o creencias en que se funda son frágiles. Los sofistas, lo vieron ya perfectamente. «El hombre es la medida de todas las cosas» establece una «concepción sociológica del conocimiento y de su valor»: [26] además del conocimiento individual, existe un conocimiento social, *moral,* establecido de una u otra forma y justificado por el acuerdo común. Al filósofo le corresponde desvelar ese acuerdo y mostrar sus coordenadas.

Precisamente porque el lenguaje filosófico se quiere libre de presupuestos, libre incluso de los universales lingüísticos, han de manifestarse en él con claridad esos otros presupuestos particulares que inevitablemente condicionan a todo pensamiento. Los distintos sistemas filo-

---

filosófica: «las ideas, como tales, no tienen historia, si consideramos al pensamiento como un ámbito teórico, como una simple formalización. La historia llega a las ideas a través de la presión que la praxis ejerce sobre ellas, y por praxis hay que entender, en nuestro caso, la presencia de las intenciones de un *quien,* presencia en la que se condensa la cultura, el nivel social, los intereses de una personalidad o de un grupo, en el que el lenguaje presta la imprescindible y determinante estructura intersubjetiva» (*Filosofía y lenguaje,* Barcelona, Ariel, 2a. ed. ampliada, 1974, p. 111).

26. Cf. E. DUPRÉEL, *Les Sophistes,* Neuchâtel, 1948. Sería interesante comparar el pensamiento sofista y el pensamiento de Wittgenstein, pues, sin duda, hay entre ellos puntos de contacto muy considerables.

sóficos del mundo occidental comparten una misma voluntad de empezar a pensar de nuevo, pero se distinguen porque su propio pensamiento viene impulsado por unas estructuras y unos propósitos personales, sociales, culturales, religiosos, políticos muy diversos. El lenguaje filosófico, pese a carecer de unas reglas y de una «gramática» estables, pese a querer prescindir de ellas, no es un lenguaje privado, pues se inserta en una tradición, en un contexto que lo hace comprensible. Tradición que el filósofo mantiene en cuanto al carácter de los problemas y preguntas, pero rechaza —por la misma inercia de crítica radical que le obliga a prescindir de todo— en cuanto a soluciones y respuestas. Y en esa aceptación y al mismo tiempo rechazo de un contexto cumple descubrir qué quiere decir el filósofo cuando dice eso que, según los cánones del uso lingüístico corriente, es un absurdo. Sólo así, su lenguaje se hará inteligible y funcionará como lenguaje.

No hay que condenar, pues, al filósofo por insensato, porque se sitúa fuera del sentir común, pero sí se le debe acusar de vaciedad, si no llega a comunicar el significado de su insensatez o, más aun, si pretende que ésta pase por la sensatez misma. En tal caso, no juega a su propio juego, sino que se arroga propiedades que no tiene, se inmiscuye en un dominio que ya está perfectamente cubierto y atendido por otras disciplinas. Si la filosofía se interfiere en el uso común del lenguaje, no ha de ser, en consecuencia, para mostrar el sentido oculto de tal uso común, sino para poner de manifiesto, bien la ausencia de un sentido absoluto, bien la existencia de un cierto sentido capaz de fundamentar una ética, una teoría sociológica o política, una determinada definición del hombre. «Si es cierto —afirma Clément Rosset— que la filosofía es en primer lugar medicina, un medio entre otros para curarse de la angustia, es igualmente cierto que esta tarea catártica puede concebirse según dos grandes órdenes de intenciones: tranquilizar dando nuevamente el sentido o tranquilizar privando totalmente de él.» [27] La

27. Clément Rosset, *La Anti-Naturaleza*, Madrid, Taurus, 1975,

segunda alternativa es la que prevalece hoy, y es la más acorde con la mística de Wittgenstein: no decir nada definitivo porque no hay definiciones últimas.

No existe razón alguna para desdeñar la metafísica siempre que se practique como una «forma de vida» peculiar, caracterizada por el impulso de subvertir lo instituido de «incordiar», sencillamente, diría Fernando Savater. Una de las formas de subversión es dudar de la validez del lenguaje, de todo lenguaje (no sólo del común). Si es cierto que Wittgenstein previene con repetida insistencia del peligro de traspasar «las barreras del lenguaje», no lo es menos que también afirma que «el lenguaje no es una cárcel».[28] Ambigüedad no del todo resuelta en el pensamiento wittgensteiniano, que no llega a liberarse de la prevención antimetafísica. Si somos consecuentes con la tesis de Whorff de que el sistema lingüístico condiciona y limita el pensamiento de un pueblo, habrá que asumir también que los planteamientos de la filosofía son simples enredos lingüísticos. Ciertos lenguajes se prestarán a la metafísica y otros serán impermeables a tal tipo de elucubración. Dejarse atrapar en esos lazos sería, en efecto, querer atravesar las barreras del lenguaje. Si, en cambio, tenemos en cuenta, con Edward Sapir, que «todos los lenguajes son capaces de realizar la función simbólica y expresiva propia del lenguaje, bien sea potencial o realmente» (tesis de la que es una reformulación el principio de expresabilidad comentado en el capítulo I), los términos se invierten: la gramática no constituye el límite de la cultura, sino que es ésta la que limita al lenguaje. No se trata, sin embargo, de aceptar una de ambas alternativas, sino de ver su complementariedad. Cada época ha de producir su propio arsenal de

---

p. 76. La obra de Rosset constituye un análisis del concepto de naturaleza (concepto muy arraigado en el lenguaje común) para destruirla y destruir con ella una cierta concepción del hombre. Veo tal análisis como una de las formas más interesantes y positivas de hacer filosofía tras la crítica de Nietzsche, y también de Wittgenstein, a la especulación tradicional.

28. F. WAISMANN, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, p. 104.

cuestiones metafísicas, las cuales a su vez encuentran terreno abonado en el lenguaje que las formula. No cabe, pues, achacar las diferencias entre la filosofía europea y la china, por ejemplo, a las peculiaridades lingüísticas de ambas culturas, sino que los distintos derroteros tomados por la civilización europea o china dan cuenta también de la disparidad. Pero ese es tema ya suficientemente trillado por antropólogos y lingüistas, cuyo recuerdo aquí sólo se justifica si sirve para destacar la idiosincrasia del lenguaje filosófico, y la actitud analítica frente a él. No se comprende que un pensador como Wittgenstein, que concibe el lenguaje como un juego o una diversidad de juegos, no acabe de admitir el juego filosófico. Bastaría decir que mientras haya ciertas «regularidades» que hagan posible la comprensión de la intención filosófica, el lenguaje del filósofo es un lenguaje tan válido como cualquier otro. Y esas «regularidades» las proporciona el contexto histórico de la filosofía. El propio Wittgenstein admite que las reglas del juego están en orden siempre que permitan jugar. Y es un hecho que se juega a filosofar. Como concluía en el capítulo III, Wittgenstein da la impresión de que a veces quiso tomarse demasiado en serio la filosofía (o la ética, o la religión) y pensó que hablar de ella era profanarla, que respondía a unos intereses y anhelos demasiado «privados» para poderse formular en el lenguaje. Creo, por el contrario, que la concepción de la filosofía como «juego» con sus reglas y su «gramática» propia es la única manera de salvar el ejercicio filosófico. Pero Wittgenstein no se apeó jamás de la idea de que la filosofía es la tendencia a salir del mundo para hablar de él: tendencia —añadía— «perfecta y absolutamente inútil».[29]

29. L. WITTGENSTEIN, *Lecture on Ethics*, p. 12.

7. *EL ANÁLISIS FILOSÓFICO*

Dos direcciones se han confundido en la actividad del análisis lingüístico: *a*) el análisis filosófico del lenguaje; *b*) el análisis del lenguaje filosófico. El primero ha sido llevado a cabo más conscientemente, bien como *a*) «explicación» de los conceptos usados por la ciencia u otras disciplinas, bien como *b*) «descripción» del uso lingüístico corriente. La última vertiente, el análisis del lenguaje común, ha venido a convertirse en análisis del lenguaje filosófico, puesto que se ha querido encontrar en el uso ordinario de una serie de conceptos la justificación o refutación de las hipótesis filosóficas. En dicho análisis, tal como ha sido practicado hoy, creo apreciar dos errores fundamentales:

a) Paradójicamente, no se tiene en cuenta una de las aportaciones más valiosas de la revolución analítica: *la diferencia de pragmática* entre el lenguaje filosófico y el lenguaje corriente. Es característico del lenguaje filosófico realizar «errores categoriales» del tipo cartesiano —según la atribución de Ryle (incluir a «mente» y «materia» bajo una misma categoría)—, para expresar algo que está fuera de lo cotidiano, de lo normal. Pero tales «errores» no pretenden modificar en absoluto el uso corriente del lenguaje.[30] Si Descartes atribuye a lo «mental» una entidad que no tiene, no por ello hay que concluir que Descartes confunde el uso filosófico de «mente» con el uso que pueda hacer del vocablo a otros propósitos. El filósofo realiza a sabiendas errores lógicos, «gramaticales» o «categoriales», porque sólo así puede dar la visión de las cosas que el lenguaje corriente es incapaz de expresar.

