

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

«Anoche viví en el cielo,
no necesité morir...

El Espíritu y el Hijo
anoche estuvieron con el Padre: anoche estuve
con Dios».

15 de octubre de 2004

Para ellos, aún desde la distancia, en recuerdo de
aquel Pentecostés.

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSITÄT INNSBRUCK
Nivel: Licenciatura 3^{er} Semestre

Profesor:

Pbro. Dr. Roberto García González

Collegium Canisianum, Innsbruck, 2015

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

UNIVERSITÄT INNSBRUCK
Nivel: Licenciatura 3^{er} Semestre

Rob. G. Glez.

1. LIBRO ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN, DE ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

Aristóteles comienza en 16a,1 presentando una síntesis del contenido de todo el libro sobre la interpretación: "En primer lugar, conviene establecer qué es nombre (*ὄνομα*) y qué es verbo (*ρῆμα*), después qué es negación (*ἀπόφασις*) y afirmación (*κατάφασις*), y palabra-declaración (*λόγος*)" u oración.

De acuerdo con este proyecto, en el capítulo primero se precisará el valor significativo de la **voz** (*φωνή*), lo que es el **nombre** en el capítulo segundo, lo que es el **verbo** en el capítulo tercero, lo que es '**palabra-declaración**' en el cuarto, lo que es **afirmación y negación** en el quinto y sexto. En el capítulo séptimo asume todos los elementos previos para describir las **relaciones** que hay entre los diversos tipos de declaraciones, sean *particulares o generales*. Con este fondo de relaciones, en el capítulo octavo va a describir cuando hay **unidad y pluralidad** entre las declaraciones *afirmativas y negativas*. En el capítulo noveno se complica la exposición mediante las **declaraciones futuras**. Después de este escollo, en el capítulo décimo se presenta la **oposición** existente entre las declaraciones de verbo predicativo y entre las declaraciones de verbo atributivo, con sujeto definido o indefinido. Las **declaraciones modales** se presentan en el capítulo décimo primero y, la **oposición** de ellas, en el capítulo décimo segundo; la **consecución** de las declaraciones modales en el décimo tercero. Retomando los temas de todo el libro **concluye** con una explicación de la oposición que hay entre las declaraciones.

CAPÍTULO I

Después de enunciar brevemente su proyecto, Aristóteles procede a explicar el valor significativo de la **voz** ($\phiωνή$). Muestra la significatividad de los signos en dos etapas: los signos hablados son símbolos de las afecciones del alma, y los signos escritos son símbolos de las afecciones de la voz. Desde aquí se puede ya entender que la voz es significativa de lo que hay en el alma, que lo escrito es **significativo** de modo *inmediato* de la voz, y *mediatamente* --a través de la voz-- de lo que hay en el alma. Si el alma actúa por medio de sus potencias, razón y voluntad, entonces la voz y lo escrito significa lo que hay en las potencias del alma, es decir, la voz significa lo que el alma conoce, decide, actúa y padece. Pero las potencias del alma, a su vez, actúan dentro de la **unidad del proceso antropológico** de relación entre el hombre y su cosmos, por eso se vale de todas sus potencias o facultades. Si nada hay en el alma que no haya pasado por los sentidos, entonces la voz y lo escrito también significa lo que hay en el alma, y lo que ésta ha recibido por medio de todas las facultades humanas. Por eso el hombre tiene la capacidad para hacer significativo el cosmos, sus relaciones con él y con los otros: para esta tarea se vale de las afecciones que hay en el alma y de las que hay en la voz. Con el alma, la voz y lo escrito hace significativo su cosmos.

La voz y lo escrito puede variar. Así tenemos diversos idiomas, lenguajes y signos. Sin embargo la comunicación es posible, aún entre los diversos idiomas, lenguajes y signos. El substrato que hace posible la comunicación, en medio de esta diversidad, es la **unidad** que hay en las *afecciones* del alma entre todos los seres humanos, así como la unidad que hay entre las *realidades* significadas del cosmos. La comunicación está garantizada por la unidad que hay entre los seres humanos por las afecciones del alma y la unidad que hay en las realidades significadas del cosmos.

Es posible que la verdad y la falsedad se presenten tanto en el alma, en la voz y en lo escrito. La verdad es el objeto formal del intelecto. Por el verbo mental y el concepto el alma puede hacer un juicio interior: ahí está ya la verdad de modo formal. La verdad se expresa por medio de la voz y a través de lo escrito. Si no hay una adecuación entre el intelecto y la realidad, o entre el juicio (hablado o escrito) y la realidad, entonces es un juicio falso. Sin embargo, es posible que haya un pensamiento que no sea verdadero ni falso, porque no se ha hecho un juicio cognoscitivo. De la misma manera en la voz y en lo escrito puede haber ausencia de verdad o falsedad porque no se ha hecho un juicio. Es decir, mientras no se haga una afirmación o una negación no hay verdad ni falsedad en el juicio. Aristóteles le llama **σύνθεσις** (composición) a la afirmación y **διάτρεσις** (división) a la negación¹. Al principio del capítulo había utilizado otros términos para designar la afirmación y la negación: **κατάφασις** y **απόφασις**. La voz y lo escrito son significativos pero no necesariamente verdaderos o falsos. Las palabras sueltas, sean nombres o verbos, son significativas, pero aisladamente no son verdaderas ni falsas. En

¹ ARISTÓTELES, *Acerca de la Interpretación*, 16a, 13.

cambio cuando se relaciona el nombre con el verbo, y por ello mismo se construye una declaración, entonces ésta es *afirmativa o negativa*, y por ello puede ser *verdadera o falsa*.

CAPÍTULO II

En este capítulo Aristóteles describe lo que es el nombre (*ὄνομα*), y lo define como '**voz significativa por convención sin tiempo, de la cual ninguna parte es significativa estando separada**'. Como ya en el capítulo anterior insistió en lo que es una voz significativa, conviene ahora explicar lo que entiende por '**convención**' (*κάτα συνθήκην*). Convención significa que no es de origen natural. Platón afirmaba en el Cratilo que el sonido de cada palabra tiene un origen natural, incluso hasta onomatopéyico; en cambio Aristóteles se orienta por el origen convencional del lenguaje. Los nombres, y en general todo el lenguaje son significativos por llegar a ser símbolos convencionales. Los sonidos también son manifestativos de las afecções del alma, pero no son nombres por no ser convencionales. A modo de precisión agrega que el nombre **no tiene tiempo**, en esto consiste la diferencia fundamental entre nombre y verbo. Lo que sigue es una corroboración de que el significado depende del conjunto de sonidos que integra el nombre; por tanto, los *fonemas* separados por sí mismos ni siquiera son significativos.

A los nombres que se les antepone el adverbio '**no**', no son nombres sino nombres indefinidos. Aristóteles usa el ejemplo 'no hombre'. No designa alguna realidad específica y determinada, tampoco es una *declaración ni una negación*. No puede ser declaración porque le falta el verbo, y por la misma razón tampoco es una negación, por tanto esa expresión no puede ser ni verdadera ni falsa. No es nombre porque los nombres son significativos de una realidad determinada, en cambio 'no hombre' es una indeterminación lingüística que no significa una realidad definida. Por eso a lo sumo sólo es un nombre indefinido. Cuando un nombre va acompañado de una preposición (en los idiomas que no admiten declinaciones de las palabras) o cuando un nombre se declina (en los idiomas que lo admiten), este tipo de palabras no son nombres, sino '**caídas del nombre**' (*πτώσεις ὄνόματος*), casos o declinaciones del nombre. Las caídas del nombre nunca son sujetos de la declaración, sólo son complementos del sujeto o del predicado. Por eso aunque se les agregue el verbo 'ser', --ya sea en presente, pasado o futuro-- no son declaraciones, porque les falta el sujeto. Y si todavía no son declaraciones, entonces aún no pueden ser verdaderas ni falsas.

CAPÍTULO III

Ahora Aristóteles procede a precisar lo que es el verbo (*ρῆμα*): '**es lo que connota tiempo (*χρόνον*); cuya parte no significa nada, separada, y es siempre un signo de las cosas que se dicen respecto de otra**'. Los nombres, que son el núcleo del

sujeto, no connotan tiempo, sólo aceptan caídas que sirven de complementos al sujeto o al predicado. El verbo, en cambio, es el núcleo del predicado y admite esencialmente tiempo. Aristóteles afirma que sólo la conjugación en presente es verbo en sus diferentes personas del singular y del plural: el "verbo (...) connota el tiempo presente"². Por esta razón los demás conjugaciones del verbo no son verbo propiamente, sino *caída del verbo* ($\pi\tau\omega\sigma\epsilon\iota\varsigma \rho\eta\mu\alpha\tau\varsigma$). Las partes del verbo no son significativas separadas del conjunto. El verbo, por estar conjugado en presente, siempre refiere un sujeto del que se predica el mismo verbo: Aristóteles llama al sujeto 'subyacente' ($\bar{\nu}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\varsigma$). Por esta razón el verbo es un signo de las cosas que se dicen respecto de un subyacente.

Como ya lo había explicado en el capítulo anterior, si al verbo le precede inmediatamente el adverbio 'no', entonces no es verbo sino un **verbo indefinido**, aunque connote tiempo y sea un signo de las cosas que se dicen. Por ejemplo: 'no está sano', 'no está enfermo'. Es un verbo indefinido porque las cosas que se dicen no son una acción verbal determinado. Las caídas del verbo o declinaciones en otros tiempos fuera del presente, no son verbo y sólo connotan lo que rodea ($\tau\varsigma \pi\varepsilon\rho\iota\xi$) el presente, que es el verbo propiamente dicho.

Para hablar del **infinitivo** Aristóteles utiliza la expresión '*los verbos dichos por sí mismos*' ($\kappa\alpha\theta' \bar{\varepsilon}\alpha\nu\tau\alpha \lambda\epsilon\gamma\mu\epsilon\nu\alpha \tau\alpha \rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$). Los infinitivos son verbos y son un signo de las cosas que se dicen, pero no de un subyacente, no tienen sujeto. Pueden no tener tiempo en algunas lenguas; en otras en cambio, como en el griego, siempre lo tienen (presente, aoristo, futuro); sin embargo, el infinitivo nunca relaciona un sujeto con un predicado. Aristóteles dice: 'por sí mismo no es nada' ($\alpha\bar{\nu}\tau\bar{o} \mu\bar{e}\nu \gamma\bar{a}\rho \bar{o} \bar{\nu}\delta\bar{e}\nu \bar{\varepsilon}\bar{s}\tau\iota$).

CAPÍTULO IV

En este capítulo se describe lo que es 'palabra-declaración' ($\lambda\bar{\o}\gamma\varsigma$). Aristóteles la define como: '**voz significativa por convención, de la cual alguna de las partes estando dividida es significativa, como enunciado** ($\bar{\omega}\varsigma \phi\bar{\alpha}\sigma\iota\varsigma$), **pero no como afirmación o negación**'. $\Lambda\bar{\o}\gamma\varsigma$ admite diversas significaciones: en primer lugar se puede traducir por 'palabra', después por 'razón', por 'argumento' o 'tratado', y finalmente por 'declaración' u 'oración'. En este contexto significa 'declaración' u 'oración'. Está compuesta por nombre, verbo y complemento. Cualquiera de estas partes es significativa por sí misma en cuanto nombre, verbo o complemento, pero no es significativa en conjunto como afirmación o como negación.

Toda $\lambda\bar{\o}\gamma\varsigma$ es significativa por convención, no de modo natural. Aristóteles utiliza la expresión $\bar{o}\bar{\nu}\chi \bar{\omega}\varsigma \bar{\o}\bar{\rho}\gamma\alpha\bar{\nu}\bar{o}\bar{\nu}$. Sólo las declaraciones que predicen la verdad o la falsedad acerca de un sujeto son *declarativas* ($\bar{\alpha}\bar{\pi}\bar{o}\bar{\phi}\bar{\alpha}\bar{n}\bar{\tau}\bar{i}\bar{k}\bar{o}\bar{i}$), y sólo ellas. ¿Es posible que haya $\lambda\bar{\o}\gamma\varsigma$ que no sean verdaderas o falsas? Aristóteles responde: **sí**; la súplica, por ejemplo,

² Ibid., 16b,18.

ciertamente es λόγος pero ni es verdadera ni falsa. Las demás las deja de lado ya que deben ser examinadas por otros tratados como la 'retórica' o la 'poética', no por un tratado sobre la interpretación. En cambio la declaración u oración (λόγος ἀποφαντικός) sí es propia de la actual exposición teórica.

CAPÍTULO V

Con el capítulo cuarto queda aparentemente cumplido el propósito enunciado por Aristóteles al principio de este libro: conviene establecer qué es nombre (ὄνομα) y qué es verbo (ρῆμα), después qué es negación (ἀπόφασις) y afirmación (κατάφασις), y 'palabra-declaración' (λόγος). Sin embargo, antes había dicho: 'En primer lugar, conviene...' (Πρῶτον δεῖ θέσθαι); por eso ahora insiste en los **dos tipos** generales de λόγοι ἀποφαντικοί: *la afirmación y la negación*. De la afirmación dice que es primera (πρῶτος), en cambio de la negación dice que es después.

El verbo, o la caída de un verbo, son necesarios para que las oraciones sean declarativas. Los nombres no constituyen una declaración u oración declarativa por el sólo hecho de estar uno después de otro en la voz o en lo escrito, sino que es el verbo o la caída del verbo lo que los constituye como oraciones declarativas. Aristóteles no se detiene más en este punto, dado que esto corresponde a otro tratado. Por el ejemplo que utiliza ('animal pedestre bípedo'), podríamos pensar que se trata de un tratado lógico, no específicamente uno acerca de la interpretación.

Las **oraciones declarativas** son "la[s] que indica[n] una sola cosa o la[s] que (...) [son] una [cosa] mediante la conjunción; y, muchas, las que [indican] muchas cosas y no una, o bien las que no tienen conjunción"³. Por ejemplo: 'Sócrates es blanco' indica una sola cosa respecto de un solo sujeto, por lo tanto, es una oración declarativa ya que está afirmando o negando una cosa. En cambio si se dice 'Sócrates es blanco Sócrates es hombre Sócrates es animal', no es una oración declarativa sino varias porque se indican varios predicados del mismo sujeto. A las oraciones declarativas que indican una sola cosa se les puede llamar **simples**. En cambio las oraciones declarativas **compuestas** son las que se unen como una sola cosa mediante la conjunción, aunque indiquen varias cosas. Por ejemplo: 'Sócrates es hombre y animal y bípedo'.

La oración declarativa simple es la que expresa un predicado respecto de un sujeto; en cambio la oración declarativa compuesta es la que se forma a partir de las simples unidas por conjunción. La declaración simple es afirmativa o negativa y, del mismo modo las compuestas formadas a partir de las simples. Aunque a primera vista no lo parezca, Aristóteles incluye dentro de su reflexión las **declaraciones complejas** formadas a partir de declaraciones simples unidas mediante el pronombre relativo, ya que este pronombre

³ Ibid., 17a,15-17.

tiene un papel de *subordinación conjuntiva* en este tipo de declaraciones. Lo corrobora el término *συνδεσμῷ* (conjunción) que aparece en 17a, 6.

CAPÍTULO VI

En este capítulo Aristóteles insiste en el tema de la afirmación y negación. ‘**Afirmación es declaración de algo respecto de algo. Y negación es declaración de algo a partir de algo**’. En efecto, la afirmación declara un predicado respecto de un sujeto, por eso el primer *τινος* significa predicado, y el segundo *τινος* significa sujeto. Por otra parte, la negación declara un enunciado respeto de una afirmación; entonces en este caso el primer *τινος* significa el conjunto del enunciado, no sólo el predicado, y el segundo *τινος* significa la afirmación que siempre es supuesta en primer lugar, y después le sigue la negación. Ya Aristóteles en 17a,8 había señalado que la afirmación es primero, y después la negación.

A toda afirmación le es contrapuesta (*ἀντικειμένη*) una negación y a toda negación una afirmación. Para justificar esta aserción Aristóteles presenta una doble argumentación: 1) es **possible** que lo existente se manifieste como no existente, y lo no existente como existente; y lo existente como existente, y lo no existente como no existente; 2) y del mismo modo sería **admissible** tanto negar todo lo que alguien afirmó, como afirmar lo que alguien negó.

1) Es **possible** que:

- + lo existente se manifieste como no existente: de aquí resulta una declaración negativa pero falsa.
- + lo no existente como existente: de aquí resulta afirmativa pero falsa.
- + lo existente como existente: de aquí una afirmativa pero verdadera.
- + lo no existente como no existente: de aquí una negativa pero verdadera.

2) y del mismo modo sería **admissible**:

- + tanto negar todo lo que alguien afirmó: por eso la negación es declarar algo a partir de algo.
- + como afirmar lo que alguien negó: pero a su vez la negación había sido a partir de una afirmación.

