

Lenguaje

Ivana Anton Mlinar

Modo de citar:

Anton Mlinar, Ivana. 2017. "Lenguaje". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Lenguaje>

Resulta evidente la omnipresencia del lenguaje en todos los ámbitos de nuestra vida, de tal forma que, con palabras de Cassirer (1971), podría afirmarse que "la pregunta filosófica por el origen y esencia del lenguaje es fundamentalmente tan vieja como la pregunta por la esencia y origen del ser". La manera en que se ha pensado el lenguaje ha partido, sin embargo, de diversas motivaciones que han permitido sacar a la luz la innegable riqueza y papel crucial que este posee para la condición humana. Dado que, desde el siglo XX ha tenido lugar la consolidación de un paradigma lingüístico de la filosofía, esta voz se centrará principalmente en los autores y planteos propios de la filosofía del lenguaje contemporáneos, a fin de comprender la manera en que tuvo lugar este giro lingüístico que supuso un posicionamiento del lenguaje como mediación inevitable para el acceso a cualquier ámbito de estudio o actividad.

El creciente auge de las ciencias cognitivas desde hace aproximadamente medio siglo se ha visto impulsado por no pocos filósofos del lenguaje. Por tal motivo, el último apartado presenta algunos tópicos que han promovido la reflexión en torno al lenguaje en este ámbito interdisciplinar.

1 El problema del lenguaje [↑](#)

Suelen distinguirse tres tradiciones diversas de estudio del lenguaje identificadas de un modo general como *teológica*, *filosófica* y *científica* (Conesa y Nubiola 2002). La tradición *teológica* parece ser la más antigua, y tiene su origen y condición de posibilidad en la revelación de Dios, en cuanto se da en un lenguaje humano y personal. De allí que judíos y cristianos hayan prestado especial atención a los textos y a su exégesis.

El escrito *filosófico* más antiguo sobre el origen y naturaleza del lenguaje es el diálogo *Crátilo* (ca. 360 a C.) de Platón, en el que se discute acerca de la condición natural o arbitraria de las palabras en su relación con las cosas.

1.1 Lingüística y filosofía del lenguaje [↑](#)

En el siglo XVIII tiene lugar una transformación de la actitud intelectual respecto del lenguaje: ya no será objeto de especulación –como en las tradiciones teológica y filosófica– sino de observación *científica*: a partir de la gramática comparada se elabora una "genética de las lenguas" o filología y luego, ya como lingüística, el interés se centra en la realidad interior de la lengua misma como sistema. El *Curso de lingüística general* –1916– de F. de Saussure representa el hito fundamental para la lingüística científica (que se constituye luego de haber pasado por las fases de la gramática, la filosofía y la filología comparada); pero no sólo para ella, pues muchas de sus concepciones impregnaron otras ciencias (la antropología con C. Lévi-Strauss, la filosofía con L. Althusser, J. Derrida y lingüistas que efectuaron planteos filosóficos como E. Benveniste, R. Jakobson, etc.) e influyeron en la filosofía del lenguaje posterior, convirtiéndose así en la fuente del estructuralismo, aunque el mismo Saussure no utilizó el concepto de estructura sino más bien el de sistema.

Saussure presenta una distinción fundamental entre el habla [*la parole*] y la lengua [*la langue*] que se hallará presente en el centro de dos direcciones fundamentales en las indagaciones sobre el lenguaje: la que considera al lenguaje

como actividad y la que lo considera como estructura. Otras distinciones que introduce son las que existen entre significante y significado como los dos aspectos del signo; el primero es la imagen acústica del signo y el segundo es la imagen del objeto designado; luego también la que hay entre la relación sintagmática y la paradigmática: la primera atiende a la linealidad de los signos, que se distinguen por relaciones de oposición, y la segunda considera las relaciones de asociación que tienen entre sí los significantes y los significados. Establece además la distinción entre la perspectiva sincrónica del análisis lingüístico, que abstrae del tiempo, y la diacrónica, que toma en cuenta la evolución en el tiempo, es decir, su dimensión histórica.