30. Toda la crítica del positivismo lógico a la metafísica deriva de esa confusión o incapacidad de distinguir entre dos «lógicas» irreconciliables. Cf., como muestra más evidente, R. CARNAP, «La superación de la metafísica», en A. J. AYER, ed., *El positivismo lógico*, Méjico, FCE, 1965, pp. 66-87. En cuanto a RYLE, cf. *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Penguin, 1963, especialmente cap. 1.

El éxito, la aceptación de un determinado pensamiento filosófico, son la prueba de que sí tiene sentido, de que dice algo interesante. Si antes, situándome en una perspectiva analítica, me refería a la falta de pragmática del lenguaje filosófico, reconozco que quizá sería más exacto reprochar a los analíticos el no haber sabido encontrar esa pragmática, haber aislado a la metafísica de su historia.

Si la filosofía analítica ha de tener por objeto el lenguaje filosófico —como sin duda lo ha tenido hasta ahora, pues entre filósofos anda el juego—, no ha de ser para rechazarlo por «metafísico», especulativo, sino para desentrañar su «intención» en tanto producto de una época, de una historia, de una sociedad, de una cultura. En tal sentido, la labor «genealógica» de un Nietzsche aparece infinitamente más positiva que la de Ryle o cualquier otro analítico. Nietzsche «desenmascara» (con razón o sin ella) los presupuestos del significado «moral» de «bueno» y «malo», para poner de manifiesto su fragilidad y autocontradicción; en su desenmascaramiento no hay sólo la constatación de un cambio de sentido, sino la denuncia de toda una concepción de la moral, denuncia realizada a partir del análisis del lenguaje. Críticas como la de Ryle, en cambio, no tienen otro propósito que el de mostrar que hacer filosofía no es ir de compras al mercado. La intención de Nietzsche va más allá del simple análisis de unos términos: va precisamente a desvelar las creencias que se esconden tras unos significados concretos. Y éste es un aspecto del análisis mucho más interesante y enteramente viable dentro del marco analítico. Decía en el capítulo primero que la intención del hablante se pone de manifiesto al ajustarse a unas convenciones o reglas del habla. El lenguaje filosófico, *anticonvencional*, no se somete a más «regularidad» que la constituida por la insistencia en el planteamiento de unos mismos problemas y el manejo de unos mismos conceptos. Problemas y conceptos que nunca podrán expresarse con claridad ni tendrán una definición precisa y exacta («sólo es definible lo que no tiene historia», recuerda Nietzsche):

su significado se desvela a la luz de las diversas formulaciones que de ellos ofrece la historia de la filosofía.

b) El segundo error deriva de las últimas consideraciones apuntadas. El análisis lingüístico ha recorrido la mitad del camino de la crítica iniciada. Pues si se ha denunciado a la metafísica como una forma de «alienación lingüística», un «lenguaje en vacaciones», ¿por qué no se llega hasta el final y se buscan las raíces de tal alienación? [31] Por mi parte, considero que proseguir la crítica en tal sentido constituye la forma más positiva y válida de la actividad filosófica. Analizar los lenguajes de las llamadas «ciencias humanas», de aquellos ámbitos que se prestan mejor a la especulación: la ética, la religión, la política, la sociología, la filosofía, en suma. Y el objetivo del análisis ha de ser el «razonamiento», el descubrimiento de las «razones» últimas que han motivado dichas formas lingüísticas, razones que han de dar la clave de su «gramática profunda» y al propio tiempo han de ser el escenario que permita valorarlas críticamente. Cierto es que también el analítico parte de un mundo y de una ideología propios que han de condicionar necesariamente sus juicios. Por ello, si quiere llevar a cabo honradamente el análisis, ha de esforzarse por asumir los presupuestos y convicciones del lenguaje objeto, sumergirse en su pragmática, pues esa es la única forma de llegar a comprenderlo.[32]

Finalmente, ¿es posible establecer unos criterios, unas

31. Se echa en falta en la crítica wittgensteiniana la apelación a la dimensión social del lenguaje. Rossi Landi ve en ello una de las divergencias mayores entre Wittgenstein y Marx, pese a que ambos pensadores tienen puntos de contacto muy interesantes (cf. F. ROSSI-LANDI, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, pp. 105-126).

32. Ya que la argumentación sólo es posible si existe una verdadera «comunidad de mentes», para referirme de nuevo a los atractivos estudios de Perelman (*La nouvelle rhétorique*, Bruselas, 1958). También Gadamer ha visto la necesidad de ponerse en la situación histórica del otro para aceptarle y comprenderle (cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960, pp. 261 ss.).

medidas, que permitan valorar con la máxima objetividad posible cualquiera de esos discursos? Creo que la clasificación austiniana de los actos lingüísticos puede todavía brindarnos alguna ayuda. La categoría de acto ilocucionario tiene escasa aplicación en el lenguaje filosófico. *Lo que* hace el filósofo es, simplemente, *filosofar*: argumentar, exponer, describir, con la «intención» de producir un determinado efecto: modificar el modo de pensar o de actuar de la humanidad. Más importancia tiene, pues, la «fuerza perlocucionaria», las consecuencias o respuestas suscitadas por un determinado pensamiento. El filósofo trata de persuadir, de convencer de que su explicación, su sistema, es el más valioso en el momento. El filósofo quiere imponer su pensamiento; en palabras de Wittgenstein: «cambiar el modo de pensar». De que realmente su discurso posea «fuerza perlocucionaria», es decir, consiga lo que se propone, se deducirá si tiene o no sentido. Esa finalidad persuasoria otorga al discurso filosófico un carácter comunicativo especial, que han de conocer tanto el propio filósofo como su crítico, si quieren ser efectivos.[33] Ambos han de asumir que el lenguaje filosófico es inagotable, que no afirma, sino *sugiere* (tal vez sea esa

33. El padre Gómez Caffarena ha sabido aunar perfectamente el carácter «fundamental» de la filosofía, por una parte, y esa subjetividad que no puede evitar. Escribe así: «la dificultad [de la metafísica] es la dificultad de hablar en términos objetivos del sujeto propiamente inobjetivable... Esto equivale a decir que la comunicación a ese nivel no puede tener las características de la comunicación empírica, científica o no. No es "objetiva" en ese sentido estricto. El lenguaje será simplemente *sugeridor*: desde una experiencia existencial —personal, pero que se siente llamada a la comunicación—, el locuente brinda en sus proposiciones cosmovisionales, "metafísicas" si son suficientemente autocríticas, la posibilidad de una "apropiación" y reconstrucción por una experiencia análoga. Así surge una confrontación intersubjetiva que puede engendrar una objetividad *sui generis* y una falsabilidad no unívoca —no puramente teórica ni empírica, sino práctico-vital. Creo que real. Pero que se destruiría en el momento en que cediera a veleidades pseudocientíficas o se avergonzara de los rasgos peculiares de su índole cosmovisual» (José

la función ilocucionaria del lenguaje filosófico) y, por tanto, está siempre abierto a otras interpretaciones, a otros usos, frutos de una misma ilusión.

GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre*, «Pensamiento», vol. 29 [1973], pp. 331-346).

Bibliografía *

AGUIRRE, J., *Sermones en España,* Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.

ALSTON, W. P., *Philosophy of Language,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1964.

ALVAREZ BOLADO, A., *El debate ecuménico en torno a «Honest to God»,* «Selecciones de Libros», 7 (enero, 1967), pp. 11-124.

ANSCOMBE, E., *An Introduction to Wittgenstein's «Tractatus»,* Londres, Hutchinson, 1967.

ANTISERI, D., *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica.* Roma, Edizione Abete, 1967.

—, *La filosofia del linguaggio,* Brescia, Morcelliana, 1973.

ARNAULD, A. y NICOLE, P., *La Logique ou l'Art de Penser,* ed. P. Claire y F. Girbal, París, 1965.

AUSTIN, J. L., *Philosophical Papers,* Oxford, The Clarendon Press, 1961.

—, *How To Do Things With Words,* Oxford University Press, 1962.

AUSTIN, J. L., «Constatives and Performatives», en OLSHEWSKY, Th. M., ed., *Problems in the philosophy of language,* Nueva York, Holt. Reinhart, 1969, pp. 242-250.

AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica,* Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965.

—, *El concepto de persona,* Barcelona, Seix y Barral, 1969.

—, *The Central Questions of Philosophy,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973.

—, ed., *El positivismo lógico,* Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1965.

— *et. al., La revolución en filosofía,* Madrid, Revista de Occidente, 1958.

BACH, E. y HARMS, R. E., ed., *Universals in Linguistic Theory,* Nueva York-Chicago, Holt, Reinhart, 1968.