Aristóteles usa la palabra *αντικειμένη* en 17a,32; por medio de ella introduce el tema del siguiente capítulo. Coherente con este orden concluye el capítulo sexto diciendo: la *contraposición* es esto, ‘**la afirmación y la negación contrapuestas**'; y agrega: ‘estar contrapuesta en lo mismo respecto de lo mismo, pero *no homónimamente*'. ‘*En lo*' quiere significar la negación contrapuesta a la afirmación, o viceversa. ‘*Lo mismo*' quiere significar el predicado de tales declaraciones contrapuestas. ‘Respecto de lo mismo' quiere

significar el sujeto de ambas declaraciones. 'Pero no homónimamente' ($\mu\eta\ \delta\omega\nu\mu\omega\zeta\ \delta\varepsilon$) significa que el predicado y el sujeto deben tener el mismo significado en ambas declaraciones contrapuestas, ya que no deben ser equívocas, sino *unívocas*. Desde la metafísica se puede afirmar que el mismo verbo 'es' --con sus conjugaciones-- se toma en sentido análogo, no sólo en sentido unívoco, y esto en nada afecta la especulación misma de Aristóteles en este punto. El Estagirita deja de lado las demás distinciones porque éstas corresponden a otro tratado.

CAPÍTULO VII

En este capítulo asume todos los elementos previos para describir las *relaciones que hay entre los diversos tipos de declaraciones, sean particulares o generales*. Ya en el capítulo anterior había enunciado lo que es la contraposición, ahora desarrollará ampliamente este tema.

Distingue entre declaraciones **de 'lo particular'** y declaraciones **de 'lo general'**. Las declaraciones de *lo general* son aquellas que predicen acerca de *varias cosas*; por ejemplo: 'El hombre es blanco'. Las declaraciones de *lo particular* no se predicen de varios; por ejemplo: 'Calas es blanco'. Las declaraciones de *lo general* además pueden **predicarse 'en general'**; por ejemplo: 'Todo hombre es blanco', o 'Ningún hombre es blanco. Los términos 'todo' y 'ningún' convierte 'en generales' las declaraciones de *lo general*. Si ambos adverbios se predicen simultáneamente con el mismo predicado y con el mismo sujeto de *lo general*, entonces resultan declaraciones '**contrarias**' ($\epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\alpha\iota$); ejem.: 'todo hombre es blanco -- ningún hombre es blanco.'

Dos declaraciones de *lo general*, **no en general**, pueden contraponerse simplemente anteponiendo a la afirmativa una negativa, pero estas no son contrarias ordinariamente. Sin embargo es posible que alguna vez sean contrarias. Un ejemplo de contraposición entre las declaraciones de *lo general*, no en general, es: 'es hombre blanco' -- 'no es hombre blanco'. Lo general que se predica es 'hombre', en cambio en las que son 'en general' lo que las constituye como tales es el adverbio 'todo' o 'ningún'. Aristóteles agrega una observación acerca de la predicación en general: 'ninguna afirmación será verdadera en la que, de que se predica lo general se predique en general'. Porque extender en general las declaraciones de *lo general* es ir más allá de los límites de la verdad que se puede predicar mediante declaraciones de *lo general*. Aristóteles utiliza el ejemplo: 'todo hombre es todo animal'; aquí 'hombre' es de *lo general*, y 'animal' es de *lo general*, pero el adverbio 'todo' constituye esta declaración 'en general'. El ejemplo evidencia que este tipo de declaraciones no son verdaderas.

Además de la contraposición de '**contrariedad**', existe otro tipo de contraposición denominado de '**contradicción**'. Este tipo de contraposición se da entre la afirmación y la negación de dos declaraciones, siendo una de '*lo general en general*' y la otra simplemente

'de lo general', por ejemplo: todo hombre es blanco -- no todo hombre es blanco; ningún hombre es blanco -- algún hombre es blanco. En el primer ejemplo la expresión 'no todo' tiene el significado equivalente de '*algún...no...*'. Aristóteles diría: 'todo' es un nombre, en cambio 'no todo' es no es un nombre, sino un nombre *indefinido*.

De modo taxativo se afirma que las declaraciones contrapuestas por '*contrariedad*' **nunca son simultáneamente verdaderas**, e insiste: 'es necesario que la una sea verdadera o falsa'⁴. Esta última afirmación también vale para las declaraciones de lo particular; por ejemplo: Sócrates es blanco -- Sócrates no es blanco; necesariamente una de las dos es verdadera o falsa. En cambio, cuando ambas declaraciones son de lo general, no en general, no siempre la una es verdadera y la otra falsa, y se da la razón de ello: es simultáneamente verdadero decir que '*es hombre blanco*' y que '*no es hombre blanco*'. Aquí parece que el sujeto del que se predica está implícito en el verbo.

A continuación se presenta un nuevo tipo de relación contrapuesta: la que puede existir entre dos declaraciones las cuales *son simplemente de lo general*; ejem.: no todo hombre es blanco -- algún hombre es blanco. Aristóteles no le da nombre explícitamente a este tipo de **contraposición** (*ἀντίκειμενας*), pero la tradición posterior le ha denominado '**compatibilidad**' o '**subcontrariedad**'; la razón de este nombre es que es admisible que entre ellas alguna vez sean simultáneamente verdaderas. El ejemplo nos muestra clara esta compatibilidad: no todo hombre es blanco -- algún hombre es blanco.

Continúa Aristóteles haciendo una precisión más: '**ningún**' **no equivale al simple 'no'**. 'No' sólo es el adverbio utilizado por la negación. 'Ningún', en cambio, además de ser utilizado por la declaración negativa constituye la declaración en una oración '*de lo general en general*'. Ésta es una diferencia fundamental porque '*no es hombre blanco*' sólo es una declaración de lo general, no en general.

Se podría decir que con lo que sigue el Filósofo presenta la última novedad de este capítulo: '**una sola negación lo es de una sola afirmación**'. Las razones presentadas son contundentes: a) es necesario que la negación haya negado aquello mismo que la afirmación afirmó, b) y a partir de lo mismo. Una negación no sería negación de la misma afirmación si negara un predicado diferente al de la afirmación, por eso el término 'aquello' se refiere al predicado. Además debe ser negación a partir de lo mismo que la afirmación afirmó, el significado del término '*lo mismo*' (*τού ἀυτού*) es '*el sujeto*' que es a partir de lo cual se predica. Estas razones valen tanto para las declaraciones de lo particular, como para las de '*lo general*' y para las '*en general*'. Por ejemplo: si se afirma '*Sócrates es blanco*' su única negación será '*Sócrates no es blanco*'; si se afirma '*es hombre blanco*' su única negación será '*no es hombre blanco*', y si se afirma '*es todo hombre blanco*' su única negación será '*no es todo hombre blanco*'. *Si hay un cambio en el predicado o hay un cambio de sujeto no serán contrapuestas* la afirmación y la negación declaradas, ni será la

⁴ Ibid., 17b, 27.

única negación de la única afirmación, sino una negación diferente de aquella afirmación declarada.

Aristóteles ejemplifica brevemente los tipos de contraposición que se han explicado hasta ahora:

- + Entre 'todo hombre es blanco' y 'no todo hombre es blanco': hay contraposición de **contradicción**.
- + Entre 'algún hombre es blanco' y 'ningún hombre es blanco': hay contraposición de **contradicción**.
- + Entre 'es hombre blanco' y 'no es hombre blanco': éstas no son contra[dicto]rias, sin embargo es posible que alguna vez sean [sub]contrarias (cfr. 17b,8-9)

Se podría agregar:

- + Entre 'todo hombre es blanco' y 'ningún hombre es blanco': hay contraposición de **contrariedad**.
- + Entre 'no todo hombre es blanco' y 'algún hombre es blanco': hay una contraposición de **compatibilidad o subcontrariedad**.
- + Entre 'todo hombre es blanco' y 'algún hombre es blanco', y entre 'ningún hombre es blanco' y 'no todo hombre es blanco': hay contraposición de **subalternancia**.

Las líneas abarcadas por 17b,8-12 son una síntesis conclusiva del capítulo siete: se han explicado las declaraciones contradictorias, las contrarias, y cuando son verdaderas o falsas.

CAPÍTULO VIII

Sobre el fondo de las anteriores relaciones entre las declaraciones, en este capítulo se va a describir cuando hay **unidad** y **pluralidad** entre las declaraciones afirmativas y negativas.

Ya había escrito en 17b,38-39: '**una sola negación lo es de una sola afirmación**'; ahora agrega: '**es una sola afirmación y negación la que significa una sola cosa respecto de una sola cosa**'. El término '*una sola cosa*' ($\mathbf{\dot{E}\nu}$) que aparece primero, significa 'un mismo predicado'; en cambio el término '*de una sola cosa*' ($\mathbf{\dot{E}\nu\circ\zeta}$), que aparece en seguida, significa 'un mismo sujeto'. Explícitamente la frase diría así: '*es una sola afirmación y negación la que significa un mismo predicado respecto de un mismo sujeto*'. El texto excluye la equivocidad u homonimia ($\mathbf{\dot{\O}\mu\circ\iota\omega\zeta}$) de los términos, sea en el sujeto o en el predicado. Pone unos ejemplos para que despejar las dudas; son una sola afirmación y negación:

todo hombre es blanco -- no todo hombre es blanco
 es hombre blanco -- no es hombre blanco
 ningún hombre es blanco -- algún hombre es blanco

Como lo muestran los ejemplos, los predicados de cada afirmación y negación significan lo mismo respecto del mismo sujeto. Dentro de estas relaciones se admiten las declaraciones de lo general en general pero no se admite la equivocidad de los términos. Si un nombre significara distintamente para la afirmación y para la negación entonces **no habría unidad** entre ambas declaraciones sino **pluralidad**. Si el sujeto es el que es equívoco entonces no coinciden las declaraciones por la diversidad del sujeto. Si el predicado es equívoco, entonces no coinciden las declaraciones por la diversidad del predicado. Si el predicado o el sujeto significan varias cosas entonces no hay unidad de significación, sino pluralidad de significación.

En las declaraciones con pluralidad de significación no es necesario que la afirmación sea verdadera y la negación falsa, o que la negación sea verdadera y la afirmación falsa, ya que no se está declarando el mismo predicado respecto al mismo sujeto, o el mismo sujeto del mismo predicado.

De modo sintético se enuncia ahora el contenido general de los capítulos noveno al décimo cuarto. En el capítulo noveno se complica la exposición mediante las declaraciones futuras. Después de este escollo, en el capítulo décimo se presenta la oposición que hay entre las declaraciones de verbo predicativo y entre las declaraciones de verbo atributivo, con sujeto definido o indefinido. Las declaraciones modales se presentan en el capítulo décimo primero y, la oposición de ellas, en el capítulo décimo segundo; la consecución de las declaraciones modales en el décimo tercero. Concluye con una explicación de la oposición que hay entre las declaraciones retomando los temas de todo el libro.

CONCLUSIÓN

El libro acerca de la interpretación tiene una estructura lógica y coherente. Cada capítulo se ha ganado el lugar que le corresponde por la relevancia de su contenido para estructurar el significado global del conjunto.

Desde las primeras líneas Aristóteles ha presentado su proyecto original que arma el contenido de los capítulos del primero al cuarto. El autor pretendía establecer qué es nombre (*ὄνομα*), qué es verbo (*ρῆμα*), después qué es negación (*ἀπόφασις*) y afirmación (*κατάφασις*), y palabra-declaración (*λόγος*). El capítulo cuarto se puede señalar como el nudo desde el que se entrelazan los capítulos siguientes. En primer lugar, Aristóteles quería tratar de nombre, verbo, negación, afirmación y palabra-declaración. Antes introdujo este libro mediante unas reflexiones sobre la voz y lo escrito. Coherente con esta temática despliega el capítulo cuarto hacia todo el resto del tratado; de esta manera desde el capítulo quinto hasta el catorce despliega lo que queda implícito en el cuarto. Estos últimos capítulos hablan de la ‘palabra-declaración’ cada uno desde una nueva perspectiva: la declaración en cuanto afirmación y negación; los tipos de relaciones de contraposición que hay entre las diversas declaraciones afirmativas y negativas, sean particulares o generales; la unidad y pluralidad entre las declaraciones afirmativas y negativas; las declaraciones futuras; la oposición que hay entre las declaraciones de verbo predicativo y entre las declaraciones de verbo atributivo, con sujeto definido o indefinido; las declaraciones modales y la oposición de ellas; la consecución de las declaraciones modales; y concluye con una explicación de la oposición que hay entre las declaraciones. En esta última perspectiva se retoman sintéticamente varios temas ya explicados en los capítulos anteriores.

El estilo de Aristóteles es lacónico, puntual y conciso. En pocas líneas comunica contenidos muy densos y precisos. Esto, por otro lado, dificulta en alto grado la comprensión del texto. A ello se le agrega que es un escrito muy antiguo y que por tanto se necesita una sintonía que rebase los límites del tiempo presente para dialogar con el texto. Este diálogo exige un proceso en espiral, de manera que con cada vuelta sobre el mismo texto se va ampliando el grado de comprensión. Una vez leído el texto íntegro cada parte toma sentido en la armonía del conjunto.

2. EL GIRO LINGÜÍSTICO DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XX : DIFICULTADES METAFILOSÓFICAS DE LA FILOSOFÍA LINGÜÍSTICA

2.1. PRELIMINAR

En la historia de la filosofía ha habido muchas revoluciones paradigmáticas, cuyos nuevos métodos y criterios después son superados. Dichas revoluciones no han sido vanas. Una de las revoluciones filosóficas más importantes durante este siglo ha sido el giro lingüístico en la filosofía, es decir, la perspectiva que asegura que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el lenguaje que usamos en el presente. Algunos han exaltado esta perspectiva y otros la han denigrado, pero pocos han tenido el valor de serenar su ánimo para entablar una discusión metafilosófica sobre este asunto. El hecho de que existan muchas cuestiones debatidas no es un argumento suficiente para zanjar la cuestión. Decir que los filósofos no se ponen de acuerdo, mientras que los científicos sí lo logran, no obliga a abandonar el debate, dado que esto ha sucedido porque *los filósofos trabajan con problemas más difíciles* que los que ocupan a los científicos.

2.2. LA BÚSQUEDA DE UN PUNTO DE PARTIDA NEUTRAL: Enunciados incondicionados

Antes de evaluar la revolución filosófica del giro lingüístico hay que **responder a dos preguntas**: a) Los enunciados de los filósofos lingüísticos ¿son realmente incondicionados, en el sentido de que su verdad sea independiente de cualquier presupuesto injustificado?; b) ¿Cuentan realmente los filósofos lingüísticos con criterios de eficacia filosófica que sean suficientemente claros para permitir un acuerdo racional? En los puntos 2.2. y 2.3. se responderá a la primera pregunta; en cambio, en el punto 2.4. a la segunda.

A.J. Ayer había escrito irónicamente «*el hombre que está dispuesto a probar que la metafísica es imposible es un hermano metafísico con una teoría rival propia*». Sin embargo, él mismo aceptaba que los únicos lenguajes válidos son el de la lógica y el de la ciencia empírica, de manera que si el metafísico no usa ninguno de los dos, sus enunciados no son significativos. Esto representa un desafío para el metafísico: «*dinos qué es lo que está a favor o en contra de lo que estás diciendo y te escucharemos; si no, tendremos el derecho de ignorarte*». Aunque **R. Carnap** y **A. J. Ayer** buscaban una disciplina filosóficamente neutral como la lógica, su propia propuesta distaba mucho de ser incondicionada. **Bergman** intentó mejorar las propuestas anteriores, sin embargo, también queda atrapado en el presupuesto del slogan de que «*todas las preguntas filosóficas son*

preguntas acerca del lenguaje», “todos los filósofos lingüísticos hablan acerca del mundo por medio de un hablar sobre un lenguaje apropiado. Este es el giro lingüístico”⁵. Bergman se orientó preferentemente hacia el lenguaje ideal dejando de lado el lenguaje ordinario. El giro lingüístico que conserve esta típica orientación tiene el riesgo de desembocar en el *racionalismo* y en el *idealismo* lingüístico. Por su parte, una reducción del amplio horizonte de la realidad puede llevar a la filosofía a enclaustrarse en el puro lenguaje desembocando en un *nominalismo metodológico* que afirma que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos universales no pueden ser contestadas mediante una investigación empírica, sino sólo mediante el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera. La filosofía del lenguaje debe salvar el riesgo de inclinarse hacia cualquiera de estos dos extremos representados por el idealismo racionalista y el empirismo pseudocientífico.

Por lo anterior, los supuestos enunciados incondicionados de los anteriores filósofos no disponen de pruebas incontrovertibles. Por ello, muchos filósofos lingüísticos posteriores reconocen: «no malgastes tu vida en palabras, únete a nosotros y juntos razonaremos acerca de aquello que estas palabras *representan*». De manera que tras la huida, viene la revancha onto-metafísica. Hay que reconocer que la filosofía del lenguaje ideal incluyó enunciados controvertibles en su desprecio por la metafísica.

Por su parte, la filosofía del lenguaje ordinario ¿también presupone enunciados controvertibles o puros enunciados incondicionados? Hay que reconocer que incluye un presupuesto altamente impugnable: que el lenguaje ordinario unido a la ciencia es adecuado para describir y explicar cualquier cosa que exista. De manera que los dos tipos de filósofos han prejuzgado el planteamiento de la pregunta.