La lengua es el objeto propio de la lingüística. Es una totalidad que se deja definir; y es un principio suficientemente sólido para ser clasificado. Los elementos lingüísticos se relacionan formando el sistema que surge, precisamente, gracias a las relaciones de oposición y de asociación.

Las nociones y distinciones principales de la lingüística de Saussure no constituyeron por sí mismas una filosofía del lenguaje, pues su propósito consistía en generar una lingüística científica. Sin embargo tuvo gran influencia en la filosofía del lenguaje propia del estructuralismo que surgió posteriormente.

El *estructuralismo* se constituyó como una propuesta teórica y metodológica en lingüística y otras ciencias sociales. Su premisa fundamental consiste en suponer que todo lo relacionado con lo humano está constituido por sistemas más o menos autónomos de relaciones de oposición. Estas oposiciones pueden ser de distinto tipo, pero en general se trata de relaciones binarias.

La oposición básica originaria es aquella que existe entre la forma de una palabra (el significante) y su significado (lo significado). Con este punto de partida, tanto la forma como el significado pueden ser objeto de examen estructural: por un lado, la fonología, y, por el otro, el ordenamiento semántico del sentido y significado de las palabras y sus relaciones mutuas dentro del todo del sistema del lenguaje.

Uno de los problemas básicos del estructuralismo radica en responder a la pregunta acerca de la naturaleza del significado. Obviamente existe una diferencia entre el significado de una palabra y el significado de la vida; además de que recurrir a los significados de las palabras en cuanto relaciones oposicionales no sea convincente de modo inequívoco y de que la pregunta por el significado de expresiones generales y abstractas no pueda quizás responderse sin dificultades. Esta vaguedad acerca de lo que sea el significado es tal vez el trasfondo de la difusión del concepto de estructuralismo en otros campos académicos tales como la antropología y la literatura, y de su popularidad en la semiótica.

Los sistemas son también considerados como sociales. Si bien el supuesto fundamental de Saussure acerca del signo lingüístico era su carácter de entidad psíquica, en general los estructuralistas sostienen que ellos aluden a fenómenos sociales, aunque estudiados a través del análisis acerca de lo que las personas dicen. De hecho, este podría ser un prerequisite teórico para evitar el interrogante filosófico acerca del problema de lo que es privado, lo que es público y qué papel juega el lenguaje en hacer público lo privado.

2 El giro lingüístico [↑](#)

Nos detendremos especialmente en la contemporaneidad, pues la reflexión filosófica a partir del siglo XX se ha caracterizado por el llamado *giro lingüístico*, expresión introducida por G. Bergmann y popularizada por R. Rorty (1990). Lo lingüístico del giro radica en la adopción de métodos lingüísticos para tratar los problemas filosóficos y en tratarlos según se presentan en el lenguaje. Es una verdadera “transformación de la filosofía” (Apel 1987), ya que tal replanteamiento no supone un mero cambio en el objeto preponderante del pensar, “sino que por primera vez [el lenguaje] se considera seriamente como condición de posibilidad de la filosofía. En este sentido, la “filosofía del lenguaje” (*Sprachphilosophie*) no es ya una filosofía de enlace, como la ‘filosofía de la naturaleza’, la ‘filosofía del derecho’, la ‘filosofía de la sociedad’, etc.; su cometido no es simplemente el de encuadrar la lingüística científica en su ámbito objetivo [...], sino que hoy día la filosofía del lenguaje se considera –con qué derecho es algo que queda todavía aquí en tela de juicio– como *philosophia prima*; es decir, que al igual que la crítica del conocimiento según el proceder de Kant, y en cierto modo como su radicalización en crítica del lenguaje, ha ocupado el lugar de la ontología.

Antes de proceder a la discusión sobre el ente en cuanto tal, que ya también según Aristóteles, *pollacij lšgetai*, se pregunta acerca de las condiciones de posibilidad –situadas en el lenguaje– para formar frases con sentido, y, por lo tanto, se considera *de facto* al lenguaje como una dimensión trascendental en el sentido de Kant” (Apel 1963).