* Junto a los principales títulos citados en nota, he recogido aquí otros no mencionados explícitamente, pero sí aludidos a algún propósito o con los cuales estoy en una deuda que no se me brindaba oportunidad de reflejar de otra manera.

BELOHRADSKY, V., *Interpretazioni italiani di Wittgenstein*, Milán, Marzorati, 1971.
BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966.
—, *Problèmes de linguistique générale*, II, París, Gallimard, 1974.
BERLIN, I., ed., *Essays on J. L. Austin*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
BLACK, M., *Language and Philosophy*, Ithaca, N.Y., 1949.
BLASCO, J. Ll., *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1973.
BLOOMFIELD, L., *Language*, Londres, Allen & Unwin, 1935.
R. BOURNEUF - R. OUELLET, *La novela*, trad. y complementos de E. Sullá, Barcelona, Ariel, 1975.
BOUVERESSE, J., *La parole malhereuse*, París, Minuit, 1971.
—, *Wittgenstein: La rime et la raison*, París, Minuit, 1973.
BRAITHWAITE, R. B., «An Empiricist View of the nature of religious belief», en SANTONI, R. E., ed., *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Bloomington-Londres, Indiana University Press, 1968.
BUNGE, M., ed., *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960.
CAMPS, V., *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Nova Terra, 1969.
CARDONA, D. y BERASARTE, R. F., *Lingüística de la publicidad*, Palma de Mallorca, 1972.
CARNAP, Rudolf, *Meaning and Necessity*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1956.
—, «Intellectual Autobiography», en SCHILPP, P. A., ed., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois, 1963.
CASEY, John, *The Language of Criticism*, Londres, Methuen, 1966.
CATON, Ch. E., ed., *Philosophy and Ordinary Language*, Urbana, University of Illinois Press, 1963.
CAVELL, S., *Must We Mean What We Say?*, Nueva York, Scribner's, 1969.
CHABROL, C. y MARIN, L., *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Madrid, Narcea, 1971.
CHAPPELL, V. C., ed., *El lenguaje común*, Madrid, Tecnos, 1971.
CHOMSKY, N., *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1970.

—, *Language and Mind* (ed. aumentada.) Nueva York, Harcourt, 1972.
—, *Conocimiento y libertad*, Barcelona, Ariel, 1973.
—, *Estructuras sintácticas*, Introducción de C. P. Otero, Buenos Aires - Madrid - Méjico, Siglo XXI, 1974.
—, *Reflections on Language*, Nueva York, Pantheon Books, 1975.
—, TOULMIN, S., WATKINS, J. y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza Universidad, 1970.
—, LAKOFF, G., MCCAWLEY, J. D. y ROSS, J. R., *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria*. Compilación de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza Universidad, 1974.
COHEN, L. J., *The Diversity of Meaning*, Londres, Methuen, 1963.
COSERIU, E., *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Madrid, Gredos, 1962.
DIJK, Teun A. van, *Some Aspects of Text Grammars*, La Haya,
—, Teun A. van, ed., *Pragmatics of Language and Literature*, North Holland Publishing Co., Amsterdam - Oxford, 1976. Mouton, 1972.
DRESSLER, W., *Einführung in die Textlinguistik*, Niemeyer, Tubinga, 1973.
ECO, U., *Le forme del contenuto*, Milán, Bompiani, 1971.
—, *Segno*, Milán, Enciclopedia filosofica ISEDI, 1973.
EDEL, A., *El método en la teoría ética*, Madrid, Taurus, 1968.
—, *Sience and the Structure of Ethics*, The University of Chicago Press, 1969.
ENGELMANN, P., *Letters from Wittgenstein with a Memoir*, Oxford, Blackwell, 1967.
EVANS, D., *The Logic of Self-Involvement*, Londres, SCM Press, 1963.
FANN, K. T., *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1969.
—, ed., *Symposium on J. L. Austin*, Nueva York, Routledge, 1969.
FAYE, J. P., *Théorie du récit. Introduction aux «langages totalitaires»*, París, Hermann, 1972.
FERRATER MORA, J., *Indagaciones sobre el lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
—, *Las palabras y los hombres*, Barcelona, Península, 1972.
—, *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

FERRÉ, F., *Language, Logic and God*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1962.
FEYERABEND, Paul K., *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Ariel, 1974.
FILLMORE, Ch. J., «Verbs of Judging: An Exercise in Semantic Description», en FILLMORE, J. y LANGENDOEN, D. T., eds., *Studies in Luinguistic Semantics*, Nueva York, 1971, pp. 273-289.
FLEW, A. y MCINTYRE, A., eds., *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1955.
FLEW, A., ed., *Essays in Conceptual Analysis*, Londres, Macmillan, 1956.
—, *God and Philosophy*, Londres, Hutchinson, 1966.
FODOR, J. A. y KATZ, J. J., eds., *The Structure of Language. Readings in the philosophy of language*, New Jersey, Prentice Hall, 1964.
FOOT, Ph., ed., *Theories of Ethics*, Oxford University Press, 1968.
FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
FREGE, G., *Estudios sobre semántica*, Barcelona, Ariel, 1971.
—, *Compound Thoughts*, en «Mind», 72 (1963), pp. 1-17.
FURBERG, M., *Saying and Meaning. A Main Theme in J. L. Austin's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1971.
GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960.
GARCÍA CALVO, A., *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
GARGANI, A., *Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein*, Florencia, Felice Le Monnier, 1966.
—, *Linguaggio è società in G. E. Moore e nell' ultimo Wittgenstein*, en «Giornale critico della filosofia italiana», 1965, pp. 98-118.
GILKEY, L., *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianápolis-Nueva York, Bobbs Merrill, 1969.
GRAY, B., *The Phenomenon of Literature*, La Haya, Mouton, 1975.
GREENBERG, J. H., ed., *Universals of Language*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1966.
GRICE, H. P., «The Causal Theory of Perception», en SWARTZ, R., ed., *Perceiving, Sensing, and Knowing*, Nueva York, Doubleday, 1965.
—, «Meaning», en ROSENBERG, J. F. y TRAVIS, ch., eds., *Readings in the Philosophy of Language*, New Jersey, Prentice-Hall, 1971, pp. 436-444.

—, «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning», en SEARLE, J. R., ed., *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1971, pp. 54-70.
—, *Logic and Conversation* (en prensa).
GUMB, R. D., *Rule-Governed Linguistic Behaviour*, La Haya-París, 1972.
GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. A., *Estructura de lenguaje y conocimiento*, Fragua, Madrid, 1975.
HACKER, P. M. S., *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
HALL, R. A., *Introductory Linguistics*, Nueva York, Chilton, 1964.
HARDWICK, Ch., *Language Learning in Wittgenstein's Later Philosophy*, La Haya-París, Mouton, 1973.
HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1964.
—, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1965.
—, *Practical Inferences*, Londres, Macmillan, 1971.
—, *Essays on the Moral Concepts*, Londres, Macmillan, 1972.
HARRISON, B., *Meaning and Structure. An Essay in the philosophy of language*, Nueva York, Harper & Row, 1972.
HARTNACK, J., *Wittgenstein and Modern Philosophy*, Nueva York, Doubleday, 1965.
—, *Language and Philosophy*, París-La Haya, Mouton, 1972.
HEIDEGGER, M., *Qu'est-ce que la métaphysique?*, París, 1951.
HIERRO, J. P., *Problemas del análisis del lenguaje moral*, Madrid, Tecnos, 1970.
—, *La teoría de las ideas innatas y el concepto de a priori: consecuencias filosóficas de la psicolingüística actual* (en prensa).
HIGH, D. M., *Language, Persons, and Belief. Studies in Wittgenstein's «Philosophical Investigations» and Religious Uses of Language*, Oxford University Press, 1967.
HOCKETT, Ch. F,. *The State of the Art*, La Haya - París, Mouton, 1968.
HOOK, S., ed., *Language and Philosophy*, New York University Press, 1969.
HUDSON, D., *Ludwig Wittgenstein*, Londres, Lutterworth Press, 1968.
—, *Wittgenstein's Influence on the Philosophy of Religion*, Londres, Macmillan, 1971.