2.3. FILOSOFÍA DEL LENGUAJE IDEAL VERSUS FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO

La gresca histórica entre lenguaje ideal y lenguaje ordinario no es tan relevante para la cuestión del valor de la filosofía lingüística como algunas veces pudo parecer. Desde un punto de vista metafilosófico no está claro por qué debería existir esta controversia, que frecuentemente *ha estado desenfocada*. Lo que sí es importante después de este altercado es responder a la pregunta ¿cómo podremos encontrar criterios de eficacia filosófica que posibiliten un acuerdo racional en las cuestiones lingüísticas? (Habermas: mediante procedimientos de diálogo argumentativo encausados por la pragmática formal).

⁵ RORTY, Richard, *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística* (Paidós/I.C.E., Barcelona 1990) 62. La frase ‘giro lingüístico’ es originaria de Bergman.

Después de las arduas discusiones del pasado, el filósofo del lenguaje ideal es capaz de conceder libremente que su lenguaje ideal no es más que un esbozo de una «*forma de vida*», que aún cuando sea pragmáticamente imposible, es posible lógicamente, y de este modo renuncia a su pretensión de sustitución radical del discurso ordinario⁶. De esta manera se ha intentado establecer un **acuerdo racional*** entre ambas perspectivas filosóficas respecto al lenguaje situándose *en un plano metafilosófico*, no totalmente ajeno a las tentativas de la metafísica tradicional.

En relación con la filosofía del lenguaje ordinario hay que decir que un filósofo que unilateraliza esta perspectiva se compromete a plantear su problema sin usar ninguna palabra filosóficamente en sentido técnico. Un mérito de esta corriente es haber vinculado los problemas filosóficos del lenguaje con la vida ordinaria del ser humano reconociendo que muchos filósofos han vivido de las basuras de sus predecesores sin preguntarse si las premisas que generaron el problema en el pasado son realmente aceptadas por las personas corrientes. Esto es importante porque algunos han pretendido llamar la atención utilizando una jerga especializada, pero un filósofo tiene derecho a usar dicha jerga si previamente ha formulado los problemas primordiales en un lenguaje ordinario accesible a la mayoría. Si no procede de esta manera tendrá que tragarse la conclusión de que los problemas filosóficos son producidos lingüísticamente, no descubiertos. Sin embargo, hay que enfrentar el riesgo de quedar atrapado en una de estas *dos trampas* extremas: a) creer que la filosofía es una disciplina que se ocupa únicamente de **ciertas creencias de sentido común**; b) confundir la filosofía con una pseudociencia que **resuelve técnicamente puros problemas académicos**. El empuje del *giro lingüístico* en la filosofía contemporánea se dirige contra estas dos trampas de manera que hoy se tiende a buscar **un punto de vista intermedio de arbitraje metafilosófico** entre filosofía del lenguaje ordinario y filosofía del lenguaje ideal.

2.4. CRITERIOS DE EFICACIA EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

La pregunta que motiva este inciso es ¿disponen realmente los filósofos lingüísticos de **criterios de eficacia filosófica** que sean lo suficientemente claros como para permitir acuerdos racionales? Los presupuestos de esta pregunta pueden ser condensados en una única afirmación plausible: “que no deberíamos hacer preguntas si no podemos ofrecer criterios para respuestas satisfactorias a las mismas”⁷ y dichos criterios

⁶ Cfr., Ibid., 82.

* Este acuerdo no es puramente lingüístico. En las posturas radicales de los orígenes de la filosofía del lenguaje en el siglo XX se encontraban opiniones tales como: «el inglés es adecuado para objetivos no filosóficos; podemos probar que un problema filosófico no puede ser planteado sin usar mal el inglés sólo si podemos determinar su uso correcto»; «los filósofos logran más fácilmente el acuerdo sobre palabras que sobre cosas; si no nos aferramos a este acuerdo no queda otro agarradero para el giro lingüístico».

⁷ Ibid., 75.

deben enfocarse a la consecución de un consenso racional respecto a las cuestiones de la filosofía del lenguaje. Tanto en la perspectiva del lenguaje ideal como del lenguaje ordinario el acuerdo racional es posible en cuestiones delimitadas dando la impresión de que las preguntas de los filósofos son específicas y restringidas a un campo preciso infranqueable. Hay incluso a quienes les gustaría que los filósofos se transformaran en lingüistas empíricos para obtener un consenso al estilo de los demás investigadores.

Este **pesimismo** acentúa la incapacidad de los filósofos lingüísticos *para llegar a un acuerdo racional* acerca de la **solución o disolución de los problemas filosóficos**, de manera que se puede sucumbir ante la tentación de ya no intentar ofrecer condiciones necesarias y suficientes de verdad para cualquier enunciado, ni una explicación adecuada del significado de cualquier palabra, mucho menos una *interpretación del sentido* de la realidad en su conjunto. Planteado el problema de esta manera, parecería que el lenguaje se ha convertido en la arma letal de la filosofía en el siglo XX. Entonces, desde ahora, carecería de sentido hablar acerca de «verdades necesarias»; se podría dejar de hablar de verdades necesarias si se probara que muchos problemas filosóficos tradicionales surgieron porque los filósofos no prestaron suficiente atención al hecho de que algunas **preguntas son simplemente estúpidas porque no hay criterios consensuados** ni un **procedimiento racional para responderlas**. Este pesimismo desemboca en el reconocimiento de que todo intento de reconciliar la filosofía del lenguaje con la tradición filosófica está abocado al *fracaso*.

Este pesimismo está fincado en un **inadecuado planteamiento** de la cuestión sobre los criterios de eficacia, porque la pregunta «¿Disponen los filósofos lingüísticos de criterios de éxito filosófico que sean lo suficientemente claros como para hacer posible un acuerdo racional? podría revertirse de la siguiente manera: ¿disponen de criterios de eficacia en la disolución de los problemas filosóficos?», es decir, ¿se han puesto de acuerdo los filósofos lingüísticos en los principios según los cuales se puede inferir la disolución de un problema filosófico?⁸ De manera que tampoco hay consenso acerca de que la filosofía tenga que ser enterrada, porque la supuesta arma letal para liquidarla no es capaz de alcanzar su propio objetivo. Por ello, después de las críticas de Russell, Carnap, Wittgenstein, Ryle, Austin, entre otros, **no se han logrado demostraciones demoledoras ni definitivas del sinsentido de la filosofía**, y precisamente esto es suficiente para colocar este período entre las épocas más grandes de la historia de la filosofía porque ésta le ha ganado la batalla a sus demoledores.

2.5. PROSPECCIÓN PARA EL FUTURO: DESCUBRIMIENTO VERSUS PROPUESTA

¿Autorizan los anteriores resultados pesimistas para hablar del fracaso filosófico del giro lingüístico? ¿Significa esto que la filosofía habrá llegado a su final y hoy no

⁸ Cfr., Ibid., 113.

tendremos más que decirle adiós? ¿Es realmente imaginable una cultura postfilosófica? Lo único sensato que se puede decir sobre la mayor parte de estas preguntas es que es demasiado pronto para responderlas⁹. Se pueden entrever al menos **seis posibilidades** para el futuro de la filosofía:

- 1) El **repudio del nominalismo metodológico** puede abrir nuevos horizontes para la filosofía. La *fenomenología* puede ofrecer un buen método para la superación de esta encrucijada.
- 2) Se puede **abandonar la búsqueda de criterios eficaces para alcanzar acuerdos racionales**, de manera que la filosofía deje de ser una disciplina *argumentativa*, y se acerque a la poética.
- 3) Se pueden buscar **nuevos lenguajes ideales** auxiliándose de nuevos métodos.
- 4) A la pregunta «¿ha llegado a su fin la filosofía?» podría responderse con un enfático «**sí**», de manera que se podría forjar una **cultura pos-filosófica** tan posible y tan deseable como una cultura *pos-religiosa*. Podríamos llegar a considerar la filosofía como una enfermedad cultural que ha sido curada.
- 5) La **lingüística empírica** podría ganar terreno para reducir la labor del pensamiento a una lexicografía que llenara el vacío dejado por la filosofía.
- 6) Podría ser que la filosofía lingüística trascendiera su función meramente crítica convirtiéndose en una actividad que describiera las *condiciones necesarias de la posibilidad del lenguaje* mismo buscando los **criterios de eficacia** filosófica para una **acuerdo racional**.

Teniendo como marco estas seis posibilidades del futuro de la filosofía, muchos anhelan que la filosofía sea **más una propuesta que un descubrimiento** opinando que la filosofía debería aspirar a proponer formas mejores de hablar (perspectiva *comunicativa*) más que a descubrir nuevas verdades (perspectiva *heurística*), aunque hay también quien defiende la segunda perspectiva, como es el caso de la tradición del lenguaje ordinario de Oxford.

- ◆ Los límites del lenguaje que puede utilizar un hombre son los límites de su pensamiento y de su imaginación¹⁰.

⁹ Cfr., Ibid., 117.

¹⁰ Cfr., Ibid., 125.

3. TEORÍA DEL LENGUAJE SEGÚN LUDWIG WITTGENSTEIN

3.1. EL MUNDO COMO CONJUNTO DE HECHOS Y OBJETOS: SU SENTIDO LINGÜÍSTICO

En este capítulo se presentará el pensamiento de Wittgenstein sobre el mundo en general, que es un elemento que le da sentido a nuestro sistema de signos lingüísticos; se articulará la relación del mundo con el lenguaje en cuanto conjunto de proposiciones acerca del mundo.

El mundo está compuesto de hechos y objetos, incluso el hombre es un hecho puesto que es producto de una historia y va haciendo la historia. Los objetos son hechos en la medida que son producto de evoluciones y realizaciones. No podemos pensar ningún objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros, no los podemos pensar fuera de la posibilidad de un contexto. Al conocer un objeto se conoce dentro de un contexto de relaciones posibles. Los objetos pensados tienen la posibilidad de combinarse el uno con el otro y de construir los hechos mediante estas relaciones, modelando la estructura de los mismos hechos y de su expresión en proposiciones. "El modo como los objetos dependen unidos en el hecho es la estructura del hecho"¹¹.

Al conocer nos hacemos figuras (*Bild*) o representaciones de los hechos. Cabe ahora la observación de que *Bild* no es la forma entendida en sentido aristotélico-tomista. Tampoco es la figura en cuanto silueta física delimitante de la realidad, ni la imagen en cuanto fenómeno sensible percibido por los sentidos. Todas estas acepciones se presuponen como base de un conocimiento sensitivo-conceptual. *Bild* en el contexto de la filosofía de Wittgenstein significa con más propiedad '*representación*' intencional y conceptual de la realidad en el pensamiento y expresada en el lenguaje.

Si al conocer nos hacemos '*representaciones*' de la realidad, la representación es una modelo de la realidad y está ligada a la realidad. En el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad, consiste su verdad o falsedad. "La representación [*Bild*] lógica de los hechos en la mente es el pensamiento"¹², por eso un hecho es pensable. La totalidad de los pensamientos verdaderos es una representación total que tenemos del mundo. El pensamiento se expresa en juicios o proposiciones, y éstos mediante el lenguaje son

¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (Routledge & Kegan Paul, London 1922) [trad. cast. de TIERNO GALVÁN, E., *Tractatus logico philosophicus* (Revista de Occidente, Madrid 1973)⁵ 42].

¹² Ibid., 79.

perceptibles y cognoscibles. La proposición es articulada, no una simple mezcla de palabras, y tiene sentido en su referencia a los hechos del mundo.

El pensamiento es la proposición con significado ya que la proposición está articulada por nombres que significan los objetos conocidos del mundo. "La totalidad de las proposiciones es el lenguaje"¹³. El hombre tiene la capacidad de que en el lenguaje puede expresar el sentido global de la realidad sin conocer exhaustivamente el cómo y el qué de cada hecho significado por cada palabra. La posibilidad de la proposición descansa en la representación de los objetos a través de signos y el sentido o sin-sentido lingüísticos de una proposición depende de su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia del hecho que pretende significar. El sentido lingüístico de una proposición es lo mismo que el estado de hechos que representa.

Hasta ahora se ha articulado coherentemente la relación entre el mundo, los objetos, los hechos, el pensamiento y el lenguaje. De esta articulación depende el sentido o sin-sentido lingüísticos de lo conocido. Por ello, la teoría del conocimiento no debe prescindir del lenguaje ya que éste es el vehículo humano más adecuado para la expresión del conocimiento. Toda la filosofía se expresa por medio del lenguaje. Después de exponer el sentido lingüístico del mundo como conjunto de hechos y objetos conocidos y expresados en el lenguaje, es necesario enmarcar los límites del mundo.

3.2. LÍMITES DEL MUNDO: SU SENTIDO Y SIN-SENTIDO LINGÜÍSTICOS

El mundo es el tema que corresponde a la cosmología. Para el presente propósito sólo tiene interés desde el punto de vista del sentido o sin-sentido lingüístico. Ya se ha delineado en el capítulo anterior el conjunto de lo significativo lingüísticamente. Ahora se pretende tratar acerca de lo que está más allá de los límites del mundo en cuanto que desborda los límites del mundo y del lenguaje. No tiene una intención negativa de excluirlo como inexistente sino que con un lenguaje lógico, unívoco y exacto no se puede hablar de lo que desborda sus propios límites. Incluso se podría afirmar que algunas de estas realidades que desbordan los límites del 'mundo' de hechos y objetos lógicos constituyen las condiciones previas, ontológicas y epistemológicas, de posibilidad del mundo con sus hechos y objetos lógicos pensables y expresables mediante un lenguaje lógico exacto con sentido. Wittgenstein considera que la **estructura del lenguaje, la ética, la religión y el lenguaje privado** desbordan los límites del lenguaje lógico exacto porque desbordan los límites del mundo de hechos y objetos lógicos exactos. Estos puntos interesan para esta investigación sólo en la medida en que repercuten para la teoría del

¹³ Ibid., 94.

conocimiento en cuanto a la expresión con sentido o sin-sentido de lo que se conoce, desde la teoría wittgensteiniana del lenguaje.

3.2.1. Estructura del lenguaje

La lógica debe subyacer en el lenguaje, en el pensamiento y en la filosofía. También debe partir de la experiencia de la realidad del mundo. Ya se ha hablado del mundo, del pensamiento y del lenguaje lógico; de ello es posible. Pero hablar válidamente de la estricta estructura previa del lenguaje no le era todavía posible a Wittgenstein. Aquí queda una perspectiva por investigar mediante una metafilosofía del lenguaje o una ontología del lenguaje. Wittgenstein no niega la posibilidad de una ciencia de este tipo, simplemente reconoce su propia incapacidad para tratarla con un lenguaje lógico exacto. Ciertamente se necesitaría un método adecuado a esta estructura del lenguaje.

3.2.2. Ética y religión

Para Wittgenstein la ética es el "estudio sobre lo valioso o lo que realmente importa (...); es la investigación acerca del significado de la vida"¹⁴. Es posible hacer juicios de hechos mediante un lenguaje lógico exacto; pero hacer juicios absolutos de valor no lo es mediante este tipo de lenguaje. Las palabras tal como son usadas en la ciencia sólo son capaces de contener y transmitir significado y sentido naturales. En cambio la ética es, en este sentido, sobre-natural, es decir trasciende el ámbito científico exacto. Cuando se pretende dar expresión verbal exacta a las experiencias éticas y religiosas, estas expresiones carecen de sentido porque se está usando mal el lenguaje lógico. Wittgenstein no niega la existencia de Dios, ni de la moral como actuar y vivir en la bondad, ni de la ética como ciencia con un lenguaje propio fuera del campo exacto. Sólo es una reacción a los intentos de plantear la ética como 'geométricamente demostrada', e incluso una reacción al modo preciso de dividir y subdividir la ética en las épocas anteriores, de manera que resultan esquemas artificiales en la realidad, aunque coherentes formalmente, pero queda la pregunta: ¿son reales esos esquemas?, es decir, ¿usan bien el lenguaje? En cuanto a religión y a Dios se refiere, Alfaro opina que "su filosofía no es ni teísta, ni ateísta"¹⁵.

Las expresiones lingüísticas de la ética y de la religión parecen ser sólo símiles, parece haber en ellas algún tipo de analogía. No es que las realidades de la moral y de la religión carezcan de sentido en sí mismas, sino que lo que carece de sentido exacto absoluto son la

¹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wittgenstein's lecture on ethics* (Philosophical Review, New York 1965) [trad. cast. de BIRULES, Fina, *Conferencia sobre ética* (Paidós, Barcelona 1989) 11-12].

¹⁵ ALFARO, Juan, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Verdad e Imagen 103; Sígueme, Salamanca 1989²)133.

expresiones lingüísticas que las pretenden manifestar, "estas expresiones carentes de sentido no carecen de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que es su falta de sentido lo que constituye la misma esencia de tales expresiones"¹⁶, pero la realidad auténtica que designan "es una realidad inefable, no expresable [sólo] con palabras, porque pertenece a los auténticos problemas de la vida"¹⁷, lo que cada uno pretende es ir más allá del mundo lógico, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje lógico significativo. Con esto se abre el problema del lenguaje religioso, teológico y ético. Cabría en este momento reconocer patentemente la influencia neopositivista recibida por Wittgenstein, el modelo científico de Russell sobre la matemática y el ambiente del Círculo de Viena. Sin embargo hay indicios de ir superando esa impostación, como lo podemos constatar en el siguiente párrafo.