El origen de este giro suele situarse a finales del siglo XIX en el análisis conceptual y lingüístico de la llamada filosofía analítica que tuvo como antecedentes los trabajos de Ch. S. Peirce (1839-1914) y especialmente de G. Frege (1848-1925).

3 Filosofía analítica [↑](#)

3.1 Antecedentes [↑](#)

3.1.1 Charles Sanders Peirce: semiótica contemporánea [↑](#)

Peirce es considerado el fundador de la corriente de pensamiento denominada “pragmatismo” (que luego denominó *pragmaticismo*) y también el “padre” de la semiótica contemporánea, entendida como teoría filosófica de la significación y de la representación.

La tarea de la semiótica consiste en establecer una teoría general acerca de los aspectos formales y procedimentales de cualquier actividad humana encaminada a la revelación de la realidad, al descubrimiento, conservación y transmisión de la verdad. Por ello, Peirce aspiraba a establecer una generalización de las leyes lógicas que rigen la investigación científica, la búsqueda y el descubrimiento de la verdad, para aplicarlas a todas las áreas del saber, incluida la filosofía. De esta manera, la semiótica era concebida como una especie de “metalógica” que, desde una perspectiva lógico-formal, regía la semiosis o acontecimiento de signo, es decir, los fenómenos signicos.

Peirce comprendía toda relación lógica a partir de una estructura triádica de significación. De allí que todo lo que existe es signo en cuanto tiene la capacidad de representar, de tal modo que es llamado *representamen*, pues es “algo que está para alguien en lugar de algo bajo algún respecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o quizá un signo más desarrollado. Ese signo creado es al que llamo *interpretante* del primer signo. Este signo está en lugar de algo, su *objeto*. Está en lugar de algo no en todos sus aspectos, sino sólo en relación con alguna idea a la que a veces he llamado la base [*ground*] del representamen” (Peirce 2.228). No debe confundirse el interpretante con el intérprete. El interpretante es aquello que se da “en la mente del intérprete”, expresión que, más ampliamente, incluye una conducta, un hábito o un concepto, esto es, una representación. Pero si da lugar a una representación, da lugar a un signo, y este es un nuevo signo que da lugar a otro, y así *ad infinitum*: el proceso de semiosis tiene lugar indefinidamente. Esta ilimitación se comprende no sólo a raíz del proceso individual-sucesivo de interpretación de un signo, por el que una persona, al inferir lo que significa, de alguna manera incrementa su significado, sino también porque, al hacerlo, los signos, las palabras o los gestos pasan de unos a otros en el espacio y en el tiempo formando una cadena de significaciones. Peirce distingue dos aspectos en la función del signo, que podemos llamar significación: el objeto al que remite y un interpretante, como se señaló; de tal modo que el signo nos lanza a un pensamiento y, por él, a un objeto. Así, la semiótica busca en los signos un aspecto referencial y otro aspecto expresivo, por lo que trasciende la mera sintaxis y da gran importancia a la semántica para arribar a la pragmática, genéticamente anterior, ya que es la praxis humana la que da origen a la comunicación y al proceso de semiosis. Aquí viene a destacarse que nuestra actividad lingüística está enraizada en procesos comunitarios de interpretación.