JAKOBSON, R., *Main Trends in the Science of Language*, Londres, Allen & Unwin, 1973.
JAMES, W., *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, Londres, Longmans, 1907.
—, *Varieties of Religious Experience*, Londres-Glasgow, The Fontana Library, 1971.
JONES, O. R., ed., *The Private Language Argument*, Londres-Basingstoke, Macmillan, 1971.
JANIK, A. y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.
KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlín, Georg Reimer, 1911.
KATZ, J. J., *The Philosophy of Language*, Nueva York-Londres, Harper & Row, 1966.
—, *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*, Londres, Allen & Unwin, 1971.
—, *Semantic Theory*, Nueva York, Harper & Row, 1972.
KEMPSON, R. M., *Presuppositions and the delimitation of semantics*, Cambridge University Press, 1974.
KENNY, A., *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
KEYNES, J., *Two Memoirs*, Londres, 1949.
KLEME, E. D., ed., *Essays on Wittgenstein*, Illinois University Press, 1971.
LADRIÈRE, J., *L'articulation du sens*, París, Desclée de Brouwer, 1970.
LAIRD, J., *An Enquiry into Moral Notions*, Londres, Allen & Unwin, 1935.
LAKATOS, I., y MUSGRAVE, A., eds., *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Introd. de J. MUGUERZA («La teoría de las revoluciones científicas»), Barcelona, Grijalbo, 1975.
LAKOFF, G., «Presupposition and relative well for medness», en STEINBERG, D. D. y JAKOBOVITS, L. A., eds., *Semantics*, Cambridge University Press, 1971, pp. 329-340.
—, *Language in context*, en «Language», 48, núm. 4 (1972), pp. 907-927.
—, «Pragmatics in natural logic», en KEENAN, E., ed., *Proceedings of the Formal Semantics Colloquium*, Nueva York-Londres, Cambridge Univessity Press, 1974.
LAKOFF, R., «The Pragmatics of Modality», en *Papers of the Regional Meeting*, Chicago Linguistic Society, 1972, pp. 229-246.
LANDESMAN, Ch., *Philosophy of Language, Discourse and Its Presuppositions*, Yale, University Press, 1972.

LÁZARO CARRETER, F., «Consideraciones sobre la lengua literaria», en AA. VV., *Doce ensayos sobre el lenguaje*, Madrid, 1974.

LEIBER, Justin, *Chomsky. A Philosophical Overview*, Nueva York, St. Martin's Press, 1975.

LEMMON, E. J., *On Sentences Verifiable by Their Use*, en «Analysis», 22 (1962), pp. 86-89.

LENNEBERG, E. H., *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

—, «Language and Cognition», en STEINBERG, D. D. y JAKOBOVITS, L. A., eds., *Semantics*, Cambridge University Press, 1974, pp. 536-557.

LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, París, 1958.

LÓPEZ EIRE, A., *Semántica, estilística y la estoa*, en «Estudios clásicos», 64 (1971), pp. 297-317.

LYONS, J., *Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press, 1969.

—, ed., *New Horizons in Linguistics*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1970.

LLEDÓ, E., *Filosofía y lenguaje*, Barcelona, Ariel, 2a. ed. ampliada, 1974.

MAGEE, B., *Modern British Philosophy. Dialogues with British Philosophers*, Londres, Secker & Warburg, 1971.

MCINTYRE, J., *Metaphysical Beliefs*, Londres, SCM Press, 1957.

—, *A Short History of Ethics*, Londres, Routledge, 1971.

MACQARRIE, J., *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, Londres, SCM Press, 1967.

MAIR, Lucy, *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, Oxford University Press, 1967.

MANANZAN, sister M. John, O. S. B., *The «Language-Game» of Confessing One's Belief. A Wittgensteinian-Austinian Approach to the Linguistic Analysis of Creedal Statements*, Tubinga, Niemeyer, 1974.

MAURO, T. de, *Introduzione a la semantica*, Bari, Laterza, 1971.

MAUTHNER, F., *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3, vols., Stuttgart, J. G. Cotta, 1901-1903.

MOHRMANN, Ch., *Liturgical Latin. Its Origins and Character*, Washington, The Catholic University of America Press, 1957.

MONTEFIORE, A., *Modern Introduction to Moral Philosophy*, Nueva York, Routledge, 1958.
MORICK, H., ed., *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*, Nueva York, McGraw Hill, 1967.
MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1968 (1a. edición, 1903).
MOORE, G. E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Introducción de Javier Muguerza, Madrid, Taurus, 1972.
MORRIS, Ch., *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Losada, 1962.
—, *Signification and Significance*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1964.
MUGUERZA, J., ed., *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
—, *El problema de Dios en la filosofía analítica*, en «Revista de Filosofía», 96-99 (1966), pp. 291-366.
—, *Ética, Lógica y Metafísica*, en «Aporía», 9 (1967), pp. 5-28.
—, «"Es" y "Debe". En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 141-175.
—, «Teología filosófica y lenguage religioso», en *Convicción de fe y crítica racional*, Instituto Fe y Secularidad, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 261-285.
—, *Lógica, historia y racionalidad*, en «Revista de Occidente» (setiembre, 1974), pp. 190-229.
—, Véase I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, eds.
MUNDLE, C. W. K., *A Critique of Linguistic Philosophy*, Oxford Clarendon Press, 1970.
NADAL, J. M., *Semàntica i sintaxi. (Aspectes de la complementació en català)*, en «Els Marges», 3 (1975), pp. 7-38.
NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1932 (vol. IV).
—, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
—, *El libro del filósofo*, Introducción de F. Savater, Madrid, Taurus, 1974.
NOWELL-SMITH, P. H., *Ethics*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1969.
OLSHEWSKY, Th. M., ed., *Problems in the Philosophy of Language*, Nueva York, Holt, Reinhart, 1969.
PARRET, H., ed., *Discussing Language*, La Haya-París, Mouton, 1970.

PARKINSON, G. H. R., ed., *The Theory of Meaning*, Oxford University Press, 1970.
PEARS, D. F., ed., *The Nature of Metaphysics*, Londres, Macmillan, 1960.
PÉNINOU, G., *Intelligence de la publicité. Étude semiotique*, París, Laffont, 1972.
PERELMAN, C., *Rhétorique et Philosophie*, París, 1952.
—, *La nouvelle rhétorique*, Bruselas, 1958.
PEURSEN, C. A. van, *Ludwig Wittgenstein. Introducción a su filosofía*, Buenos Aires-Méjico, Ediciones Carlos Lohlé, 1973.
PIAGET, J., *Le jugement moral chez l'enfant*, París, P. U. F., 1969.
PITCHER, G., *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Hills, N. J., Prentice Hall, 1964.
—, ed., *Wittgenstein. The «Philosophical Investigations»*, Nueva York, Doubleday, 1966.
PONZIO, A., *Produzione linguistica e ideologia sociale*, Bari, De Donato, 1973.
PRETTI, G., *Retorica e logica*, Turín, Einaudi, 1968.
PRINCE, G., *Introduction à l'étude du narrataire*, en «Poétique», núm. 14 (1974), pp. 178-196.
QUINE, W. O., *Word and Object*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1960.
—, *Filosofía de la lógica*, Madrid, Alianza Universidad, 1973.
RAMSEY, F. P., *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, Londres, Routledge, 1931.
RAMSEY, I. T., *On Being Sure on Religion, Londres*, The Athlone Press, 1963.
RHEES, R., *Without Answers. Articles and Letters*, Londres, Routledge, 1969.
ROSENBERG, J. F. y TRAVIS, Ch., eds., *Readings in the Philosophy of Language*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1971.
ROSS, J. R., «On Declarative Sentences», en JACOBS, R. A. y ROSENBAUM, P. S., eds., *Readings in English Transformational Grammar*, Waltham, Mass., Ginn & Co., 1970, páginas 222-277.
—, «Where to do things with words», en P. COLE y J. L. MORGAN, ed., *Syntax and Semantics*, Nueva York, 1975.
ROSSET, C., *La Antinaturaleza*, Madrid, Taurus, 1975.
ROSSI-LANDI, F., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milán, Bompiani, 1968.
—, *Semiotica e ideologia*, Milán, Bompiani, 1972.

ROSIELLO, L., *Linguistica e marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1974.
RUBERT DE VENTÓS, X., *Moral y nueva cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
RUSSELL, B., *Ritratti a memoria*, Milán, 1958.
—, *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.
RYLE, G., *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1963 (1a. edición, 1949).
—, *Dilemmas*, Cambridge Uversity Press, 1954.
SÁNCHEZ DE ZAVALA, V., *Hacia una epistemología del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad, 1972.
—, *Indagaciones praxiológicas*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
—, ed., *Semántica y sintaxis en la lingüística transformatoria*, Madrid, Alianza Universidad, 1974.
SANTONI, R. E., ed., *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Bloomington-Londres, Indiana University Press, 1968.
SAPIR, E., *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1954.
—, «Language», en MANDELBAUM, D. D., ed., *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1958, páginas 15 y siguientes.
SARTRE, J. P., «El existencialismo es un humanismo», en SARTRE, J. P. y HEIDEGGER, M., *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1949, pp. 11-61.
SAUSSURE, F. de, *Cours de linguistique générale*. Edición crítica de T. de Mauro, París, Payot, 1974.
SAVATER, F., «Cincuenta palabras de F. Nietzsche», en Varios, *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.
SAVIGNI, E. von, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.
SBISÀ, M., «Il problema della clasificazione degli atti illocutori», en *Ricerche di filosofia linguistica*, Florencia, Sansoni, 1972, pp. 18-28.
SCHAFF, A., *Introducción a la semántica*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1966.
—, *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barelona, Ariel, 1973.
SCHIFFER, S. R., *Meaning*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
SCHILPP, P. A., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Illinois, 1963.