"La ética en la medida que surge del deseo de decir algo sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no es una ciencia [exacta]; pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría"¹⁸.

3.2.3. El lenguaje privado

El lenguaje privado se refiere a toda aquella elaboración reflexiva que solemos hacer antes de hablar, al menos en forma general, acerca de nuestras ideas fundamentales y del cómo expresarlas sin equívoco ni confusión ante la interpretación de otros. No es necesario que les expliquemos el proceso consciente que hemos elaborado. También ocurre que ante ciertos temas, algún giro toca alguna fibra relevante de sentido para cada uno de diferente modo; este relieve no es necesario que seamos capaces de explicarlo meticulosamente a los demás. Son aspectos de sentido de la vida que si los expresáramos únicamente con palabras, no se comunicaría toda la riqueza del contenido descubierto porque no tienen el mismo grado de significación para otros. En el lenguaje privado se reflexionan, se maduran, nos van radicalmente convenciendo cuanto más fielmente las vivimos.

El lenguaje privado sólo significa plenamente para cada uno; los otros pueden darle una interpretación distinta e incluso errónea, debido a que cada uno se sitúa en una orientación de acuerdo a un sistema de certezas vividas, a un contexto lingüístico y extralingüístico, ubicado en juegos de lenguaje y en la originalidad de interpretación y ejecución vivida de las reglas lingüísticas y extralingüísticas.

¹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wittgenstein's lecture on ethics...*, 40.

¹⁷ KÜNG, Hans, *Existiert Gott?: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (Piper & Co., Munich 1979) [trad. cast. de BRAVO NAVALPORTO, J.Ma., *¿Existe Dios?: respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Cristiandad, Madrid 1979)] 685.

¹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wittgenstein's lecture on ethics...*, 42.

El lenguaje privado es indiferente para la teorización y verificación lógica. Existe como ente de razón pero sus usos funcionan en lo ilógico inexpresable, y aunque se pueda pensar en él, "el hecho de que se pueda 'pensar' no implica que tenga sentido decirlo"¹⁹.

Se ha presentado la opinión wittgensteiniana acerca de las expresiones lingüísticas acerca de la estructura del lenguaje, la ética, la religión y el lenguaje privado. Las realidades existentes a las que aluden estas expresiones están fuera de los límites del mundo exacto y de los límites del lenguaje lógico. Por eso carece de sentido querer expresarlas con un lenguaje de este tipo. Debe haber un tipo de lenguaje propio para designar estas realidades, así como existe un método propio para cada tipo distinto de ciencia. Este tipo de realidades se puede expresar significativamente en otro tipo de contextos lingüísticos y extralingüísticos, y con otro tipo de juegos del lenguaje. Wittgenstein no alcanzó a prever explícitamente esta posibilidad, pero no se cerró a ella. Hemos tocado esta temática sólo en la medida en que repercute para la teoría del conocimiento en cuanto a la expresión con sentido o sin-sentido de lo que se conoce, desde la teoría wittgensteiniana del lenguaje.

3.3. SENTIDO FILOSÓFICO DEL LENGUAJE

En este capítulo se presentarán los elementos que le dan sentido a nuestro lenguaje. Dado que ya se ha tratado del mundo, los objetos, los hechos y su relación con el pensamiento y con el lenguaje, en el cuarto capítulo se desarrollarán los elementos restantes; ellos son: un sistema, los contextos, los juegos de lenguaje, el uso y las reglas del lenguaje, las proposiciones, las palabras. Se va a proceder en dos partes generales: primero, la teoría sobre la palabra y la proposición del llamado *Primer Wittgenstein*; después, la teoría del *Segundo Wittgenstein* sobre el sistema, los contextos, los juegos del lenguaje, el uso y las reglas. Con esta estructura se hará patente la unidad continuada entre estas dos etapas del pensamiento filosófico de este pensador porque entre las dos concepciones elaboradas por él (la teoría de la 'representación' = *Bild*, y la teoría del 'uso' = *Gebrauch, Verwendt, Praxis*) no hay una contraposición, sino una avance de concepción evolucionada y complementaria. El mismo Wittgenstein lo precisa en sus últimos escritos: "el significado de una *palabra* es una forma de su *uso*; lo que aprendemos cuando una palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez es su significado como una forma de su uso"²⁰, "por ello existe una correspondencia entre los conceptos de 'significado' y 'regla'"²¹, del significado usado surge la regla que aclara y especifica la naturaleza del

¹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewissheit* (Basil Blackwell, Oxford 1969) [trad. cast. de LLUÍS PRADES, José, *Sobre la Certeza* (Hombre y Sociedad 27; Gedisa, Barcelona 1988) § 31].

²⁰ Ibid., § 61.

²¹ Ibid., § 62.

significado del lenguaje, y "cuando cambian los juegos del lenguaje cambian los conceptos, y con estos, los significados de las palabras"²².

3.3.1. Primer Wittgenstein y su teoría lingüística de *Bild*

3.3.1.1. La palabra

Es muy impropio tomar las palabras como propiedades naturales de un sustrato (hecho u objeto) porque las palabras no tienen una relación natural con el hecho u objeto que significan, sino que tienen una relación convencional. "Una frase de nuestro lenguaje se aproxima a una *representación [Bild]* del lenguaje pictórico [Bildsprache] mucho más de lo que pensamos"²³ pero, por supuesto, no es a modo de sensaciones (*Empfindungen*). *Bild* es un esquema no sólo sensible de la realidad, sino figurado (*Figur*) por la inteligencia, a ella le sirve como imagen (*Vorstellungen*) de referencia y facilitación del aprendizaje. La *Bild* es una representación lingüística a nivel universal y comunicativo. A través del lenguaje significamos el mundo que percibimos y vivimos, pero el significado depende del *uso* que le demos a la palabra*. El proceso de la formación del lenguaje es: sensación (*Empfindungen*), imagen captada (*Vorstellungen*), figura (*Figur*), representación lingüística (*Bild*) del objeto o hecho asimilado durante la sensación. En este punto sería muy oportuna una comparación entre la teoría tomista de la abstracción y la teoría wittgensteiniana de la formación del *Bild*; sin embargo sería una desviación amplia del tema central de esta investigación, por eso se deja de lado esta comparación.

3.3.1.2. La proposición

La proposición es la expresión lingüística de un juicio acerca del mundo o de lo que se manifiesta a través del mundo ya que una proposición describe lingüísticamente la situación conceptual. La proposición en sí misma desligada de sus contextos usados y los sistemas usados no significa plenamente porque "la proposición sólo tiene sentido a través del uso"²⁴. El uso es un elemento importante para la corrección de nuestras expresiones erróneas porque toda verdad o falsedad, para ser tales, dependen de un contexto usado de referencias que sirven de marco y límite significativos.

3.3.1.3. Lo verdadero

De lo que sabemos y estamos seguros es preciso demostrar de un modo objetivo que no es posible error alguno porque nuestro saber puede estar equivocado; sin embargo, toda fundamentación o justificación tiene un límite porque nos valemos de un sistema ya

²² Ibid., § 65.

²³ Ibid., § 243.

* *Vid.* la teoría del uso que se desarrollará más adelante dentro del *Segundo Wittgenstein*.

²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewissheit...*, § 10.

compuesto por certezas (científicas, filosóficas, empíricas, lingüísticas, religiosas) que nos han sido transmitidas y que ya no verificamos. Esto no es un error, es completamente razonable ya que el hombre razonable no tiene ciertas dudas, y en nuestra vida nos damos por satisfechos con muchos elementos que en ningún momento hemos puesto en tela de juicio. Aunque otra persona pueda poner en duda lo que nosotros declaramos seguro, no podemos dejar de creerlo: "una duda sin término no es ni siquiera una duda"²⁵.

Lo verdadero debe tener fundamentos en el mundo o en lo que se manifiesta a través de él, "el decidir a favor o en contra de una proposición no proporciona el fundamento"²⁶ que necesita para que sea verdadera o falsa. La verdad y el bien no se deciden por mayoría democrática.

3.3.2. Segundo Wittgenstein y su teoría lingüística del 'uso': *Gebrauch, Verwendt, Praxis*

En el uso del lenguaje, además de la palabra y proposición representativas, es de gran relevancia el sistema, el contexto, los juegos del lenguaje y las reglas lingüísticas.

3.3.2.1. El uso

El uso es "la aplicación y la interpretación de las palabras y, por tal flujo, las palabras poseen un significado"²⁷. El uso, en cuanto dirigido por el pensamiento, da vida al signo lingüístico y al extralingüístico, "sin el uso la frase muere, se reduce a una mera secuencia de sonidos o de figuras acústicas"²⁸. Cuando aprehendemos una palabra para conocer su significado aprendemos su uso en determinadas circunstancias.

3.3.2.2. Sistema y contexto (*lebenswelt, sitz in leben*)

El sistema de significación lingüística es el conjunto de criterios (abstractos o reales) según el cual se ordena la realidad dentro de ciertas categorías racionales. El sistema abarca los contextos, que son los horizontes lingüísticos o extralingüísticos dentro de los cuales se usa un signo. Dentro de un sistema existen variedades de contextos y usos. El significado de "toda palabra depende del sistema de juegos lingüísticos usados"²⁹. Describir un hecho es describir lo que ocurrió desde determinado punto de vista; así

²⁵ Ibid., § 625.

²⁶ Ibid., § 200.

²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Zettel* (Basil Blackwell, London 1967) [trad. cast. de CASTRO, Octavio, *Zettel* (U.N.A.M., México 1985) § 135].

²⁸ Ibid., § 143.

²⁹ Ibid., § 228.

representamos el acontecimiento con nuestro lenguaje. Este determinado punto de vista está constituido por las certezas que hemos ido adquiriendo a lo largo de nuestra vida, "nuestras convicciones constituyen un sistema"³⁰, cualquier confirmación, prueba y refutación de una hipótesis tiene lugar en el seno de un sistema. Dentro de un sistema algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras otros son más o menos permanentes.

Para describir una situación de hechos u objetos con sentido tenemos que describirla dentro de un contexto. Sólo el contexto usado hace posible que se muestre con claridad lo que se quiere decir. Las proposiciones tienen sentido como parte y en conexión dentro de un discurso que forma parte, a su vez, de un contexto integrado a un sistema. Las palabras significan plenamente si son usadas dentro de un contexto lingüístico y dentro de un contexto extralingüístico --como los ademanes, la historia individual y social, la intención, el estado de ánimo, estado de conciencia, el tono del habla, el gesto, la mirada que acompaña, el matiz de titubeo, súbito hallazgo, de decisión, de satisfacción o insatisfacción, nuestra vida: "nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación"³¹.

3.3.2.3. Juego del lenguaje (*sprachspiel* o campo)

El sentido de una proposición lo aporta la verdad que expresa el juego del lenguaje en el que se usa. Según el juego de lenguaje que se use las palabras tienen diferentes sentidos, la posibilidad de asegurar la verdad con nuestras palabras pertenece al juego del lenguaje.

3.3.2.4. Las reglas

La regla tiende hacia un uso perfectible del lenguaje, es el método para que el uso del lenguaje mantenga su ideal. El uso inexperto es susceptible de error, por eso se debe corregir refiriéndolo a una regla.

Las reglas del lenguaje las va aportando el uso cuando se convierte en paradigma de actuación (lingüística o extralingüística) porque respeta la naturaleza del lenguaje. No se puede describir la forma en que ha de usarse una regla si no es 'entrenando' en el uso de la regla. Las reglas no son suficientes para establecer una práctica, también se necesitan los paradigmas y los ejemplos de su uso.

Interpretar una regla es hacer usos diferentes de las palabras; a través de ellos no hay un cambio de la realidad sino sólo un cambio de enfoque para actuar (lingüística o

³⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewissheit...*, § 102.

³¹ Ibid., § 229.

extralingüísticamente) parcialmente distinto. Este cambio, cuando colabora a mejorar los usos del lenguaje es un acto progresivo de la evolución sincrónica del lenguaje. Cada uso del lenguaje va cargado de una interpretación de la regla como nota adicional; para interpretarla correctamente debe ubicarse dentro de un contexto de uso. "La reglamentación [*Verkehrsregelung*] permite y prohíbe determinados usos, pero no intenta guiar la totalidad de usos mediante prescripciones"³², sino que las reglas son elásticas en lo que tienen de adaptable a cada uso del lenguaje.

Una tarea importante para la filosofía, además de las desempeñadas en la historia, es articular una crítica del lenguaje en todos sus aspectos. Esta es la tarea relevante de la filosofía del lenguaje en cuanto el lenguaje es el vehículo más adecuado para la transmisión del conocimiento humano, sea a nivel filosófico o en cualquier otro nivel. La filosofía debe hacer una crítica del lenguaje lógico y del lenguaje ordinario. Wittgenstein no subestima uno u otro, sino que cada uno según su uso es necesario: "tan pronto como pienso en una aplicación cotidiana de la proposición, y no solamente en una filosófica [lógica-exacta], su sentido se convierte en ordinario y en claridad"³³; en cambio con una aplicación lógica-filosófica, su sentido es abstracto y rigurosamente técnico.

Al final de este capítulo no debe olvidarse la unidad que hay entre la teoría del *Bild* y la teoría del 'uso'. Ésta se ha ido presentando continuamente en la ilación que hay entre mundo, hechos, objetos, pensamiento, lenguaje, uso, sistema, contexto, juegos y reglas del lenguaje. Sólo falta insistir en la unidad *general* que hay entre estos principios filosóficos dentro de la teoría wittgensteiniana del lenguaje que repercute en la teoría del conocimiento en lo que se refiere a la expresión con sentido o sin-sentido de lo que se conoce. Con este capítulo se ha precisado el conjunto de elementos que dan sentido a la expresión de lo que se conoce.

3.4. RELACIÓN ENTRE MUNDO, LENGUAJE Y PENSAMIENTO

Ahora se pretende insinuar las relaciones entre mundo, pensamiento y lenguaje en sus recíprocas influencias que contribuyen a dar sentido a las expresiones lingüísticas y extralingüísticas. El mundo es el fundamento de significación referencial del lenguaje válido. El lenguaje describe lo que nuestro pensamiento conoce del mundo. Entre el lenguaje y el pensamiento hay una mutua relación de primacía e influjo. Debido a esta relación nuestro lenguaje evoluciona junto con nuestro pensamiento.

Con la investigación y con las experiencias se descubren nuevas relaciones entre los hechos y objetos del mundo. Para describir estas nuevas relaciones inventamos nuevos juegos de lenguaje. Si expresan la verdad serán paradigmas reglamentarios que normen

³² WITTGENSTEIN, Ludwig, *Zettel...*, § 440.

³³ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewissheit...*, § 347.

ejemplarmente el uso del lenguaje en el habla de cada individuo. Por otra parte, lo incomprendido lingüísticamente de los nuevos descubrimientos de las relaciones entre los objetos y los hechos del mundo, empuja al pensamiento a continuar su investigación consultando la realidad.

El lenguaje influye en nuestro pensamiento en la medida que comprendemos las reglas del lenguaje (tácitas y usadas). El pensamiento influye en nuestro lenguaje en la medida que se desarrolla y va adquiriendo mayores certezas y en la medida que inventa nuevas expresiones para mostrar esas certezas.

CONCLUSIÓN

Wittgenstein estuvo muy cercano al neopositivismo, pero hay indicios de la superación de esta corriente desde el interior mismo de su pensamiento. Sin ser absorbido por el existencialismo contemporáneo se orienta por la escuela del análisis lingüístico. Con una mirada parcial parecería que sólo le interesa el lenguaje lógico técnico, pero en sus obras posteriores al *Tractatus* va asumiendo la importancia del lenguaje ordinario. Entre estos dos polos, según se exageren o se note la evolución continuada y complementaria, se puede ver el distanciamiento o la continuidad entre el llamado *Primer y Segundo Wittgenstein*.

En esta investigación se ha intentado mostrar la evolución continuada y complementaria entre ambas facetas o dimensiones de la teoría wittgensteiniana del lenguaje que intenta enmarcar los límites de validez del lenguaje: hasta qué punto tiene sentido hablar con un lenguaje lógico y técnico sobre los objetos y hechos del mundo y hasta qué punto otras realidades desbordan las posibilidades de este tipo de lenguaje. Si se intentan forzar las paredes de este lenguaje las expresiones carecen de sentido. Esto plantea la necesidad de recordar a Wittgenstein que así como existen diversos métodos propios para cada tipo de ciencia, también existen diversos tipos de lenguaje para expresar los contenidos de estas ciencias que desbordan los límites del mundo lógico exacto de una cosmovisión matemática.

El sentido lingüístico de las diferentes realidades, según se puedan expresar con cada tipo de lenguaje, está determinado de una manera plena por la realidad del mundo, los hechos, el pensamiento, el lenguaje, el uso, el sistema, los contextos, los juegos lingüísticos y las reglas. Estos son los principios filosóficos de la teoría wittgensteiniana que repercuten en la teoría del conocimiento en lo que se refiere a la expresión con sentido o sin-sentido de lo que se conoce. [Inv. fil., § 309 función de la filosofía]

4. HERMENÉUTICA FILOSÓFICA SEGÚN HANS GEORG GADAMER

EL LENGUAJE COMO HILO CONDUCTOR DEL GIRO ONTOLOGICO DE LA HERMENÉUTICA

* El lenguaje es el medio para ponernos de acuerdo acerca de los problemas reales. Éstos son los hilos que tejen nuestro texto. Comprender es ponerse de acuerdo, mediante el lenguaje, acerca de lo existente.