3.1.2 Gottlob Frege: el ideal del lenguaje perfecto [↑](#)

El origen del cambio de actitud de la reflexión contemporánea centrada en el lenguaje se remonta comúnmente a las investigaciones de Frege en torno al lenguaje de la lógica. En su artículo “*Sobre sentido y referencia*” [*Über Sinn und Bedeutung*] de 1892 establece una serie de distinciones que se proponen liberar al lenguaje lógico de la tendencia,

frecuente en la época, de asimilarlo a las operaciones psicológicas del sujeto cognoscente. Esta lucha contra el psicologismo (compartida con Husserl) se alinea con su aspiración de encontrar un lenguaje conceptual perfecto que expresara la estructura de los razonamientos de la matemática, pues estaba convencido del paralelismo entre pensamiento y lenguaje. Ahora bien, no como si la expresión tuviera contenidos mentales (“ideas”, o “concepciones internas”) como su significado, según lo exponía la tradición psicologista iniciada por Locke (2005). Frege distingue dos componentes inherentes al signo: el *sentido* [*Sinn*] y la *referencia* [*Bedeutung*]. Esta última corresponde al *objeto* que es mentado en la expresión, mientras que el *sentido* consiste en el *modo de darse* [*Art des Gegebenseins*] aquello a lo que se refiere la expresión, es decir, el objeto.

En las expresiones “la estrella vespertina” y “la estrella matutina”, la referencia es la misma, el planeta Venus, mientras que el modo de presentación, es decir, el sentido, difiere: en cada caso se presentan diversas características del objeto. Todo signo tiene un determinado sentido y puede tener una referencia, mientras que a una misma referencia pueden corresponder distintos sentidos y, consecuentemente, distintos signos. Y, a su vez, un mismo sentido puede ser expresado mediante diferentes signos, como ocurre con las expresiones sinónimas en distintos idiomas.

También señala que es preciso distinguir la referencia y el sentido de la *representación* [*Vorstellung*] vinculada a ellos. La representación, que es un acto psíquico perteneciente al sujeto determinado, es por ello subjetiva, posee un lugar en el tiempo, mientras que el sentido se repite y comparte con múltiples sujetos, pues no es un modo del alma individual sino que tiene carácter objetivo, no es arbitrario. Dos personas pueden captar el mismo sentido y poseer representaciones diversas. El sentido ocupa una suerte de lugar intermedio entre el acto subjetivo y el objeto mismo, sin poder asimilarse a ninguno de ellos.

De esta interpretación se desprenden las siguientes implicancias: por un lado, entre el pensamiento, en cuanto representación, y el lenguaje no existe una relación esencial; y, por otro, el sentido de una expresión reside en ella misma, en sus signos. A su vez, si bien en el caso de los nombres la referencia coincide con el objeto mismo en cuanto cosa existente, cuando consideramos las proposiciones completas se observa que, por ser resultado de la aplicación de una expresión funcional, el predicado, a una o varias expresiones nominales, su referencia inmediata no es un objeto sino un *concepto* [*Begriff*] (en el caso de las expresiones predicativas) o su *valor de verdad* [*Wahrheitswert*] (en el caso de las expresiones oracionales). Frege identificó el sentido de una proposición con el *pensamiento* [*Gedanken*] que expresa, aunque no en su interpretación psicológica, sino que alude a lo pensado, que, en cuanto tal, posee carácter objetivo aunque no es una cosa. De esta manera, establece que la *verdad* es una función entre el sentido y la referencia (ya no según la tradicional relación de concordancia o *adaequatio* entre pensamiento y cosa), de lo que se derivan dos conclusiones cruciales: 1) la verdad o la falsedad son una propiedad de las proposiciones, y no de los pensamientos, y 2) el único camino para un análisis del pensamiento es el análisis del lenguaje (cf. Rabanaque 1999-2007). Es por ello que “de un lenguaje lógicamente perfecto (ideografía) hay que exigir que cada expresión, que se haya formado como nombre propio a partir de signos ya introducidos de manera gramaticalmente correcta, designe realmente también un objeto, y que no se introduzca ningún signo como nombre propio sin que antes se le haya asegurado una referencia” (1998), principio fundamental de la filosofía analítica, de quien Frege fue su antecedente principal.