—, ed., *The Philosophy of G. E. Moore*, Nueva York, 1942.
SEARLE, J., *Speech-Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969.
—, ed., *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, 1971.
—, *Chomsky's Revolution in Linguistics*, en «The New York Review of Books», 29 junio 1972, pp. 16-24.
SELLARS, W. y HOSPERS, J., eds., *Readings in Ethical Theory*, Nueva York, Appleton, 1952.
SLEEPER, R. W., *On Believing*, en «Religious Studies», II, 1 (1966), p. 92.
SMITH, B. H., «Poetry as Fiction», en R. Cohen, ed., *New Directions in Literary History*, Londres, Routledge, 1974.
SPECHT, E. K., *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester University Press, 1969.
STEINBERG, D. D. y JAKOBOVITS, L. A., eds., *Semantics*, Londres, Cambridge University Press, 1974.
STEVENSON, C. L., *Ethics and Language*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1945.
STRAWSON, P. F., *Introduction to Logical Theory*, Londres, Methuen, 1952.
—, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, Methuen, 1959.
—, *Logico-Linguistic Papers*, Nueva York, Methuen, 1971.
—, *Phrase et acte de parole*, en «Langages», 17 (1970), páginas 19-33.
—, *Gramática y filosofía*, en «Teorema», 8 (1973), pp. 23-44.
TARSKI, A., *Logic, Semantics and Metamathematics*, Londres, Oxford University Press, 1956.
TILLICH, P., *Teología sistemática*, Barcelona, Libros del Nopal, 1973.
TOULMIN, S., *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964.
TRÍAS, E., «De nobis ipsis silemus», en VARIOS, *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.
VALVERDE, J. M., *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1955.
VENDLER, Z., *Linguistics in Philosophy*, Ithaca - Nueva York, Cornell University Press, 1968.
VOLOSINOV, V. N., *Marxism and the Philosophy of Language*, Nueva York-Londres, Seminar Press, 1973.
WAISMANN, F., *How I See Philosophy. Collected Essays*, Londres, Macmillan, 1968.

—, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1973.
—, «Verifiability», en PARKINSON, G. H. R., ed., *The Theory of Meaning*, Oxford University Press, 1970, pp. 35-60.
WALLACE, G. y WALKEER, A. D. M., eds., *The Definition of Morality*, Londres, Methuen, 1970.
WARNOCK, M., *Ética contemporánea*, Barcelona, Labor, 1968.
WARNOCK, G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, Londres, Macmillan, 1967.
—, *The Object of Morality*, Londres, Methuen, 1971.
WHORF, B. L., *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass, 1956.
WILLIAMS, B. y MONTEFIORE, A., ed., *British Analytical Philosophy*, Londres, Routledge, 1967.
WINCH, P., *Ethics and Action*, Londres, Routledge, 1972.
—, ed., *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Londres, 1969.
WISDOM, J., *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell, 1953.
WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, [1922]. Trad. de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge, 1961.
—, *A Lecture on Ethics* [1930], en «The Philosophical Review», 74 (1965), pp. 3-12.
—, *Philosophische Bemerkungen* [1930], Oxford, Blackwell, 1964.
—, *Philosophische Grammatik* [1932], Oxford, Blackwell, 1969.
—, *The Blue and Brown Books* [1933-1935], Oxford, Blackwell, 1958.
—, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Remarks on the Foundations of Mathematics* [1937-1944] Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1967.
—, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* [1938], Berkeley, University of California Press, 1967.
—, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* [1945-1949], Oxford, Blackwell, 1958.
—, *Zettel* [1945-1948], Oxford, Blackwell, 1967.
—, *On Certainty/Über Gewissheit* [1950-1951], Oxford, Blackwell, 1969.
ZIFF, P., *Semantic Analysis*, Cornell University Press, 1960.

—, «On P. H. Grice's Account of Meaning», en ROSENBERG, J. F. y TRAVIS, Ch., eds., *Readings in the Philosophy of Language*, New Jersey, Prentice Hall, 1971, pp. 444-450.
ZUURDEG, W., *An Analytical Philosophy of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1958.

Índice de nombres

Aguirre, J., 194-195 n.
Álvarez Bolado, A., 219 n.
Ambrose, A., 235 n.
Anscombe, E., 62 n., 69 n.
Aranguren, J. L., 167.
Aristóteles, 134, 145, 156, 185 n.
Austin, J. L., 23, 24, 31, 32, 55, 57, 86-97, 98, 107-108, 112 n., 122-125, 130, 131, 132, 135 n., 137, 139, 153, 164, 165, 185, 187, 192, 193, 225, 235 n., 237, 245, 253.
Ayer, A. J., 39 n., 116 n., 137 n., 192 n., 231 n., 250 n.

Barth, K., 206 n.
Belohradsky, V., 150 n.
Benveniste, E., 34 n., 97-98, 145 n., 154.
Berlin, I., 86 n., 94 n., 95 n.
Black, M., 62 n.
Blasco, J. Ll., 72 n., 105.
Bloomfield, L., 35, 37-38, 42, 53 n.
Bochenski, I. M., 188 n., 199 n.
Borneuf-Oullet, 61 n.
Bouveresse, J., 31 n., 85 n., 105 n., 125 n., 146 n., 154 n., 233 n.
Braithwaite, R. B., 31 n., 223.
Buren, P. van, 212.

Cardona-Berasarte, 110 n.
Carnap, R., 32 n., 47 n., 79, 232. 250 n.
Casey, J., 60 n.
Cicerón, 209.
Círculo de Viena, 23, 115-116, 178.
Círculo de Praga, 86.
Cohen, L. J., 48, 52, 94 n., 107 n.
Cole-Morgan, 92 n.
Colletti, L., 237 n.
Coseriu, E., 47 n., 74 n.
Cox, H., 213.
Crombie, I. M., 188 n., 199 n., 204.
Chapell, V. C., 59 n., 192 n., 227 n., 231 n.
Chisholm, R. M., 93 n.
Chomsky, N., 24, 25, 34 n., 36 n., 42, 43, 44, 45, 49, 51, 52, 99, 104-108, 109 n., 111 n., 149 n., 150, 154, 184 n.

Demos-Ducase, 192 n.
Descartes, 230, 239, 250.
Dijk, T. A. van, 61 n.
Dressler. W., 61 n.
Drury, M., 234 n.
Dupréel, E., 246 n.
Durkheim, E., 188 n.

Eco, U., 35, 79 n., 121.
Edel, A., 174 n.
Empson, W., 51 n.
Engelmann, P., 186 n., 221 n.
Engels, F., 232 n.
Evans, D., 201 n., 222 n.

Fann, K. T., 86 n., 93 n., 94 n., 96 n., 234 n., 235 n.
Faye, J. P., 133 n.
Ferrater Mora, J., 38 n., 202, 226.
Ferré, F., 192 n.
Feyerabend, P. K., 195 n.
Fillmore, Ch. J., 91-92 n.
Florescu, V., 245 n.
Fodor-Katz, 110 n.
Foucault, M., 155.
Frankena, W. K., 158 n.
Fraser, B., 91 n.
Frege, G., 78 n., 79, 85 n.
Furberg, M., 86 n., 93 n., 94 n., 135 n., 147, 152.

Gadamer, H. G., 252 n.
García Calvo, A., 139.
Gargani, A., 76 n., 149, 150 n., 240 n.
Génesis, 74.
Gilkey, L., 216, 217, 218, 238.
Gómez Caffarena, J., 253 n.

Gracián, B., 39.
Gray, B., 61 n.
Grice, H. P., 81-82, 152 n.
Gumb, R. D., 53 n., 54, 100 n.

Hall. R. A., 53 n.
Halle, M., 37 n.
Hare, R. M., 158-160, 200, 204.
Harman, G., 109 n.
Harman-Davidson, 107 n.
Hartnack, J., 118 n.
Hayakawa, S. L., 235 n.
Hegel, 217.
Heidegger, M., 48, 172 n., 222, 236.
Hempel, C. G., 116 n.
Henle, P., 245 n.
Herder, J. G., 72 n.
Hierro, J. S. P., 45 n., 159 n.
High, D. M., 70, 144 n., 197, 201.
Hjemslev, L., 79.
Hockett, F., 53 n.
Hook, S., 107 n., 109 n.
Humboldt, W., 83 n., 149 n.
Hume, D., 157.
Hunter, J. F. M., 144 n., 150 n.

Jacobs-Rosenbaum, 89 n.
Jakobson, R., 50 n., 51 n., 73 n., 148 n., 154.
James, W., 141, 211 n., 235.
Janick-Toulmin, 31 n., 40 n.

Kant, 82 n., 144, 155, 170, 195.
Katz, J. J., 44, 45, 46, 47 n., 48, 85 n., 106, 109, 130 n., 152-153 n.
Keenan, E., 92 n.
Kempson, R. M., 153 n.
Keynes, J., 56.
Kierkegaard, S., 172, 236.
Klemke, E. D., 30 n., 144 n., 150 n.
Kuhn, Th. S., 241 n.