1. El lenguaje como **medio** de la experiencia hermenéutica

* Para comprender es necesario dialogar, y por tanto, usar el medio específico del lenguaje.

Interpretar es comprender, y comprender no significa sólo ponerse en el lugar del otro asumiendo sus vivencias, sino además, **ponerse de acuerdo** en alguna cuestión. Todo el procedimiento de la interpretación es un proceso lingüístico porque el lenguaje es el **medio** gracias al cual se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre un asunto. El problema hermenéutico no es un problema acerca del correcto dominio de un idioma, sino del correcto acuerdo sobre una cuestión, que tiene lugar gracias a la mediación del lenguaje³⁴. La conversación dialógica es un proceso hermenéutico por el que se busca llegar a un acuerdo, y obviamente la interpretación de textos debe ubicarse en este marco global porque la relación entre autor, intérprete y texto es una correlación dialógica, en un horizonte contextual, análoga a una conversación entre personas. De acuerdo con este presupuesto, es justificable hablar de una *conversación hermenéutica* mediante la cual los intérpretes van asumiendo la verdad como algo propio.

“El lenguaje es el **medio universal** en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”³⁵. Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje. Por ello, el fenómeno hermenéutico se convierte en la médula del problema de la relación general entre pensamiento y lenguaje por el hecho de que la lingüisticidad es inseparable de la comprensión. Además, es necesario reconocer que toda tradición de pensamiento se transmite lingüísticamente, y que por ello, cuando esta tradición se convierte en objeto de estudio, es un objeto hermenéutico de índole lingüística.

³⁴ Cfr. GADAMER, Hans Georg, *Wahrheit und Methode* (J.C.B. Mohr, Tübingen 1975) [tr. cast. de AGUD APARICIO, Ana / AGAPITO, Rafael de, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Sígueme, Salamanca 1996⁶) I, 463].

³⁵ Ibid., 467.

El horizonte de sentido de la comprensión no puede limitarse ni al ámbito de lo que el autor tenía originalmente en mente, ni a la perspectiva del destinatario al que se dedicó el texto en el origen, porque el autor y el destinatario no agotan el sentido del lenguaje que ellos utilizan, puesto que ellos no son los propietarios únicos que agotan el significado de un lenguaje determinado. Lo que se fija por escrito queda absuelto de la contingencia de su origen y de su autor, liberándose hacia nuevas referencias de sentido. De esta manera, la comprensión hermenéutica influye en las tradiciones. Este hecho no puede ser tachado de manipulador o traidor. Por el contrario, interpretar históricamente una tradición significa realizar la transformación de los conceptos del pasado *actualizando* su sentido en el presente gracias a una *fusión horizonte* (analogía). Ningún texto puede decir nada si no utiliza un lenguaje que alcance al otro (Wittgenstein: «Quien utiliza signos que nadie entiende, no habla»). La labor de la interpretación es rescatar la referencia a los otros que tiene todo lenguaje, es decir, reconquistar el sentido de una determinada expresión o tradición lingüística, cuyo alcance no sólo se limita al pasado, dado que es desde el presente como recobra su sentido original. Con ello no se subestima lo más mínimo la pretensión de verdad, sino que se abre esa verdad hacia horizontes de significación de mayor amplitud.

2. El lenguaje como **horizonte** de una ontología hermenéutica

* El lenguaje refiere un mundo, y se convierte en el horizonte intersubjetivo para interpretar ese mundo.

2.1. El lenguaje como **experiencia** del mundo

La experiencia humana del mundo es articulable por vía lingüística. La experiencia hermenéutica humana ayuda a configurar una cosmovisión de sentido sobre la realidad mundanal. El pensamiento humano expresa su propia comprensión del mundo por medio del lenguaje, de manera que ese lenguaje es la acepción del mundo configurada por el pensamiento humano. Por tanto, la experiencia humana del mundo está íntimamente vinculada con el lenguaje, de tal manera que el lenguaje llega a ser la expresión de la experiencia humana del mundo. Gracias al lenguaje los hombres expresan su configuración de sentido sobre el mundo, es decir, lo que el mundo significa para los seres humanos. Esta vinculación lingüística de nuestra experiencia del mundo no desemboca en un perspectivismo excluyente, ya que, por su parte, el lenguaje sólo tiene verdadera referencia significativa gracias a que existe un mundo, cuya sentido configurador se expresa lingüísticamente.

La libertad vigente en la relación entre el hombre y el mundo posibilita no sólo la diversidad de lenguajes para expresar la experiencia hermenéutica del mundo, sino también la diversidad de cosmovisiones dentro de un mismo lenguaje. De la relación entre lenguaje y mundo se deriva la peculiar objetividad de la verdad comprendida al modo humano por el intérprete, pero el lenguaje sólo tiene su verdadero ejercicio en el diálogo, en el ejercicio del mutuo entendimiento³⁶. En el mutuo diálogo cada ciencia reconoce su propia relatividad vislumbrando un *horizonte ontológico configurador* que las desborda individualmente a cada una. Cada ciencia y cada lengua es una **referencia a la infinitud de lo que es** (existe) [=horizonte]. Balthasar considera que quien ama la verdad está dispuesto a renunciar, incluso, al propio punto de vista parcial por amor a la verdad total.

2.2. El lenguaje como **centro**

El lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, en el que ambos aparecen en su unidad originaria. El lenguaje es el *centro de la hermenéutica filosófica* porque por su medio se expresa toda nuestra experiencia del mundo y toda interpretación de esta experiencia. La mediación del lenguaje con el mundo convierte al lenguaje en el centro hermenéutico de la referencia al todo de lo existente, es decir, a la cuestión del ser, cuyos cimientos están construidos también lingüísticamente (Heidegger: *el lenguaje es el hogar del ser*). El lenguaje es la verdadera procesión del acontecimiento hermenéutico. A toda interpretación le precede una pregunta que hay que responder. Dicha pregunta desencadena el acontecimiento hermenéutico. La interpretación no es mera reproducción o mero referir el texto transmitido, sino que es como *una nueva creación* del comprender.

2.3. El aspecto **universal** de la hermenéutica

* Todo lo que es puede ser comprendido, al menos algo, no totalmente.
 Por tanto, metafísica y hermenéutica son igualmente universales.
 Si algo es comprensible se puede articular lingüísticamente.

El lenguaje ayuda a penetrar hermenéuticamente en el sentido de todo lo que existe porque apunta hacia **una estructura universal ontológica** que constituye fundamentalmente *la realidad en su conjunto*. Todo aquello que existe es preguntable y todo lo que es preguntable existe, al menos de modo ideal o moral. Hay que decir además que todo ente que puede ser comprendido puede ser expresado por medio del lenguaje. Por ello, el fenómeno hermenéutico favorece la búsqueda ontológica de la universalidad

³⁶ Cfr., Ibid., 535. El ser develado es comprensible, nos muestra su sentido. El ser se devela a través del lenguaje del otro, dialogando, preguntando y argumentando.

encausándola por las autopistas de la reflexión sobre el lenguaje. En este sentido **la hermenéutica es un aspecto universal de la filosofía** que va al encuentro de la verdad, y no sólo un método exegético. Este ***giro ontológico*** de la hermenéutica tiene como hilo conductor al lenguaje y desemboca en una metafísica de lo καλόν, de lo ἀγαθόν, de lo ἀληθές y de lo ἔν. La verdadera esencia de lo καλόν es la «aparición»; aparecer significa mostrarse ‘luminosamente’ ante el sujeto que puede percibir. Por ello, aparecer, percibir y luz están tan íntimamente ligados. Sólo porque algo se muestra luminosamente y es perceptible, se le puede integrar, comprender, valorar e interpretar como una realidad con sentido. El ser que aparece mostrándose como acontecimiento es el verdadero ser de la metafísica, el cual tiene un trasfondo ontológico cognoscible gracias a la experiencia hermenéutica que tiene el lenguaje como centro. El ser que **se muestra perceptiblemente es cognoscible y valorable**. La unidad del evento mostrativo, inteligible y valorable del ser acontece en la historia humana. El hombre sale a su encuentro interpretando la realidad y expresando su sentido por medio del lenguaje.

“En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos... Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad”³⁷.

* La verdad está más allá del método, ésta lo desborda.

³⁷ Ibid., 585.

5. HERMENÉUTICA ANALÓGICA ICÓNICA SEGÚN MAURICIO BEUCHOT

CONCILIACIÓN DE METAFÍSICA, HERMENÉUTICA Y LENGUAJE

1. Introducción

La hermenéutica analógica pretende colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo. Es bien sabido que la analogía es un punto intermedio entre ambos polos, aunque con cierto predominio de la equivocidad. El tipo de interpretación que deriva de una propuesta analógica es preponderantemente abierta y, sin embargo, aspirando siempre a lograr cierta unidad. Es decir, trata de encontrar lo que es conciliable gracias a la semejanza entre las diversas realidades, pero sin olvidar que predomina lo diferente; por ello, se respeta la diferencia sin renunciar a la semejanza que permite lograr cierta universalidad.

2. Constitución y método de la hermenéutica en sí misma

a) Naturaleza de la hermenéutica. La hermenéutica es el arte y la ciencia de comprender e interpretar los «textos» (tejidos) simples o complejos de la realidad expresados por la mediación del lenguaje humano. En la interpretación convergen tres elementos: el texto, el autor y el intérprete («lector»). La hermenéutica es una disciplina teórica y práctica, porque los principios válidos buscan una aplicación fáctica.

b) Objeto y objetivo de la hermenéutica. El objeto de la hermenéutica es el «texto» (tejido) simple o complejo de la realidad expresado por la mediación del lenguaje humano. El objetivo de la hermenéutica es comprender los textos en los antiguos y nuevos contextos y pretextos buscando el punto límite donde los horizontes interpretativos se tocan.

c) Metodología de la hermenéutica. Implica tres aspectos: 1) análisis semántico «búsqueda del sentido textual con utilidad implicativa», 2) análisis sintáctico «búsqueda del sentido intertextual y pretextual con utilidad explicativa», 3) y análisis pragmático «búsqueda del sentido contextual con utilidad aplicativa».

d) Los elementos del acto hermenéutico: texto, autor e intérprete (o «lector»). El texto es el terreno o foro donde se citan el autor y el intérprete; ahí se encuentran la objetividad

subjetiva del autor y la subjetividad objetiva del intérprete. El ideal es llegar a una mediación prudencial y analógica donde se entrecrucen las dos intencionalidades.

e) Los pasos de la acción hermenéutica: el proceso interpretativo. El primer paso es la pregunta interpretativa que surge ante el dato del texto. Dicha pregunta reclama una respuesta interpretativa formulada gracias a juicios hermenéuticos (hipótesis, tesis, indicios, barruntos) que hay que probar mediante una argumentación interpretativa en el marco del debate dialógico, discursivo y comunicativo.

3. Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica

Humberto Eco opina que hay dos corrientes generales dentro de la hermenéutica. Una opina que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional originario de modo objetivo y de modo independiente de nuestra comprensión presente. En cambio, la otra admite que los textos pueden interpretarse infinitamente de acuerdo a los nuevos aportes de la subjetividad presente. Entre estas dos posturas extremas Mauricio Beuchot propone una solución intermedia con su modelo analógico de hermenéutica, de manera que la objetividad y la subjetividad encuentren un punto límite que sirva de margen versátil para la interpretación; es decir, hay que salvar el peligro del relativismo extremo de las diferencias, por un lado, y el artificio de presumir la conquista de una sola interpretación como la única válida, por el otro.

“A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero que es aquella que conviene, la más que se puede permitir; a los que exaltan la unidad, les hace ver que hay un ingrediente de mismidad, pero que no se puede negar la diferencia.[...] Y lo que hace falta es la mediación de la analogicidad, por eso nosotros proponemos un modelo interpretativo analógico”³⁸. “La analogía consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclítea de la diferencia”³⁹.

Los márgenes extremos de la interpretación en el presente están representados en primer lugar por la hermenéutica positivista, es decir, aquella que cree en una única interpretación válida y que presume alcanzar la sola intención histórica proveniente de las *ipsissima verba auctoris*. Sin embargo, esta tendencia ni siquiera es una hermenéutica completa, porque toda interpretación requiere que haya polisemia, es decir, diversidad de sentido. En segundo lugar, se puede hablar de la hermenéutica romántica que se pierde en la aventurera multiplicidad de las rutas propias del laberinto de las diferencias.

³⁸ BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica* (U.N.A.M., México 1997) 28.

³⁹ Ibid., 32.

En el modelo analógico de la interpretación se admite la existencia de un sentido relativamente semejante desde alguna perspectiva; pero dicha semejanza conlleva una diferencia predominante. Este tipo de interpretación analógica tiene conciencia de la finitud del conocimiento humano abierto en una continua búsqueda de lo infinito. La hermenéutica analógica no es sólo una propuesta metodológica práctica, sino también un modelo teórico de la interpretación, con presupuestos ontológicos y epistemológicos que se concretan en una propuesta metodológica. La analogía admite un rango de variabilidad. Esto permite que no haya un significado único en el texto, sino varios que pueden pertenecerle válidamente, pero no de manera indiscriminada; es decir, permite que un texto tenga varias interpretaciones válidas, no una sola, pero según ciertos niveles de validez. El intérprete es quien muestra dialógica y discursivamente la validez actual de un texto en la medida en que sea capaz de rescatar la intención del autor del texto⁴⁰ cuya intencionalidad determina la verdad originaria. En el punto límite donde se encuentran el horizonte hermenéutico del autor y el horizonte hermenéutico del intérprete gracias a la mediación del texto, en ese punto hay una conjunción analógica. El primero garantiza una objetividad histórica subjetiva de la verdad pretérita, y el segundo una subjetividad histórica objetiva de la verdad presencializadora y actual. Además, el intérprete determina la validez actual.

Hay un progreso en la interpretación porque la historia va enriqueciendo el significado temporal de un texto. El diálogo intersubjetivo implica el uso conjunto de la argumentación racional y de la intuición prudencial de la commensurabilidad de los diversos paradigmas. Es común que aparezca el conflicto entre las diversas interpretaciones, pero en la conjunción analógica de todas esas instancias podrá evitarse el solipsismo unívoco o equívoco.

4. Metafísica y hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica aboga por el carácter ontometafísico de la interpretación contra aquellos modelos que pretenden desvincularla de toda fundamentación ontometafísica. Ya Coreth había buscado las condiciones de posibilidad de la comprensión sobre bases metafísicas. Ahora Beuchot completa aquella perspectiva con algunos elementos de tipo semiótico poniendo de relieve la naturaleza de la hermenéutica como implícitamente ontometafísica por su carácter analógico.

Gianni Vattimo es uno de los filósofos que en la actualidad han atacado fuertemente la metafísica desde una perspectiva hermenéutica. Vattimo opina que la hermenéutica es la nueva *koiné* o el nuevo *esperanto* de la filosofía contemporánea. El devenir del ser es debilitamiento y disolución del ser que perece y muere. Por ello sólo es posible una ontología débil que tienda paulatinamente a la nada, con una intencionalidad nihilista. La

⁴⁰ Cfr. Ibid., 42.

metafísica muere porque fue prepotente, impositiva y monolítica. La ontología hermenéutica no está abocada hacia ningún proyecto, ni anclada fuertemente al presente, sino que es una ontología anamnética de la facticidad pasada, es rememoración nostálgica de eventos efímeros e insustanciales, parecida a un poeta que contempla el ocaso de la tarde. Vattimo opina que hoy las razones para combatir a la metafísica fuerte son más prácticas que teóricas, porque la metafísica fue violenta, hasta tal punto que desembocó en los sucesos de Auschwitz, como decía Horkheimer y Adorno. La metafísica impone la violencia al universalizar, porque elimina las diferencias. Hay que recordarle a Vattimo que también quien no distingue las diferencias entre las diversas metafísicas actúa violentamente, y que negar la metafísica es mucho más violento que afirmarla.

A raíz de estas observaciones, el mismo Vattimo reconoce que no podemos desembarazarnos apresuradamente de la metafísica. Vattimo propone una ontología hermenéutica; en cambio Beuchot prefiere hablar de una hermenéutica ontológica abierta implícitamente hacia una metafísica. Dicha hermenéutica es analógica porque respeta las diferencias pero es capaz de universalizar válidamente las semejanzas existentes en el punto límite donde se tocan los contrarios.

Mauricio Beuchot asume la propuesta hermenéutica de Emerich Coreth⁴¹ en plena conexión con la metafísica. El aporte específico de Beuchot consiste en profundizar los argumentos que aseguran a la hermenéutica una apertura analógica hacia la metafísica. Beuchot completa la perspectiva de Coreth con algunos argumentos de tipo semiótico.