El trabajo de Frege tuvo un fuerte impacto tanto en la concepción de la lógica, que llevó a su vinculación formal con la matemática en la obra *Principia Mathematica* (1912) de B. Russell y A. N. Whitehead, como en el pensamiento positivista de las primeras décadas del siglo XX. Considerando que la lógica tiene un carácter normativo respecto del lenguaje científico, y puesto que la ciencia es tenida como modelo de todo conocimiento, resultó natural aplicar los criterios de verdad fregeanos en la clarificación del lenguaje científico, así como reconducir la reflexión filosófica acerca del conocimiento al examen del lenguaje filosófico mismo. Dentro del llamado Círculo de Viena, que reúne a los positivistas que, tras la crisis producida en la ciencia física a fines del siglo XIX comienzan a orientarse hacia las cuestiones lógicas, Rudolf Carnap es quien proclama que los problemas filosóficos son en realidad problemas lingüísticos. La filosofía debe ocuparse del lenguaje con el fin de procurar un método de clarificación de las proposiciones que sea capaz de medir el “desvío” entre la sintaxis gramatical, fluctuante y flexible en los lenguajes ordinarios, y la “sintaxis lógica”, capaz de determinar unívocamente la relación entre sentido y referencia. Según Carnap, esta tarea solo es posible mediante la construcción de lenguajes artificiales que eliminen todo mal uso del lenguaje. Las proposiciones complejas deben ser *analizadas* a fin de aislar sus componentes simples, y estos deben

someterse, a su vez, a una prueba de “verificabilidad” (Ayer 1971) tal que permita decidir si se trata de genuinas proposiciones, esto es, de afirmaciones confirmables por la ciencia empírica mediante procedimientos controlables, o de pseudo-enunciados, es decir, de meras ficciones (cf. Rabanaque 1999-2007).

3.2 Ludwig Wittgenstein [↑](#)

“Probablemente Wittgenstein sea un caso único de pensador que llegó a elaborar dos teorías del lenguaje con la intención de que la segunda contradijera a la primera y la substituyera por dogmática, pero a la vez confirmara paradójicamente su intención de fondo: ver con claridad los límites del lenguaje para preservar la esfera de lo que queda allende lo decible” (Ordi i Fernández 2009).

3.2.1 El programa de Wittgenstein en el *Tractatus* [↑](#)

Ludwig Wittgenstein redacta su única obra sistemática, el *Tractatus lógico-philosophicus*, haciendo suyo –en su primera etapa– el programa propuesto por Carnap. Según Wittgenstein, la filosofía no es una teoría que deba explicar el sentido último del mundo, sino ante todo una actividad que consiste en clarificar proposiciones (*Tractatus*, 4.112). Toda filosofía es “crítica lingüística” (4.0031). Dos presupuestos básicos guían todo el desarrollo del *Tractatus*:

1) el lenguaje y el mundo tienen la misma forma lógica, esto es, hay una estructura común que regula la combinación sintáctica de los signos y a la vez prescribe la forma categorial de los hechos del mundo;

2) los objetos del mundo en cuanto referencias (en el sentido de Frege) de los nombres constituyen la “sustancia” formal del mundo (2.021) (Apel 1987).