Ladrière, J., 199.
Laird, J., 161 n.
Lakatos-Musgrave, 241 n.
Lakoff, G., 91-92 n., 124, 138 n., 173 n.
Lakoff, R., 91-92 n., 151 n.
Lázaro Carreter, F., 244 n.
Lemmon, E. J., 93 n.
Lenneberg, E. H., 36 n., 79 n., 95 n., 218.
Leiber, J., 45 n.
Levi-Strauss, Cl., 155-156 n.
Locke, 140.
López Eire, A., 80 n.
Lutero, 211.
Lyons, J., 84.
Lledó, E., 245-246 n.

MacIntyre, A., 167, 188 n., 189 n., 201 n., 206.
Macquarrie, J., 219.
Magee, B., 59 n.
Mair, L., 188 n.
Malcolm, N., 118 n.
Mananzan, S. M. J., 201, 220 n., 223.
Marín, L., 222 n.
Marx, K.. 217, 232 n., 252 n.
Mascall, E. L., 188 n., 204.
Mateos-Schöckel, 189 n.
Mauro, T. de, 50 n., 76 n.
Mauthner, F., 39, 72 n., 243.
Mill, J. S.. 79.
Mohrmann, Ch., 213-214 n.
Moore, G. E., 54 n., 55-58, 69 n., 78 n., 118 n., 129, 149, 150 n., 161. 229.
Morris, Ch., 25, 29, 34, 130-131.
Muguerza, J., 31 n., 54 n., 56 n., 82 n., 168, 176 n., 241 n.
Mundle, C. W. K., 237 n.

Nadal, J., 153 n.
Nietzsche, 26, 132-133, 141, 155, 235 n., 236, 239, 240 n., 242, 244, 246, 248 n., 251.
Nowell Smith, P. H., 147 n.

Ogden-Richards, 79.
Olshewsky, Th. M., 81 n., 130 n.
Otero, C. P., 34 n., 45.

Parkinson, G. H. R., 122 n., 243 n.
Parret, H., 85 n.
Peirce, Ch. S., 35.
Perelman, Ch., 133 n., 245 n., 252 n.
Piaget, J., 106 n., 163, 177 n.
Pitcher, G., 84.
Platón, 77, 230.
Ponzio, A., 154-155 n.
Pretti, G., 140 n.
Prince, G., 61 n.
Protágoras, 140.
Proudhon, P. J., 184 n.

Quine, W. O., 107 n., 121.

Ramsey, F. P., 30 n., 135 n., 147 n.
Ramsey, I. T., 200, 201.
Ricoeur, P., 214 n., 243.
Rosiello. L., 155 n.
Ross, J. R., 89 n., 91-92 n.
Rosset, C., 247, 248 n.
Rossi-Landi, F., 155 n., 232 n., 252 n.
Russell, B., 31 n., 47 n., 54-55, 78 n., 107, 121.
Rubert de Ventós, X., 162 n.
Ryle, G., 55, 59, 71, 226, 230-231, 232 n., 237, 250, 251.

Sacristán. M., 226.
Saltini, V., 237 n.
San Agustín, 70, 209, 229.
San Pablo, 189, 196 n., 198.
San Ignacio de Loyola, 209 n.
Sánchez de Zavala, V., 52 n., 88 n., 107 n., 165 n.
Santoni, R. E., 188 n., 196 n., 199 n., 204, 205 n., 206 n.
Sapir, E., 36 n., 155, 248.
Sartre, J. P., 172.
Saussure, F., 50, 71 n., 79, 97-98.
Savater, F., 239 n., 248.
Sbisà, M., 93 n.
Schaff, A., 51 n.
Schilpp, P. A., 56 n., 245 n.
Schleiermacher, F. E. D., 205.
Schopenhauer, A., 103 n., 147 n.
Searle, J., 52 n.. 67-68, 77 n., 81-82 n., 84-85, 94 n., 95 n., 99, 100 n., 106, 107 n., 108, 124, 125. 132, 173 n.
Sebeok, T. A., 51 n.
Sleeper, R. W., 203.
Smith, B. H., 61 n.
Sócrates, 127, 140.
Specht, E. K., 103 n., 118 n.
Steinberg-Jakobovits, 79 n.. 91 n., 218 n.
Stevenson, Ch., 133, 173.
Strawson, P. F., 32 n., 39 n., 81 n., 96-97, 109 n., 112. 121-122, 129-130, 135 n., 152 n., 184 n., 235.
Swartz, R., 152 n.

Tarski, A., 85 n.
Tillich, P., 188 n., 218, 219 n.
Toulmin, S., 176 n., 180.
Trías, E., 239 n., 244 n.

Valverde, J. M., 83 n.
Vendler, Z., 162 n., 237 n.

Waismann, F., 53 n., 63, 65, 120, 172, 216 n., 243, 248 n.
Wallace-Walker, 158 n., 161 n.
Warnock, G., 162 n.
Weiss, P., 222.
Whiteley, C. H., 161 n.
Whorff. B. L., 155, 248.
Winch, P., 178-179.
Wisdom, J., 205, 229 n.
Wittgenstein, L., *passim*.

Zabeek, F., 30 n.
Ziff, P., 53 n., 81 n., 125 n.. 162 n.
Zuurdeg, W., 189 n.

Índice de conceptos

Acto lingüístico, 67-70, 80-97 y *passim* (cf. locucionario, ilocucionario, perlocucionario).
Actuación lingüística, 29, 42, 43, 105 n., 150 y n (cf. competencia).
Acto de fe, 196-211, 223.
Alienación lingüística, 240 n., 252.
Ambigüedad, 37 n., 51 n., 58, 95 n.
Analogía (en el lenguaje religioso), 188 n., 193.
Análisis filosófico, 133, 183-186, 233, 236, 237 n., 250-253.
Aprendizaje lingüístico, 44, 70, 111 n.
Atomismo lógico, 75-78, 87, 104 n.
Autonomía moral, 164, 169-171.

Bueno-malo, 159-162, 168-169.

Ciencia y filosofía, 58-59, 116, 195, 236-237 n.
Ciencia y lenguaje, 29, 44-46, 227.
Código ético, 167, 169, 177.
Competencia, 45-54, 99, 107, 109, 149 n., 169, 184 (cf. actuación lingüística).
Comunicación, *passim*.
Función comunicativa del lenguaje, 25, 32-36, 51, 107-108, 125, 146.
Comunicación y lenguaje literario, 60-61.
Comunicación y lenguaje filosófico, 253.
Comunicación con uno mismo, 36.
Comportamiento y lenguaje, 31, 37, 38, 40, 44, 49, 50, 71-72, 89 n.. 99, 105 n., 126, 128, 130, 138, 143 149-150 (cf. actuación lingüística).
Comportamiento y lenguaje privado, 83-84 (cf. lenguaje privado).
Comportamiento y lenguaje religioso, 191, 193, 207, 211, 215, 223.
Comportamiento y lenguaje filosófico, 230-233, 244.
Comportamiento moral, 165-180.
Comprensión lingüística, 32, 40, 44. 80, 84, 97, 107, 126, 134, 153, 245 (cf. lenguaje privado, solipsismo, misticismo).
Comunidad lingüística (en el lenguaje religioso), 208-209.
Conductismo, 37-45, 50.
Connotación-denotación, 79.
Conocimiento lingüístico: cf. competencia.
Conocimiento y fe, 195-211, 215, 218.
Convención, 80, 86-97, 102 y n., 104 n., 105.
Convención y lógica, 102-103 n.
Convención y matemática, 102 n., 105, 119, 146 n (cf. reglas).
Corrección lingüística, 50, 51.
Creatividad lingüística, 42-43, 100.
Credo, 196-203.
Creencias, 128-129, 132, 195, 238, 239, 251 (cf. presupuestos).
Creencias religiosas, 194.
Creyente, 190-203, 206, 208-209.

Deber, 159-162, 163, 165, 170, 177.
Deducción, 146-147.
Deducción moral, 157-158, 174, 178.
Definiciones ostensivas, 70.
Descriptivismo, 46, 151, 250.
Diferencias, 48, 78, 233-239.

Emotivismo, 157, 173, 195, 205, 209, 244.
Escepticismo, 229, 230, 231 n.
Estoicos, 80 n.
Estructura profunda, 42, 43, 91 n., 103, 106, 107, 111, 149 n., 150,

Ética, 155-156 (cf. lenguaje ético).
Expresabilidad, principio de la, 85, 95 n., 248.