En primer lugar reconoce que en el acto interpretativo se citan un autor, un texto y un intérprete. El texto del autor al ser comprendido por el intérprete apunta hacia un mundo donde convergen los horizontes del autor y del intérprete; el texto nos abre un mundo. Por ello, el acto interpretativo se sitúa en un *status* ontológico correspondiente al mundo donde ambos horizontes convergen. Este mundo desborda los límites de la hermenéutica, y por tanto, ésta debe acudir a la ontología y a la metafísica. La hermenéutica conlleva una carga ontológica implícita que desemboca temáticamente en una metafísica.

Por otro lado, todo sentido tiene una referencia. El sentido es la dirección del signo que apunta hacia un punto de referencia significativa. Esta referencia es un dato perteneciente a un mundo, y por ello, exige una clarificación ontológica que devele el sentido de su ser. La ontometafísica tematiza dicho sentido mediante la reflexión filosófica sobre los fundamentos y, por tanto, la metafísica es el fundamento de la hermenéutica: el sentido del ser es cimiento del sentido del comprender interpretativo; la *analogia entis* funda la *analogia texti*. Gracias a la ontometafísica la verdad devela su rostro a la hermenéutica, y en la verdad coinciden analógicamente el texto y el mundo, el intelecto y la realidad.

⁴¹ Cfr. la introducción a Coreth en los apuntes del segundo semestre de la filosofía contemporánea: La **interpretación temática del horizonte del ser** es la tarea ineludible de la metafísica, de aquí brota la necesaria **relación recíproca** y condicionante entre metafísica y hermenéutica. La **hermenéutica pregunta por el sentido en el todo** de la realidad. También la vida humana necesita de la interpretación pues busca un sentido.

Dadas las polaridades del pensamiento actual, es urgente un modelo analógico de la interpretación que evita la pretensión de una sola interpretación válida y la vorágine equivocista de las interpretaciones contradictorias e incommensurables. La analogía permite dar cabida a la metáfora, pero también a los que rehuyen de las interminables bagatelas del lenguaje figurado. La hermenéutica analógica tiene un alto rango de **iconicidad** porque los arquetipos ayudan a una mejor comprensión interpretativa de carácter analógico.

Así como el lenguaje y el texto tienen sentido, lo tiene también la realidad. La metafísica es la búsqueda interpretativa del sentido del ser. El ser está inmerso en el misterio, por eso hay razón para seguirlo interpretando. Heidegger hizo patente el olvido del ser y de la existencia en ciertas ontologías. Por su parte, Apel ha reconocido el olvido del logos (idea) y de la esencia en la filosofía de Heidegger. Mauricio Beuchot subraya el olvido del «analogos» en la hermenéutica contemporánea.

5. Dependencia, autonomía y simultaneidad de la hermenéutica, la metafísica y la ética

¿Qué papel juega la hermenéutica analógica en relación con la ética? La hermenéutica tiene una función mediadora entre la ontometafísica y la ética, es decir, ayuda a tender un puente entre la dimensión descriptiva del conocimiento y la dimensión prescriptiva de la acción humana, entre el ser y el deber, del ente al deón. Interpretar es aprender a vivir humanamente. La hermenéutica como puente hacia la ética es la asignatura que desemboca en la vida humanizada y, por ello, es definitiva una hermenéutica antropológica. Así como el ser se dice de muchas maneras, también el actuar. El actuar conlleva una analogía.

La actitud hermenéutica propicia una ética abierta, teleológica, es decir, analógica. Pero también una ética prescriptiva o deontológica. Gracias a la hermenéutica analógica la ética renuncia a imponer una universalidad univocista para todos, pero también abandona la aventura de la total diferencia de la fragmentación solipsista. La hermenéutica analógica nos abre comunicativamente al otro con un compromiso ético unido a una intencionalidad metafísica, porque el ser habla a través del otro. Gracias a la metafísica la alteridad deja de ser evanescente y huidiza. La actitud hermenéutica en la ética incluye el diálogo; por ello se habla de la constitución dialógica de la ética. “No una ética que se diluya en el solo consenso de los dialogantes, sino que quiera construir trabajosamente un *corpus* ético, un cierto sistema, a veces mínimo; pero siempre se hará dialogando”⁴².

⁴² BEUCHOT, Mauricio, o. c., 98.

A diferencia de Lévinas, Beuchot considera que más que preocuparse por si la filosofía primera es la metafísica o la ética, hay que tratar de conjuntarlas. Una metafísica sin ética es vacía, pero una ética sin metafísica es ciega. La hermenéutica es precisamente la que ayuda a dar el paso de la metafísica a la ética y de la ética a la metafísica.

“La ética hermenéutica tiene limitaciones, márgenes, pero sirve de orientación, a la vez de *limen* y de *limes*, de introducción liminar y de límite de llegada, como los dos tipos de piedras, piedras militares, que los romanos ponían en los caminos, dedicados a Mercurio, esto es, a Hermes, el intérprete o hermeneuta, dueño de los senderos que se encuentran, de las encrucijadas o cruces de caminos, y que marcaban el principio y el fin del ámbito de su efímero imperio”⁴³.

La antropología es el punto de partida y punto continuo de referencia en esta mediación hermenéutica entre metafísica y ética, porque el que comprende e interpreta es el hombre que busca el sentido del texto, de la existencia y del ser, para llenar de significado su acción ética. El hombre no puede soportar el sinsentido, por ello interpreta.

⁴³ Ibid., 99.

6. ENLACES ENTRE LENGUAJE, HERMENÉUTICA Y TEORÍA DE LA VERDAD SEGÚN DONALD DAVIDSON

* Las palabras significan (=lenguaje), pueden interpretarse (=hermenéutica), y ayudan a expresar la verdad.

¿Por qué las palabras son significativas? Donald Davidson intenta responder a esta cuestión con su libro *Inquiries into Truth and Interpretation*, dedicado a Willard van Orman Quine. Davidson asegura que hay dos condiciones indispensables para responder filosóficamente a esta pregunta: a) la naturaleza **holística** de la comprensión lingüística, b) y la verificabilidad que **prescinde** de las actitudes proposicionales del **hablante**. Quine le enseñó a Davidson que en filosofía es posible estar en lo cierto, o al menos equivocarse, y que ello importa.

6.1. Verdad y significado

1) **Teorías del significado y lenguajes aprehensibles.** Para que un lenguaje sea aprehensible debe haber la posibilidad de explicar el significado de las oraciones que se pueden construir con ese lenguaje, es decir, no hay lenguaje aprehensible sin un significado, y además, no hay una teoría del lenguaje aprehensible sin una teoría del *significado referencial*. La referencia es el dato óntico del mundo al que apunta la significatividad del signo. Esta referencia es la garantía objetiva de la verdad de un lenguaje; por ello, toda teoría del significado lingüístico necesita remitir a una teoría de la verdad, porque la semántica sin ontología no es muy interesante⁴⁴. Sin el significado referencial óntico un lenguaje sería inaprehensible. La referencia a la verdad de un mundo hace significativo un lenguaje aprehensible.

2) **Verdad y significado.** Una teoría del significado no sólo debe dar cuenta de cómo los significados de las oraciones dependen del significado de las palabras, sino además, de la referencia del significado de las palabras a los datos del mundo, de donde procede materialmente el valor de verdad del lenguaje. Por ello, dos construcciones lingüísticas que tengan la misma referencia, tienen también un valor de verdad análogo, es decir, son

⁴⁴ DAVIDSON, Donald, *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje* (Gedisa, Barcelona 1995²) 36.

sinónimos. Davidson se orienta hacia una **visión holística del significado**. Esta postura se podría resumir de la siguiente manera: Frege dijo que una palabra tiene significado sólo en el contexto de una oración; siguiendo esta idea debería haber agregado que sólo en el contexto total del lenguaje una oración, y por lo tanto una palabra, tienen significado.

3) **Fiel a los hechos.** Un enunciado verdadero es un enunciado fiel a los hechos. Este tipo de fidelidad es asumida por la *teoría de la correspondencia* entre el lenguaje y los hechos propuesta por Davidson, quien afirma: “pienso que la verdad puede explicarse apelando a una relación entre el lenguaje y el mundo”⁴⁵. Lo que hace verdaderos los enunciados es la correspondencia entre lo que se dice y los hechos, es decir, un enunciado es verdadero si hay un hecho al cual él corresponde. Por ello, no todo enunciado tiene su hecho; sólo los verdaderos lo tienen.

* El lenguaje y el pensamiento cruzan temáticamente el puente real que los enlaza al mundo gracias a la mediación filosófica ofrecida por una **teoría hermenéutica de la verdad**, porque gracias a la verdad, pensamiento, lenguaje y mundo confluyen.

* “No somos nosotros lo que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene en su seno. No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad que nos atrae hacia otros modos de intelección, además de la aprehensión primordial” (Zubiri).

6.2. Interpretación radical

1) **Interpretación radical.** El problema de la interpretación es tan foráneo como doméstico. Toda comprensión del discurso del otro involucra la interpretación radical. Esta exigencia se hace más acuciante cuando hay que trasladarnos de nuestro idioma a otro

⁴⁵ Ibid., 57.

distinto, sobre todo cuando existe un largo tiempo histórico que nos separa de aquel idioma. Es obvio que la simple traducción fiel no es suficiente para comprender un texto; por ello, la labor traductora nunca sofocará el compromiso hermenéutico. La *teoría de la interpretación* no puede reducirse a una *teoría de la traducción*. La interpretación reclama el **marco de una teoría de la verdad** dentro del cual el intérprete pueda ser capaz de comprender cualquiera de las infinitas oraciones que el autor de un texto pueda emitir. Este marco de la verdad desborda las pretensiones de cada método que intente apropiarse la verdad reclamando algunos pseudo-derechos de propiedad privada del terreno universal de la verdad. A la traducción no le interesa necesariamente la verdad; en cambio, a la interpretación sí, a tal punto que una teoría de la verdad puede usarse como una teoría de la interpretación⁴⁶.

2) **La creencia y el significado.** El significado y la creencia desempeñan papeles inseparables y complementarios en la interpretación. No podemos inferir la creencia sin conocer el significado, y no tenemos esperanza de inferir el significado sin la creencia. En el discurso del hablante subyace una estructura de creencias que intervienen para que él haga significar su lenguaje en relación con un mundo. La interpretación radical debe atender no sólo al mundo objetivo significado por el lenguaje de un hablante, sino además, es importante reconocer que la comprensión de las palabras de una hablante requiere *gran conocimiento de sus creencias*. Este dato hace comprender que la teoría de la interpretación es un trabajo común del lingüista, del psicólogo y del filósofo⁴⁷. El significado y la creencia son constructos interrelacionados en una *teoría unitaria de la verdad*. Las creencias remiten a un *lebenswelt*.

3) **Pensamiento y habla.** Entre el pensamiento y el lenguaje existe una mutua relación de primacía e influjo. La cuestión del nexo entre pensamiento y habla parece haber sido encarada rara vez en sí misma. Sólo alguien que use un lenguaje humanamente puede tener un pensamiento, y sólo quien piense puede hablar significativamente. Sólo aquél que puede interpretar el lenguaje humano puede pensar humanamente. Pensamiento, lenguaje e interpretación conservan fielmente unos vínculos indisolubles. Un ser humano no puede tener pensamientos a menos que sea intérprete del habla *de otro*, porque el pensamiento y el lenguaje son siempre **intersubjetivos y dialógicos**. Gadamer ya había opinado que el lenguaje no pertenece a un yo individual, sino al nosotros, puesto que ‘quien habla una lengua que nadie entiende, no habla humanamente. Hablar significa hablar para alguien’. Una teoría de la interpretación y de la verdad es la base para todo sistema interpersonal de comunicación dialógica.

⁴⁶ Cfr. Ibid., 142.

⁴⁷ Cfr. Ibid., 151.

6.3. Lenguaje y realidad

* El acuerdo es el marco para interpretar algo como erróneo.

1) **Contra el relativismo***. “Los lineamientos generales de nuestra visión del mundo son correctos; individualmente y grupalmente podemos equivocarnos mucho, pero sólo a condición de que a grandes rasgos vayamos por buen camino”⁴⁸. La meta de la búsqueda hermenéutica de la verdad no persigue el absurdo de hacer desaparecer el disenso y el error. La idea es más bien que sólo el acuerdo amplio da el marco dentro del cual pueden interpretarse las controversias y los errores. “Ver un exceso de sinrazón en los otros es simplemente socavar nuestra capacidad de comprender a qué se debe que sean tan poco razonables”⁴⁹. Es irracional creer que los demás son siempre irracionales.

2) **El método de la verdad en metafísica**. Al compartir un lenguaje compartimos una ilustración del mundo que, en general, *puede ser verdadera*. La visión común da forma al lenguaje compartido, por ello al estudiar los aspectos más generales del lenguaje se indagan los aspectos más generales de una ilustración compartida del mundo. Cuando hacemos manifiestos los rasgos más amplios de nuestro lenguaje, hacemos manifiestos los rasgos más amplios de nuestra cosmovisión. Por lo tanto, una manera de ir en pos de la metafísica consiste en estudiar la estructura general de nuestro lenguaje⁵⁰. Éste no es, obviamente, el único caminoadero para hacer metafísica, pero ha sido un itinerario cursado por filósofos tan distanciados entre sí por el tiempo o por la doctrina como Platón, Aristóteles, Kant, Russell, Frege, Wittgenstein, Carnap, Quine y Strawson. Hay un horizonte histórico común que sirve de marco para la interpretación.

Para poder entenderse mutuamente en el habla es necesario interpretar los distintos lenguajes buscando un horizonte común en el cual sea posible *compartir*, en sus rasgos más generales, una visión del mundo. Estos rasgos generales deben ser al menos **los suficientes de manera que se pueda llevar adelante una discusión**. Por ello, no es extraño que cada uno pueda interpretar las palabras del otro sólo si se ubican dentro de un horizonte común. Gracias a esta interpretación horizontica se puede engendrar un *consenso*. Ciertamente el acuerdo no garantiza la verdad, pero mucho de lo acordado debe ser verdadero si es que algo de lo acordado es falso. Una comunicación exitosa prueba la existencia de una visión compartida del mundo (*lebenswelt*) y prevalecientemente verdadera.

* “Nadie puede proclamar el relativismo cultural sin sobrepasarlo, y no puede sobrepasarlo sin dejarlo de lado. Yo diría lo mismo del relativismo ontológico”. Ibid., 235.

⁴⁸ Ibid., 22.

⁴⁹ Ibid., 162.

⁵⁰ Cfr., Ibid., 204.

Para poder obtener conclusiones metafísicas de una teoría de la verdad a la manera como Davidson la propone, la aproximación al lenguaje debe ser *holística*. “Una teoría de la verdad servirá para interpretar a un hablante sólo si la teoría está en condiciones de tener en cuenta todos los recursos lingüísticos del hablante”⁵¹. La metafísica tiene la meta de arribar a la universalidad de lo real, y la posibilidad de expresar dicha universalidad por medio del lenguaje. Los problemas de la metafísica, mientras no se les haya resuelto o reemplazado, siguen siendo los problemas centrales de toda construcción de buenas teorías.

6.4. Límites de lo literal

1) **¿Qué significan las metáforas?** *La metáfora es el sueño del lenguaje* y, como todo sueño, su interpretación proyecta tanto la situación del intérprete como la realidad del autor. La comprensión de una metáfora requiere un empeño tan creativo como el que se requiere para la elaboración de una metáfora. La metáfora no es ajena al lenguaje porque *toda comunicación supone la reciprocidad entre construcción inventiva y comprensión inventiva* (Ricoeur: la metáfora viva). La metáfora es un recurso legítimo no sólo en la literatura sino también en la ciencia, la filosofía y el derecho. Una metáfora nos hace prestar atención a alguna semejanza (analogía), a menudo una semejanza nueva o sorprendente entre dos realidades⁵². Las metáforas nos hacen descubrir aspectos de lo real que no habíamos notado antes; sin duda atraen nuestra atención hacia analogías y similitudes sorprendentes. La metáfora es un recurso lingüístico del **asombro**, y por ello una puerta que nos puede conducir desde la «metá-fora» hasta la «meta-física», según el punto de partida originario de la filosofía que ya había señalado Aristóteles en la antigüedad. La metáfora nos lleva del significado superficial y fenoménico, al fundamento profundo y nouménico. Gracias a que existen ciertas semejanzas entre el mundo real el hombre puede comparar intelectivamente dichas semejanzas: **las semejanzas de lo real y la capacidad comparativa del intelecto son el origen metalingüístico de la metáfora**. Podemos valorar suficientemente las metáforas si las relacionamos con los *símiles* (Heidegger: ‘como si’) y con la doctrina de la *analogía*. La diferencia entre la metáfora y el símil consiste en que aquélla descubre una *semejanza implícita*, y éste simplemente expresa la *semejanza explícita ya patente*. Por su parte, la analogía alcanza a salvaguardar con mayor fidelidad las relaciones entre univocidad y equivocidad, aunque acentuando las diferencias. En cambio, la metáfora corre el riesgo de resbalar continuamente hacia el

⁵¹ Ibid., 19.