Falacia descriptiva, 69, 87, 121, 134.
Falacia naturalista, 161.
Falsedad, cf. verdad, disfortuna, mentira.
Filosofía analítica y lingüística, 42-46.
Filosofía analítica y pragmática, 24-25, 30, 32 n., 40.
Filosofía del lenguaje común, 54-60, 62, 232, 240, 250-251.
Filosofía e historia, 246, 250-251.
Filosofía y teología, 238.
Filosofía de la ciencia, 241.
Filosofía y ficción, 243-244.
Forma de vida, 43, 54, 63, 70 n., 71, 107, 126, 141, 143-158, 207.
Forma de vida ética, 155-169, 183.
Forma de vida religiosa, 194.
Forma de vida filosófica, 231, 239. 248-249.
Forma y significado, 38, 46 n., 73.
Forma lógica, 46 n., 47 n., 78, 102.
Formas primitivas del lenguaje, 35, 95-96 n., 235 (cf. lenguajes primitivos).
Fortuna (disfortuna) del acto lingüístico, 123, 137-138, 245-246.
Fuerza ilocucionaria, 88, 89, 92-93 n., 95 n., 125 y n., 153, 157, 196.
Fuerza y significado, 91-94, 98.

Gramática profunda, 41, 43, 53 n., 64, 101-108, 120, 125 y n., 126, 149 n., 178, 190, 195 n., 220 (cf. proposición gramatical).
Gramática profunda y estructura profunda, 103-104.
Gramática profunda y lenguaje filosófico, 228-233, 239, 249, 252.
Gramática y teología, 215-221.
Gramática universal, 105 n.
Gramática generativa, 42-45, 50, 103, 106, 111, 149 n., 154.
Gramaticalidad, 50, 51, 106.

Ilocucionario (acto), 85 n., 88, 96, 98, 99, 109, 124, 125, 131, 137.
Clasificación de los ilocucionarios, 165-166.
Acto ilocucionario y lenguaje ético, 165-166, 170.
Acto ilocucionario y lenguaje religioso, 187 n., 193, 201, 223.
Acto ilocucionario y lenguaje filosófico, 253.

Imperativos, 158-159, 175.
Implicación, 151 (cf. presupuestos).
Inducción, 146-147.
Innatismo, 42-43, 148.
Intención, 34 n., 80-85, 86, 95, 96, 97, 99, 107, 108, 130, 133, 153, 157, 170.
Intención moral, 166, 183.
Intención y lenguaje religioso, 193, 210.
Intención filosófica, 227-228, 233, 243, 245-246 n., 251.
Intersubjetividad, 50 n., 82 y n., 253 n.

Juego de lenguaje, 70-73.
Juegos de lenguaje simples, 95 (cf. formas primitivas del lenguaje).
Juego de lenguaje religioso, 190-191, 200, 203.
Juego de lenguaje filosófico, 226, 233-235, 242-249.
Juicios descriptivos, 116, 118, 121, 122, 135, 157-158, 159 (cf. falacia descriptiva).
Juicios de valor, 131-132, 156, 157-158, 159 (cf. lenguaje ético).

Knowing how-knowing that, 71, 108-109 y n., 149.

Lenguaje común, 23, 24, 25, 47 n., 51, 53, 54-65, 82, 100, 108-113, 121, 133, 135 (cf. uso común).
Lenguaje ético, 25, 60, 133, 155-186.
Lenguaje filosófico, 25, 39, 104 n., 225-253.
Lenguaje infantil, 35, 51, 95 n.
Lenguage literario, 60-62.
Lenguaje lógico-formal, 47 n., 48, 50, 63, 74 n., 236.

Lenguaje privado, 39-41, 53, 82 n., 178, 189, 205, 206, 209-211, 215, 221, 247.
Lenguaje religioso, 25, 60, 64, 187-223, 244 n.
Lenguaje de la fe, 192-215, 223.
Lenguajes anormales: cf. usos parásitos.
Lingüística y filosofía analítica: cf. filosofía analítica.
Locución-ilocución-perlocución, 86-97, 124-125.
Locucionario (acto), 88, 96, 109 (cf. realizativos).
En el lenguaje de la fe, 201, 223.
Lógica del lenguaje, 47 n., 117-118.

Marxismo, 167, 225, 236.
Mentalismo, 37-45.
Mentira, 134-141.
Metafísica, 44-45, 46, 56 n., 63, 65, 115-116, 195, 225, 228, 230, 234, 243, 248, 250-251.
Metafísica descriptiva, 184 n.
Metalenguaje, 57, 134, 223, 229, 238, 241.
Misticismo, 31 n., 41, 76, 221-223, 247.
Moral: cf. ética y lenguaje ético.
Mostrar-decir, 53 n., 74, 180.

Naturaleza humana y lenguaje, 71-72, 102.
Neopositivismo, 23, 25, 40, 58, 69, 115-117, 124 n., 139, 188, 204, 225, 236, 250 n.
Nombre, 69, 74, 75, 77 n., 79.

Oración, 192-196.

Paradojas pragmáticas, 138.
Perlocucionario (acto), 131, 132 (cf. locucionario).
En el lenguaje filosófico, 253.
Persuasión, 130-134.
Philosophy of action, 237.
Philosophy of mind, 44, 237.
Pragmática y filosofía analítica: cf. filosofía analítica.
Pragmática y forma de vida, 147-151.
Pragmática y lenguaje común, 51, 60, 100.
Pragmática del lenguaje ético, 165-169, 170, 183-185.
Pragmática del lenguaje religioso, 191, 209, 212, 219.
Pragmática del lenguaje filosófico, 244-245, 250-251, 252.
Pragmática y reglas del lenguaje, 112-113.
Prescriptivismo, 157, 158-160.
Presupuestos de la comunicación, 41, 44, 83, 141, 147-148, 151-154 (cf. creencias).
Presupuestos del lenguaje, 101, 133, 179.
Presupuestos de la verdad, 127-130.
Presupuestos religiosos, 189, 196, 202, 220-221.
Presupuestos filosóficos, 243, 246 (cf. gramática profunda y filosofía).
Producción lingüística, 44, 72 n., 80.
Proposición, 56, 69 n., 73 n., 74, 75-80, 94 n., 101, 118, 120, 121.
Proposición gramatical, 76 n., 103, 148, 220-221, 223.
Forma general de las proposiciones, 78.
Pseudolenguaje, 39, 226.
Pseudoproblemas, 112 n., 150, 228-229.

Razonamiento ético, 174-183.
Razonamiento filosófico, 242, 245 n., 252.
Realizativos, 86-97, 122, 135, 235.
En la gramática generativa, 89-93 n.
Valor de verdad de los realizativos, 124, 125.
Referencia, 74, 79-80.
Referencia como acto lingüístico, 77 n.
Reglas, 26, 44, 48, 49, 50, 52-54, 68, 70-71, 81, 97-100, 103, 104, 106, 107, 108-113, 125, 126, 129, 143, 146, 150, 151, 206 n (cf. convención).
Reglas constitutivas, 52 n., 100, 173 n.
Reglas morales, 162-163, 164, 168, 177 (cf. código ético).

Reglas lógicas, 146-147 n.
Reglas filosóficas, 247, 249, 251.
Reglas y uso lingüístico, 108-109.
Religión: cf. lenguaje religioso.
Retórica, 133, 245 n.
Rezar: cf. oración.

Secularización, 64, 211-215, 219 n., 220.
Semántica, 43, 44, 48, 51.
Semántica y pragmática, 25, 29, 31, 34 y n., 67-113, 125.
Semántica generativa, 106, 109-110.
Semántica formal, 124 y n., 173 n.
Semiótica, 25, 29, 34 n.
Sentido y referencia, 32, 69 n., 79, 88 n., 91.
Sentido común, 54 n., 55, 56, 59, 63, 64, 129, 140, 190, 195, 229, 237, 243, 247.
Significado, 42, 48, 49, 67-113 y *passim*.
Significado y comprensión, 40 n.
Significado y uso, 33-34, 35, 64, 73-75, 81-82 n., 101.
Significado e intención, 81-85, 108.
Significado no natural, 81-82.
Significado de «moral», 162-164, 169-174.
Significado y sensaciones, 39, 40 n., 75, 83-84 (cf. lenguaje privado).
Significado y verificación, 115-117, 124 n.
Significante-significado, 97-98.
Significatividad, 104 n., 106, 110.
Significación lingüística y significación completa, 109, 154.
Signo, 29, 34, 35, 40, 67, 74, 78, 97, 130.
Signo y símbolo, 33, 73.
Sinceridad, 60, 118-119, 136-137, 193, 210.
Sintaxis, 43, 44, 48, 49, 51, 91 n.
Sintaxis lógica, 73-74.
Sofistas, 236, 246 y n.
Solipsismo, 40-41, 76 n., 116 (cf. lenguaje privado).

Tautología, 125, 129, 228.
Tautología en el lenguaje moral, 160 n., 173, 175, 181.
Teología, 216 (cf. gramática y teología).

Universales lingüísticos, 44, 99, 148, 155-156, 246.
Universalizabilidad de la moral, 158-160, 164, 169-170, 172, 177, 178, 183.
Uso del lenguaje, *passim* (cf. significado y uso, juego de lenguaje).
Uso común, 59-60, 63, 116, 133 cf. lenguaje común.
Usos parásitos, 57 n., 187 sigs.
Utterances, 87, 92 n.