⁵² Dos ejemplos de metáforas ingeniosas son estos: a) un erudito es un hombre o una mujer con una inteligencia de pura sangre que conduce su mente al galope a campo traviesa en persecución de una idea (Virginia Woolf); una prueba geométrica es una trampa para ratones (A. Schopenhauer).

terreno jabonoso de la equivocidad*. “La metáfora y el símil no son más que dos recursos entre los innumerables recursos que sirven para ponernos al tanto de distintos aspectos del mundo invitándonos a hacer comparaciones”⁵³. Otros recursos son la analogía, la metonimia, la sinédoque, la paráfrasis (=idea semejante expresada con otras palabras), el icono, el oxímoro y el símil.

2) **Comunicación y convención.** Una ampliación del enfoque tradicional de la convencionalidad del lenguaje nos lleva a considerar la *conexión existente* entre una teoría de la *verdad* y el uso del *lenguaje* en **contextos de comunicación**, dado que la convención lingüística no se reduce al acuerdo sobre el significado literal de las palabras, sino que abarca también el **compromiso de alcanzar consenso dialógico** en cuestiones socio-comunitarias (Rorty: *aspecto performativo* del lenguaje). La hermenéutica que posibilita la comprensión mutua entre las personas tiene como núcleo convencional la comunicación lingüística con fines socio-comunitarios. No sólo la convención es una condición del lenguaje, sino que también el lenguaje es una condición para realizar convenciones y consensos (Habermas: el lenguaje es la mediación de la acción comunicativa para alcanzar consensos de mínimos). Una buena teoría de la interpretación *optimiza formalmente el acuerdo*, pero respetando los *mínimos en los contenidos*; es una teoría de contenidos mínimos, pero que aspira a un acuerdo formal óptimo, y que se apoya fuertemente en una algunos puntos suficientes para llevar adelante una discusión. ¿Por qué a veces nos cuesta tanto ponernos de acuerdo? Quizá porque esa propuesta es una interpretación poco o no suficientemente razonable.

La **interpretación del habla** debe marchar codo a codo con la **interpretación de la acción**, porque una teoría de la interpretación es inseparable de una teoría de la decisión activa. “Ni la teoría de la decisión ni la de la interpretación pueden desarrollarse exitosamente la una sin la otra”⁵⁴. Cada interpretación y cada actitud es una jugada dentro de una teoría holística de la verdad. Una teoría de la interpretación y de la verdad es la base para todo sistema interpersonal de comunicación. Donald Davidson utiliza en su hermenéutica el «principio de caridad» cincelado por su precursor Quine. Según Davidson este principio aconseja preferir por lo general las teorías de interpretación que minimicen el desacuerdo y maximicen el consenso (la analogía subraya las diferencias). “Mi punto de vista siempre ha sido que la comprensión sólo puede asegurarse interpretando en una forma que lleve hacia el tipo correcto de acuerdo”⁵⁵.

* Según Donald Davidson la diferencia entre metáfora y símil consiste básicamente en que “las oraciones más metafóricas son *patentemente* falsas, tal como todos los símiles son trivialmente verdaderos”. Ibid., p. 256. Sin embargo, este tipo de falsedad de ninguna manera lleva a afirmar que la metáfora busque intencionalmente la mentira o el engaño. Depende de la interpretación que se le dé: literal o figurada.

⁵³ Ibid., 254.

⁵⁴ Ibid., 171.

⁵⁵ Ibid., 21.

7. TEORÍA DE LA VERDAD, HERMENÉUTICA Y LENGUAJE EN LA LÓGICA BALTHASARIANA

1. Analogía y hermenéutica

Teniendo en cuenta el planteamiento balthasariano de la *analogia entis* ¿cuáles son sus consecuencias para una hermenéutica filosófica? Hay que decir que, desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica, la verdad del ser adquiere un lugar metodológico privilegiado, ya que si lo καλόν y lo ἀγαθόν no son ‘ἀ-λήθεια’ entonces la unidad entre ellos queda averiada, y desgraciadamente no se les comprenderá ni se les podrá interpretar porque resultan ininteligibles. La verdad del ser no se deja absorber ni por un reduccionismo racionalista que pretenda elaborar una metafísica conceptualista de la verdad, ni por un romanticismo intuicionista que anhele diluir la verdad en la pura metáfora. Por ello, parodiando a Kant y a Gottlieb Söhngen, Balthasar indica: lo metafísico sin lo metafórico está vacío, así como lo metafórico sin lo metafísico permanece ciego⁵⁶. El punto de unión diferencial, de adecuación, de concordancia proporcional y de armonía respetuosa de las disimilitudes existentes en la ‘meta-física’ y en la ‘metá-fora’, es la *analogia entis* en cuanto analogía *attributionis et proportionalitatis*.

La interpretación es la búsqueda del sentido --sea de un texto, de un signo, de un acontecimiento, del lenguaje, de la vida, de la existencia, del ser en general--. Esta búsqueda va descubriendo una conexión significativa entre los diversos fragmentos que constituyen un todo. Por una parte, se va constatando que el significado del fragmento es aprehensible sólo en el todo contextual que constituye su horizonte de sentido mediante el cual se le puede comprender e interpretar; y, por otra parte, el ser humano se encuentra ante los hechos paradójicos que le muestran la presencia del todo en el fragmento (*das Ganze im Fragment*). A esta totalidad de sentido Balthasar le ha denominado *Gestalt*; por ella se tensionan analógicamente lo que se devela, lo develado y la develación misma en la adecuación indisoluble que existe en el seno de lo ἀληθές; por ella se corresponden de modo inseparable el don comunicante, lo comunicado y la comunicación originaria de lo ἀγαθόν; por ella se asegura la proporción indivisible entre el trasfondo esplendoroso que se manifiesta, la epifanía fenoménica aparecida y la aparición misma de lo καλόν. La verdad puede ser encontrada solamente en un centro ‘gestáltico’ suspendido entre aparición y aparente. Sólo en la relación entre estos dos misterios vacíos, que no postulan

⁵⁶ BALTHASAR, Hans Urs von, *Theologik* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1985) [tr. italiana de SOMMAVILLA, Guido, *Teo-logica* (Già e non Ancora 168; Jaca Book, Milano 1987) II, 87].

interpretación, acontece un misterio que continuamente se va llenando de sentido y que, por tanto, va exigiendo una interpretación⁵⁷.

Con ello, surge también la relación ineludible entre un objeto interpretable y un sujeto interpretante porque la interpretación del objeto por el sujeto supone la significación del objeto para el sujeto⁵⁸. La verdad develada del objeto es el soporte óntico y esencial que constituye el fondo formal de lo interpretado; las imágenes develantes de la verdad muestran el material interpretable; y el sujeto es el protagonista eficiente que interpreta las imágenes alcanzando el fondo significativo de la verdad del ser y descubriendo la finalidad de su sentido. Mediante la interpretación el sujeto comprende lo que los entes significan en la unidad del contexto *gestáltico* de la verdad ‘dramática’ y ‘estética’ del ser, cuyo sentido es el amor que habita en la médula del ser, y esta médula es esencialmente íntima y misteriosa. Es decir, el sujeto puede ir descubriendo que el sentido total de la verdad es el amor, porque así como la medida del ser es la verdad, la medida de la verdad es el amor⁵⁹. Por lo tanto, el amor aparece como la definitiva interpretación de todo el movimiento hermenéutico entre sujeto y objeto. La verdad mide intelectivamente al ser, pero el amor mide volitivamente a la verdad. El amor es lo contrario a la rabia sectaria que pretende tener razón a toda costa.

2. Conclusiones

1. Esta investigación partió de la cuádruple diferencia del ser, es decir, de las diferencias de carácter 'óntico-existencial', ontológico, metafísico y 'teológico'. La obra balthasariana, de carácter 'filosófico-teológico', ha sido abordada aquí sólo desde la perspectiva metafísica; desde este acceso se ha descubierto la variedad de términos con los que Balthasar se refiere a la analogía. La proporción (*Verhältnis*) mostró su índole prevalentemente 'estética', la 'concordancia-correspondencia' (*Entsprechung*) su peculiar condición 'dramática', la adecuación (*Angemessenheit*) su carácter 'lógico', y el 'acuerdo-armonía' (*Übereinstimmung*) sus rasgos conciliatorios, 'sinfónicos' o 'polifónicos'. Se omitieron metológicamente otros términos con matices acentuadamente teológicos como *potentia oboedientialis*, *admirabile commercium* y *connubium*, entre otros. Con todos ellos Balthasar traduce la noción de *analogia entis* dándole precisiones distintas pero que se coimplican recíprocamente. La dependencia y la semejanza entre la diversa terminología subrayan también la disimilitud siempre mayor exigida por la analogía. Ésta es un principio filosófico del ser, y por lo tanto, de la verdad, del bien, de lo 'estético' y de la unidad que son distintas determinaciones mentales que explicitan el ser. La analogía está íntima y estrechamente vinculada al ser y a sus trascendentales que ella penetra en

⁵⁷ Cfr. ibid., I, 143; ed. cast., I, 140-141.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Cfr., Ibid., I, 261; ed. cast., I, 257.

todas las polaridades tensionándolas mediante la disimilitud, la semejanza y la mutua dependencia 'onto-metafísica' y gnoseológica.

2. En el pensamiento balthasariano la analogía de atribución y de proporcionalidad se coimplican y se distinguen de la misma manera como sucede entre el ser y los trascendentales, y entre sus diversas polaridades internas. La analogía de atribución se condensa en la noción balthasariana de *Gestalt* que configura armoniosamente la unidad del sentido del ser gracias a la correlativa dependencia entre 'estética', 'dramática' y 'lógica'. La analogía de proporcionalidad, en cambio, se despliega en la proporción, en la correspondencia y en la adecuación de las diversas polaridades del ser gracias a la disimilitud y a la semejanza. Balthasar ha vinculado los trascendentales escolásticos a su propia propuesta. Aunque a través de la descripción progresiva fue justificando su opción metodológica, sin embargo, queda una pregunta fundamental sin resolver ¿qué relación hay entre la *Gestalt* balthasariana y la '*forma*' escolástica? Su relación parece ambigua y no deberían confundirse ambos términos. A propósito del empleo de los trascendentales como quicios de la propuesta balthasariana, y teniendo en cuenta la situación histórica que condujo al autor suizo a distanciarse de la propuesta 'trascendental' de K. Rahner, es conveniente cuestionar el hecho de este distanciamiento, ya que la misma analogía era un elemento filosófico excelente para conciliar ambas posturas. En este punto se muestra que la actitud de Balthasar no estuvo a la altura del principio filosófico utilizado por él mismo.

3. A partir de la descripción de la estructura de lo real mediante la *analogia entis*, se pudo conseguir la formulación del siguiente principio que resume el uso balthasariano de la analogía de atribución: *desde la perspectiva del ser lo gnoseológicamente anterior depende de lo 'onto-metafísicamente' primero, así como desde el horizonte del conocer lo 'onto-metafísicamente' primero depende de lo gnoseológicamente anterior*. El cuádruple acceso a la analogía del ser desde una perspectiva 'estética', 'dramática', 'lógica' y 'sinfónica-polifónica' es apto para convocar al diálogo a muchas de las antiguas y nuevas perspectivas filosóficas. El encuentro dialógico al que invita la analogía es un intercambio de saber, pero sobre todo de amor. Si saber y amor confluyen gracias a la analogía del ser, entonces es viable la 'filo-sofía'. Éste es el núcleo estructurante del pensamiento metafísico de Hans Urs von Balthasar.

* Balthasar: la trascendentalidad analógica como mediación hermenéutica entre metafísica, ética, y gnoseología, realizada por el hombre (antropología).

PREGUNTAS Y RESPUESTAS BÁSICAS DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

BIBLIOGRAFÍA:

BAUTISTA LUCAS, Erasmo, »Acceso histórico a la filosofía del lenguaje: Versión cronológico-sistemática«, en *Efemérides Mexicana XXI/61* (UPM, México 2003), pp. 49-74.

1. ¿Qué propuesta de definición, acerca de la filosofía del lenguaje, hace Erasmo Bautista en su artículo?
La filosofía del lenguaje es la ciencia que investiga la importancia y el significado del lenguaje para el hombre en cuanto hombre.
2. ¿Cuáles son las tres cuestiones centrales que pueden servir para distinguir tres partes en la historia de la filosofía?
¿Algo existe? Ésta es la pregunta por el ente.
¿Es cognoscible? Ésta es la pregunta por el conocimiento.
¿Es comunicable? Ésta es la pregunta por el lenguaje y la hermenéutica.
3. ¿Cuáles son los dos filósofos alemanes de finales del siglo XVIII, gracias a los cuales entra en escena el interés por el lenguaje?
Herder y Humboldt
4. ¿En qué consiste la comprensión pre-filosófica del lenguaje?
Es aquélla que es propia del pensamiento mítico en el cual el nombre y lo designado se hallan muy estrechamente vinculados en contextos de magia, superstición, tabúes lingüísticos, entre otros.
5. ¿Cuáles son las obras filosóficas de la antigüedad que ha de tener en cuenta la filosofía del lenguaje?
Cratilo de Platón, *Acerca de la interpretación* de Aristóteles y *Acerca del maestro* de Agustín.
6. ¿Dentro de qué marco situaron los filósofos medievales la cuestión del lenguaje?
Dentro del marco de la lógica del lenguaje.
7. ¿Cuál es la cuestión filosófico-lingüística más importante de la Edad Media? ¿Cuáles son las cuatro posiciones básicas que intentan resolver esta cuestión?
El debate acerca de los universales. Las cuatro posiciones básicas son: nominalismo exagerado, nominalismo mitigado o conceptualismo, realismo exagerado y realismo moderado.
8. ¿En qué autores se encuentra presente la idea de una gramática universal?
En Raymundo Lulio, René Descartes, Leibniz, en la gramática de Port Royal, en el Círculo de Viena y Noam Chomsky.
9. ¿Qué autores modernos se ocupan del lenguaje atendiendo al punto de vista de su utilidad, es decir, en cuanto medio de conocimiento y de mutuo entendimiento?
Francis Bacon, John Locke, David Hume.

10. ¿Qué autores partieron del aspecto concreto e histórico del lenguaje sin caer en el racionalismo ni en el empirismo?
Luis Vives, G. Battista Vico, J.J. Rousseau, J.G. Herder, W. Von Humboldt.
11. ¿Cuáles son las tres clases de razones principales por las cuales el lenguaje se ha convertido en el tema predominante de la filosofía contemporánea?
a) el estremecimiento de la evidencia del lenguaje (por la pluralidad de lenguas y por la definición del hombre según la cual el solamente él es capaz de hablar); b) la situación actual que atraviesa la humanidad (la oferta exorbitante de información y comunicación, la opinión pública); c) la crisis de la cultura en la época actual.
12. ¿Cuáles son las dos tendencias o corrientes en las que se subdivide la filosofía analítica?
La orientada al lenguaje ideal y la orientada al lenguaje normal u ordinario.
13. ¿Qué se entiende por filosofía analítica?
Es aquélla que lleva a cabo una crítica del lenguaje en cuanto crítica filosófica.
14. ¿Cuáles son las dos tendencias que se distinguen dentro de la filosofía analítica del lenguaje ideal o formal? ¿Quién es el representante de cada tendencia?
El atomismo lógico (Bertrand Russell) y el positivismo lógico (Rudolf Carnap).
15. ¿Cuáles son las dos obras de Wittgenstein que están relacionadas con el lenguaje ideal y el lenguaje ordinario?
Tractatus logico-philosophicus e *Investigaciones filosóficas*.
16. ¿Quién es el precursor y quién el impulsor de la filosofía analítica orientada hacia el lenguaje ordinario?
G.E. Moore y Ludwig Wittgenstein.
17. Después de Wittgenstein, menciona algunos filósofos que investigaron el lenguaje ordinario?
J.L. Austin (los actos de habla humanos), G. Ryle, J. Wisdom, P.F. Strawson.
18. ¿Cuáles son los filósofos cuya propuesta se abre a una consideración metafísica del lenguaje?
P.F. Strawson, W. V. O. Quine.
19. Menciona algunos autores y corrientes que han desarrollado la ciencia del lenguaje o ciencia lingüística en Europa continental.
Humboldt; F. de Saussure (estructuralismo); Círculo de Praga (R. Jakobson); la escuela estructuralista de Copenhague; la escuela estructuralista norteamericana hasta Noam Chomsky; L. Weisgerber (co-constructivismo). Otros: E. Sapir y B.L. Whorf, H. Schnelle, J.D. Katz. En Estados Unidos de América ha destacado Donald Davidson y Richard Rorty.
20. ¿Qué filósofos mexicanos pueden ser considerados filósofos analíticos?
Luis Villoro, Alejandro Rossi, Mauricio Beuchot, Alejandro Tomassini Bassols, G. Hurtado, C. Pereda, Fernando Salmerón. También León Olivé.
21. ¿Qué autores han destacado en los estudios de conexiones transversales entre filosofía del lenguaje y ciencias humanas?
Lenneberg (fundamentos biológicos del lenguaje), Luckmann (sociología del lenguaje), Loch (lenguaje y pedagogía), Dalferth (lenguaje y religión), Kainz y

- Hörmann (psicolingüística), Karl Bühler (psicología y teoría del lenguaje), Ch. W. Morris (lenguaje y behaviorismo).
22. ¿Quién está considerado como el fundador del pragmatismo norteamericano?
Charles Sanders Peirce.
23. Menciona algunos pensadores pertenecientes a la tradición filosófica que han hecho sus contribuciones a la filosofía del lenguaje en los siglos XIX y XX.
W. Wundt, K. Vossler, B. Croce, E. Husserl, F. Mauthner, E. Cassirer, R. Hönigswald.
Desde la filosofía dialógica: M. Buber, F. Ebner y Franz Rosenzweig.
K. Jaspers, Martin Heidegger, H. Lipps, H.G. Gadamer, J. Lohmann y Karl Otto Apel.
Otros: Escuela de Frankfurt, marxismo ortodoxo (A. Schaff), Liebrucks y E. Heintel.
24. ¿Qué corrientes de pensamiento confluyen en Karl Otto Apel?
Pragmática trascendental del lenguaje, ética discursiva, filosofía del lenguaje, pragmatismo y hermenéutica.
25. ¿Qué disciplinas filosóficas fecundan la investigación filosófica del lenguaje?
La lógica, la teoría de la ciencia, la ética y la ontología.
26. ¿A qué se tiene que interrogar para obtener una noción preliminar de filosofía del lenguaje?
A la historia del pensamiento.