Verdad lingüística, 25, 115-141.
Verdad como correspondencia (teoría), 116, 123-124, 134-136.
Verdad objetiva, 137 n., 141.
Verdad y uso del lenguaje, 121-122, 135-137.
Verificación, 40, 41, 58, 69 n., 79 n., 83, 87, 101, 115-117, 118 n., 120, 121, 127, 134.
Verificación del lenguaje religioso, 189, 203, 216 n., 217, 220.
Verificación del lenguaje filosófico, 242.
Verificación y comportamiento, 120.
Virtudes, 161 n., 185 n.

Sumario

Prólogo: la ruta de la pragmática 7

Justificación 23
Siglas 27

INTRODUCCIÓN

1. La pragmática 29
2. La función comunicativa 32
3. ¿Mentalismo o conductismo? 37
4. Competencia y actuación 45
5. El lenguaje común 54
6. El lenguaje correcto 62

I. LA PRAGMÁTICA DEL SIGNIFICADO

1. El acto lingüístico 67
2. Los «juegos de lenguaje» 70
3. La pragmática del significado: el significado como uso 73
4. El fantasma «proposicional» 75
5. Los elementos pragmáticos del acto lingüístico 80

   a) La intención 81
   b) La convención (locuciones, ilocuciones y perlocuciones) 86

6. Las reglas del juego 97
7. La «gramática profunda» 101
8. Las reglas del lenguaje corriente 108

II. La pragmática de la verdad

1. El pseudoproblema de la verificación . . . 115
2. Distintos modos de contrastar lenguaje y realidad 117
3. El lenguaje no es verdadero: «está en orden» . 121
4. Los presupuestos de la verdad 127
5. La persuasión 130
6. Verdad y mentira 134

III. El lenguaje y su «forma de vida»: el lenguaje ético

1. El concepto de «forma de vida» 143
2. Los presupuestos de la comunicación lingüística 151
3. Forma de vida y Moral 155
4. El paso del «es» al «debe» 157
5. La especificidad de la moral 158
6. La pragmática de la moral 165
7. ¿Es posible la transvaloración de los valores? 169
8. La posibilidad de una metaética 174
9. Cauces para el análisis del lenguaje ético . 183

IV. De los lenguajes anormales: *A*) El lenguaje religioso

1. La naturaleza «anormal» del lenguaje religioso 187
2. El aprendizaje y el uso 190
3. El lenguaje de la fe 192
4. La fe como presupuesto 195
5. El contenido gnoseológico 203
6. La «pragmática» del lenguaje de la fe . . 206
7. La secularización de la religión 211
8. La teología como «gramática» 215
9. La «fe sin palabras» 221

V. De los lenguajes anormales: *B*) El lenguaje filosófico

1. La «anormalidad» del lenguaje filosófico . . 225
2. Los pseudoproblemas 228
3. La doble vida del filósofo: el lenguaje inactivo 230
4. La filosofía «diferencialista»: «I'll teach you differences» 233
5. La actividad filosófica 239
6. El «juego» de la filosofía 242
7. El análisis filosófico 250

Bibliografía 255
Índice de nombres 269
Índice de conceptos 273

64. **Eugène D. Genovese.** Economía política de la esclavitud
65. **W. H. G. Armytage.** Historia social de la tecnocracia
66. **Valeriano Bozal Fernández.** El lenguaje artístico
67. **Francesca Romana Pacci.** James Joyce. Vida y obra
68. **Lesley Byrd Simpson.** Los conquistadores y el indio americano
69. **David García Bacca.** Ensayos.
70. **W. H. G. Armytage.** Visión histórica del futuro
71. **P. Goodman.** Problemas de la juventud en la sociedad organizada
72. **Jackson, Allardt, Runciman, Eisenstadt, Shils...** Estratificación social
73. **Yves Lacoste.** El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún
74. **Mario Baratto.** Teatro y luchas sociales
75. **Gérard Mendel.** La rebelión contra el padre
76. **Raymond Williams.** Los medios de comunicación social
77. **E. Nolte.** La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas
78. **Pierre Arnaud.** Sociología de Comte
79. **Henri Lefebvre.** De lo rural a lo urbano
80. **Vivian Trías.** La crisis del dólar y la política norteamericana
81. **Bogdan Suchodolski.** Tratado de pedagogía
82. **Philips H. Coombs.** La crisis mundial de la educación
83. **Jane Jacobs.** La economía de las ciudades
84. **E. E. Evans-Pritchard.** La mujer en las sociedades primitivas
85. **John Lynch.** España bajo los Austrias/2
86. **Gérard Mendel.** La crisis de generaciones
87. **G. Blumer.** La Revolución Cultural china
88. **H. B. Davis.** Nacionalismo y socialismo
89. **E. Fiovaranti.** El concepto de modo de producción
90. **Henri Desroche.** Sociología y religión
91. **Radcliffe-Brown.** Estructura y función en la sociedad primitiva
92. **Sauvy, Bergues, Hélin, Ariès, Riquet...** Historia del control de nacimientos
93. **Karl Menninger.** El hombre contra sí mismo
94. **Castilla del Pino.** Introducción a la hermenéutica del lenguaje
95. **Barrington Moore, jr.** Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia
96. **Charles Wackenheim.** La quiebra de la religión según Karl Marx
97. **Bronislaw Malinowski.** Los argonautas del Pacífico Occidental
98. **Nicos P. Mouzelis.** Organización y burocracia
99. **Pierre George.** Población y poblamiento
100. **Witold Kula.** Problemas y métodos de la historia económica
101. **Theodore Roszak y otros.** La contestación universitaria
102. **Bertolt Brecht.** El compromiso en literatura y arte
103. **Paul Goodman.** Ensayos utópicos
104. **Paul Kägi.** La génesis del materialismo histórico
105. **Jean Hyppolite.** Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel
106. **Lucien Lévy-Bruhl.** El alma primitiva
107. **Luigi de Marchi.** Wilhelm Reich: Biografía de una idea
108. **Jacques Godechot.** Los orígenes de la Revolución Francesa
109. **Andrée Michel.** Sociología de la familia y del matrimonio
110. **E. L. Johnson.** El sistema jurídico soviético
111. **Cazeneuve, Balle, Akoun.** Guía del estudiante de sociología
112. **Raymond Williams.** El teatro de Ibsen a Brecht
113. **B. H. Slicher van Bath.** Historia agraria de la Europa Occidental (500-1850)
114. **Jacques Guillermaz.** El Partido Comunista chino en el poder (1949-1973)
115. **Gabriel H. Lovett.** La Guerra de la Independencia/1
116. **Gabriel H. Lovett.** La Guerra de la Independencia/2
117. **J. G. Beramendi y E. Fioravanti.** Miseria de la economía/1
118. **J. G. Beramendi y E. Fioravanti.** Miseria de la economía/2
119. **Ricardo García Cárcel.** Las Germanías de Valencia
120. **José Manuel Bermudo.** El concepto de praxis en el joven Marx
121. **Maurice Merleau-Ponty.** Fenomenología de la percepción
122. **Jan Foudraine.** Un psiquiatra en busca de su profesión
123. **J. Lee Thayer.** Comunicación y sistemas de comunicación

Victoria Camps, profesora de la Universidad Autónoma de Barcelona, se ha dedicado principalmente al estudio de la filosofía analítica y a los problemas del lenguaje ético y religioso. Sobre esas cuestiones y otras afines ha publicado varios artículos, así como el libro Los teólogos de la muerte de Dios **(1968). Durante varios años colaboró en el Instituto Fe y Secularidad, contribuyendo especialmente al volumen** Sociología de la religión y teología **(1975). En 1975 obtuvo su doctorado con su tesis sobre** Pragmática del lenguaje y filosofía analítica, **que ahora se publica.**

La atención a la praxis o actividad lingüística se está convirtiendo en una necesidad cada vez de mayor urgencia en múltiples campos de estudio. **Pragmática del lenguaje y filosofía analítica** examina, en primer término, las aportaciones más valiosas del pensamiento filosófico anglosajón respecto a la teoría de los usos lingüísticos, de la pragmática —subrayando especialmente la contribución de L. Wittgenstein y J. L. Austin—, y las contrasta con ideas fundamentales de la lingüística reciente, en particular de la escuela encabezada por Noam Chomsky. Con esa base, los conceptos de significado y verdad lingüística adquieren un sentido dinámico, y puede abordarse así provechosamente el estudio de los tres tipos de discurso que más polémicas han suscitado en el seno del análisis filosófico: el lenguaje ético, el lenguaje religioso y el lenguaje filosófico. Como señala Javier Muguerza en su prólogo, "del propósito de **hacer** filosofía analítica y no solo metafilosofar **acerca de** la misma, es buena muestra el libro de Victoria Camps. Este libro me parece ejemplar: es un trabajo bien hecho y sus adhesiones filosóficas no son nunca beatas, ni sus críticas filosóficamente oportunistas".