**Investigación sobre algunas perspectivas
lingüístico-hermenéuticas
realizada por filósofos mexicanos**

BIBLIOGRAFÍA:

**I ENCUENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIONES
HERMENÉUTICAS, *El Punto de Vista Hermenéutico en la
Filosofía y la Cultura Contemporáneas*, Ed. U.I.C., México,
1996.**

1. Fundamentación hermenéutica de la ciencia en Karl R. Popper (Ambrosio Velasco Gómez)
2. La plenitud del silencio o la vacuidad del discurso. Reflexiones en torno al círculo hermenéutico (Luis Antonio Velasco Guzmán)
3. La hermenéutica de Richard Rorty (Samuel Arriarán)
4. El juego de las argumentaciones (José Luis Calderón)
5. La empatía como elemento de contexto en la comprensión de personas y su perspectiva hermenéutica (Alfredo Vargas)
6. Hermenéutica y eternidad (Paul Gilbert)
7. Hermenéutica y ontología de Paul Ricoeur (Mario J. Valdés)
8. Antropología hermenéutica (Patxi Lanceros)
9. Juan Carlos Gutiérrez: Ni universalismo univocista ni contextualismo equivocista (Dora Elvira García González)
10. Hermenéutica y política (Mariflor Aguilar Rivero)
11. El contenido de la verdad hermenéutica en Heidegger (Klaus Müller Uhlenbrock)
12. Aproximación a la hermenéutica de Gadamer (Ramón Gómez Sánchez de la Barquera)
13. Anotaciones hermenéuticas sobre el mito del fin de la historia: una propuesta hermenéutica para salir del trauma Fukuyama (Jorge Velázquez Delgado)
14. La fuerza religiosa de la política. Hermenéutica cristiana de la política democrática (José María Mardones)
15. Aspectos de la hermenéutica religiosa medieval. El siglo XII y Hugo de San Víctor (Mauricio Beuchot)
16. La fiesta del engaño (Gustavo Figueroa Ramírez)
17. Anotaciones hermenéuticas sobre el mito del fin de la historia: una propuesta hermenéutica para salir del trauma Fukuyama (Jorge Velázquez Delgado)
18. La hermenéutica de Richard Rorty (Samuel Arriarán)
19. Hermenéutica y eternidad
20. La fiesta del engaño (Gustavo Figueroa Ramírez)

TEMAS DE INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Artículos tomados de: **APEL, Karl Otto**, *La Transformación de la Filosofía*, Ed. Taurus, Madrid, 1985, II v.

1. Las dos fases de la Fenomenología y su repercusión en las preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad, v. I.
2. El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido, v. I.
3. Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía: la semiótica de Charles Morris, v. I.
4. Lenguaje y orden: análisis del lenguaje *versus* hermenéutica del lenguaje, v. I.
5. La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales, v. II.
6. La «Filosofía de las Instituciones» de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje, v. I.
7. La radicalización filosófica de la «Hermenéutica» en Heidegger y la pregunta por el «criterio del sentido» del lenguaje, v. I.
8. Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica, v. I.
9. Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica, v. I.
10. Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx, v. II.
11. El desarrollo de la «filosofía analítica» del lenguaje y el problema de las «ciencias del espíritu», v. II.

12. Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías: proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica, v. II.
13. De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental, v. II.
14. ¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la «teoría crítica», v. II.
15. ¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo, v. II.
16. Introducción: la transformación de la filosofía, v. I.
17. La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea: un estudio filosófico-científico, v. II.
18. ¿Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo, v. II.
19. La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales, v. II.

ESQUEMAS PARA UNA SÍNTESIS DE COSMOLOGÍA

1. LIBRO ACERCA DE LA INTERPRETACIÓN, DE ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

En el capítulo primero precisa Aristóteles el valor significativo de la **voz** ($\phiωνή$), lo que es el **nombre** en el capítulo segundo, lo que es el **verbo** en el capítulo tercero, lo que es ‘**palabra-declaración**’ en el cuarto, lo que es **afirmación y negación** en el quinto y sexto. En el capítulo séptimo asume todos los elementos previos para describir las **relaciones** que hay entre los diversos tipos de declaraciones, sean *particulares o generales*. Con este fondo de relaciones, en el capítulo octavo describe cuando hay **unidad y pluralidad** entre las declaraciones *afirmativas y negativas*.

CAPÍTULO I

Los signos hablados son símbolos de las afecciones del alma, y los signos escritos son símbolos de las afecciones de la voz.

La voz y lo escrito puede variar.

CAPÍTULO II

Aristóteles describe lo que es el nombre ($\όνομα$), y lo define como ‘**voz significativa por convención sin tiempo, de la cual ninguna parte es significativa estando separada**’.

CAPÍTULO III

Ahora Aristóteles procede a precisar lo que es el verbo ($\ρήμα$): ‘**es lo que connota tiempo ($\χρόνον$); cuya parte no significa nada, separada, y es siempre un signo de las cosas que se dicen respecto de otra**’.

CAPÍTULO IV

Aristóteles define la prosoposición como: ‘**voz significativa por convención, de la cual alguna de las partes estando dividida es significativa, como enunciado ($\ώς φάσις$), pero no como afirmación o negación**’.

CAPÍTULO V

Aristóteles insiste en los **dos tipos** generales de λόγοι ἀποφαντικοί: *la afirmación y la negación*. De la afirmación dice que es primera (πρῶτος), en cambio de la negación dice que es después.

CAPÍTULO VI

Aristóteles insiste en el tema de la afirmación y negación. '**Afirmación es declaración de algo respecto de algo. Y negación es declaración de algo a partir de algo**'.

Concluye el capítulo sexto diciendo: la *contraposición* es esto, '**la afirmación y la negación contrapuestas**'; y agrega: 'estar contrapuesta en lo mismo respecto de lo mismo, pero *no homónimamente*'.

CAPÍTULO VII

En este capítulo asume todos los elementos previos para describir las *relaciones que hay entre los diversos tipos de declaraciones, sean particulares o generales*.

Además de la contraposición de '**contrariedad**', existe otro tipo de contraposición denominado de '**contradicción**'.

A continuación se presenta un nuevo tipo de relación contrapuesta. Aristóteles no le da nombre explícitamente a este tipo de **contraposición** (ἀντικείμενας), pero la tradición posterior le ha denominado '**compatibilidad**' o '**subcontrariedad**';

CAPÍTULO VIII

Sobre el fondo de las anteriores relaciones entre las declaraciones, en este capítulo se va a describir cuando hay **unidad y pluralidad** entre las declaraciones afirmativas y negativas.

CONCLUSIÓN

El libro acerca de la interpretación tiene una estructura lógica y coherente. Cada capítulo se ha ganado el lugar que le corresponde por la relevancia de su contenido para estructurar el significado global del conjunto.

2. EL GIRO LINGÜÍSTICO DE LA FILOSOFÍA EN EL SIGLO XX : DIFICULTADES METAFILOSÓFICAS DE LA FILOSOFÍA LINGÜÍSTICA

2.1. PRELIMINAR

2.2. LA BÚSQUEDA DE UN PUNTO DE PARTIDA NEUTRAL: Enunciados incondicionados

2.3. FILOSOFÍA DEL LENGUAJE IDEAL *VERSUS* FILOSOFÍA DEL LENGUAJE ORDINARIO

2.4. CRITERIOS DE EFICACIA EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

2.5. PROSPECCIÓN PARA EL FUTURO: DESCUBRIMIENTO *VERSUS* PROPUESTA

¿Autorizan los anteriores resultados pesimistas para hablar del fracaso filosófico del giro lingüístico? ¿Significa esto que la filosofía habrá llegado a su final y hoy no tendremos más que decirle adiós? ¿Es realmente imaginable una cultura posfilosófica? Lo único sensato que se puede decir sobre la mayor parte de estas preguntas es que es demasiado pronto para responderlas⁶⁰. Se pueden entrever al menos **seis posibilidades** para el futuro de la filosofía:

- 1) El repudio del nominalismo metodológico
- 2) Se puede abandonar la búsqueda de criterios eficaces para alcanzar acuerdos racionales
- 3) Se pueden buscar nuevos lenguajes ideales
- 4) Cultura pos-filosófica
- 5) Lingüística empírica
- 6) Criterios de eficacia filosófica para una acuerdo racional.

◆ Los límites del lenguaje que puede utilizar un hombre son los límites de su pensamiento y de su imaginación⁶¹.

⁶⁰ Cfr., Ibid., 117.

⁶¹ Cfr., Ibid., 125.

3. TEORÍA DEL LENGUAJE SEGÚN LUDWIG WITTGENSTEIN

3.1. EL MUNDO COMO CONJUNTO DE HECHOS Y OBJETOS: SU SENTIDO LINGÜÍSTICO

3.2. LÍMITES DEL MUNDO: SU SENTIDO Y SIN-SENTIDO LINGÜÍSTICOS

3.2.1. Estructura del lenguaje

3.2.2. Ética y religión

3.2.3. El lenguaje privado

3.3. SENTIDO FILOSÓFICO DEL LENGUAJE

3.3.1. Primer Wittgenstein y su teoría lingüística de *Bild*

3.3.1.1. La palabra

3.3.1.2. La proposición

3.3.1.3. Lo verdadero

3.3.2. Segundo Wittgenstein y su teoría lingüística del 'uso': *Gebrauch, Verwendt, Praxis*

3.3.2.1. El uso

3.3.2.2. Sistema y contexto (*lebenswelt, sitz in leben*)

3.3.2.3. Juego del lenguaje (*sprachespiel* o campo)

3.3.2.4. Las reglas

3.4. RELACIÓN ENTRE MUNDO, LENGUAJE Y PENSAMIENTO

CONCLUSIÓN

4. HERMENÉUTICA FILOSÓFICA SEGÚN HANS GEORG GADAMER

EL LENGUAJE COMO HILO CONDUCTOR DEL GIRO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

1. El lenguaje como **medio** de la experiencia hermenéutica
2. El lenguaje como **horizonte** de una ontología hermenéutica
 - 2.1. El lenguaje como **experiencia** del mundo
 - 2.2. El lenguaje como **centro**
 - 2.3. El aspecto **universal** de la hermenéutica

“En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos... Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad”⁶².

* La verdad está más allá del método, ésta lo desborda.

⁶² Ibid., 585.

6. ENLACES ENTRE LENGUAJE, HERMENÉUTICA Y TEORÍA DE LA VERDAD SEGÚN DONALD DAVIDSON

¿Por qué las palabras son significativas?

6.1. Verdad y significado

* El lenguaje y el pensamiento cruzan temáticamente el puente real que los enlaza al mundo gracias a la mediación filosófica ofrecida por una **teoría hermenéutica de la verdad**.

* “No somos nosotros lo que vamos a la verdad real, sino que la verdad real nos tiene en su seno. No poseemos la verdad real sino que la verdad real **nos tiene poseídos** por la fuerza de la realidad que nos atrae hacia otros modos de intelección, además de la aprehensión primordial” (Zubiri).

6.3. Interpretación radical

6.4. Lenguaje y realidad

1) **Contra el relativismo.** “Los lineamientos generales de nuestra visión del mundo son correctos; individualmente y grupalmente podemos equivocarnos mucho, pero sólo a condición de que a grandes rasgos vayamos por buen camino”⁶³. Sólo el acuerdo amplio da el marco dentro del cual pueden interpretarse las controversias y los errores.

“Nadie puede proclamar el relativismo cultural sin sobrepasarlo, y no puede sobrepasarlo sin dejarlo de lado. Yo diría lo mismo del relativismo ontológico”. Ibid., p. 235.

6.5. Límites de lo literal

Una teoría de la interpretación y de la verdad es la base para todo sistema interpersonal de comunicación.

⁶³ Ibid., 22.

7. TEORÍA DE LA VERDAD, HERMENÉUTICA Y LENGUAJE EN LA LÓGICA BALTHASARIANA

1. Analogía y hermenéutica

La verdad puede ser encontrada solamente en un centro ‘*gestáltico*’ suspendido entre aparición y aparente. Sólo en la relación entre estos dos misterios vacíos, que no postulan interpretación, acontece un misterio que continuamente se va llenando de sentido y que, por tanto, va exigiendo una interpretación⁶⁴.

Mediante la interpretación el sujeto comprende lo que los entes significan en la unidad del contexto *gestáltico* de la verdad ‘dramática’ y ‘estética’ del ser, cuyo sentido es el amor que habita en la médula del ser, y esta médula es esencialmente íntima y misteriosa.

2. Conclusiones

1. Esta investigación partió de la cuádruple diferencia del ser, es decir, de las diferencias de carácter 'óntico-existencial', ontológico, metafísico y 'teológico'.
2. En el pensamiento balthasariano la analogía de atribución y de proporcionalidad se coimplican y se distinguen de la misma manera como sucede entre el ser y los trascendentales, y entre sus diversas polaridades internas.
3. El siguiente principio que resume el uso balthasariano de la analogía de atribución: *desde la perspectiva del ser lo gnoseológicamente anterior depende de lo ‘onto-metáfisicamente’ primero, así como desde el horizonte del conocer lo ‘onto-metáfisicamente’ primero depende de lo gnoseológicamente anterior.*

* Balthasar: la trascendentalidad analógica como mediación hermenéutica entre metafísica, ética, y gnoseología, realizada por el hombre (antropología).

⁶⁴ Cfr. ibid., I, 143; ed. cast., I, 140-141.

GUÍA PARA EL EXAMEN FINAL DE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

1. ¿Qué es nombre (*ὄνομα*)? ¿Qué es verbo (*ρῆμα*)? ¿Qué es negación (*ἀπόφασις*) y afirmación (*κατάφασις*)? ¿Qué es palabra-declaración (*λόγος*)?

Texto: Una manera de ir en pos de la metafísica consiste en estudiar la estructura general de nuestro lenguaje.

2. ¿Hay realmente enunciados incondicionados, en el sentido de que su verdad sea independiente de cualquier presupuesto injustificado?

Texto: La hermenéutica analógica consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclítea de la diferencia.

3. ¿Cuentan realmente los filósofos analíticos del lenguaje con criterios de eficacia filosófica que sean suficientemente claros para permitir un acuerdo racional?

Texto: La hermenéutica analógica consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad; pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclítea de la diferencia.

4. ¿Por qué los límites del lenguaje que puede utilizar un ser humano son los límites de su pensamiento y de su imaginación?

Texto: Una ampliación del enfoque tradicional de la convencionalidad del lenguaje nos lleva a considerar la conexión existente entre una teoría de la verdad y el uso del lenguaje en contextos de comunicación.

5. ¿Qué relación hay entre mundo, pensamiento y lenguaje para que éste tenga algún sentido? Responde desde el doble enfoque wittgensteiniano («*Bild*» y «*uso*»).

Texto: Una teoría de la interpretación y de la verdad es la base para todo sistema interpersonal de comunicación.

6. ¿Qué relación hay entre lenguaje, hermenéutica y ontología? Responde desde la perspectiva gadameriana.

Texto: El lenguaje y el pensamiento cruzan temáticamente el puente real que los enlaza al mundo gracias a la mediación filosófica ofrecida por una teoría hermenéutica de la verdad.

7. ¿Qué relación hay entre lenguaje, hermenéutica, metafísica, ética y antropología? Responde desde la perspectiva beuchotiana.

Texto: La metáfora es el sueño del lenguaje

8. ¿Qué relación hay entre lenguaje, hermenéutica y teoría de la verdad? Responde desde la perspectiva davidsoniana.

Texto: La antropología es el punto de partida y punto continuo de referencia en la mediación hermenéutica entre metafísica y ética, porque el que comprende e interpreta es el hombre que busca el sentido del texto, de la existencia y del ser, para llenar de significado su acción ética. El hombre no puede soportar el sinsentido, por ello interpreta.

9. ¿Qué relación hay entre hermenéutica y verdad? Responde desde la perspectiva balthasariana.

Texto: La experiencia humana del mundo es articulable por vía lingüística.