Estos principios se ponen de relieve en la llamada “teoría pictórica” del significado (*Tractatus*, 2.1 – 2.2; 4.01 – 4.022; 4.12 – 4.1212). Las proposiciones del lenguaje “pintan” o “figuran” [*abbilden*] al mundo. Ahora bien, puesto que las proposiciones son expresiones perceptibles de los pensamientos (*Tractatus*, 3.2) –así reinterpreta Wittgenstein el pasaje de Aristóteles según el cual “los sonidos hablados son símbolos de las afecciones del alma” (*De Interpretatione*, 16^a, 3)– los pensamientos resultan ser “pinturas lógicas de los hechos” del mundo. Las pinturas lógicas tienen una “forma lógica” común con los hechos del mundo (*Tractatus*, 2.18 – 2.182). A su vez, la distinción elaborada por Russell entre los “hechos atómicos” y los “hechos moleculares” es lo que le permite a Wittgenstein establecer una correspondencia entre los elementos últimos que conforman el pensamiento y los elementos simples o átomos que forman la “sustancia” del mundo. Es decir, hay una correspondencia biunívoca, de uno a uno, entre los objetos del mundo y los elementos de la figura. Por otro lado, la figura mantiene con lo figurado una relación de semejanza, que avanza según grados, y llega a compartir aspectos idénticos. Pone como ejemplo la proposición “aRb” [*a se relaciona con b*], donde el signo es “patentemente un símil de lo designado” (4.012). Lo mismo ocurre con la notación musical (4.011), donde la secuencia de notas sobre el pentagrama posee una estructura común con las correspondientes alturas de los sonidos al ejecutarse. En tal sentido, “en la figura y en lo figurado debe haber algo idéntico para que una pueda ser figura de lo otro completamente” (2.16-2.161), es decir, tienen en común la forma de figuración: la figura que tiene la misma forma que otra realidad, puede representarla, figurarla. Pero, a su vez, la figura no es representación de sí misma, no se figura, se muestra. Y en este figurar lo real, adecuada o inadecuadamente, reside su verdad o falsedad. El figurar o decir se contrapone al mostrar. Así, la figura se muestra, pero en su mostrarse dice algo, y en eso consiste su forma de representación. Eso nos conduce a su figuración o figuratividad lógica.

Dado que la relación de figuración puede avanzar grados hasta llegar a cierta identidad, el más alto grado de relación figurativa tiene lugar cuando hay cierta identidad estructural entre la figura y el mundo real. En tal caso puede decirse, con toda verdad, que “la forma lógica puede figurar al mundo” (2.19). La figura más plena del mundo es la figura lógica, y esta noción de figura, pintura o modelo es la clave de la teoría wittgensteiniana del significado en la época tractariana.

Puede advertirse entonces que este “lenguaje” que pinta al mundo en su estructura formal no es, desde luego, el

lenguaje ordinario, sino el lenguaje perfectamente formalizado que exigía Carnap como requisito para eliminar las presuposiciones infundadas que son inherentes al lenguaje ordinario (3.325). Esto resulta claro a partir de las siguientes afirmaciones: “La totalidad de las proposiciones es el lenguaje” (4.001); “[...] El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste. Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento” (4.002). De ahí también que “la mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas [*unsinnig*]” (4.003). En este sentido, en la filosofía del primer Wittgenstein confluyen tanto el movimiento proveniente de Leibniz de la construcción de un lenguaje filosófico universal, como la tradición nominalista y empirista de la crítica del lenguaje (cf. Apel 1987). El *Tractatus* se cierra con las siguientes afirmaciones: “El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural...” (.6.53); “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene que, por así decirlo, arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente al mundo.” (6.54). “De lo que no se puede hablar hay que callar” (7).

3.2.2 La filosofía del lenguaje ordinario [↑](#)

En años posteriores y tras un largo silencio exigido por la máxima enunciada al final del *Tractatus*, Wittgenstein reconsidera completamente la cuestión del lenguaje y abandona el ideal de una lengua artificial completamente exacta y que pudiera pintar la estructura lógica de la realidad. Su interés se orienta crecientemente hacia el lenguaje ordinario en cuanto tal.

En sus *Investigaciones filosóficas* –publicadas póstumamente en 1953– expone de la forma más acabada esta segunda posición. Comienza enfrentándose a San Agustín, quien explicaba el funcionamiento del lenguaje por su aprendizaje. Y así le reprocha que “el aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento” (*Investigaciones filosóficas* I, 5). De modo que sería necesario explicar el lenguaje por su finalidad, su uso, que resulta lo principal. Una tesis aludida en la primera obra, que el significado de las palabras no es independiente de su *uso*, se convierte ahora en hilo conductor fundamental. Pero ya no se trata del “uso” correcto de la sintaxis gramatical sino del uso de las palabras en *contexto*. Wittgenstein afirma que las palabras son “como herramientas en una caja”, y su significado, al igual que el de las herramientas, corresponde a su uso en un contexto de lenguaje determinado (*Inv. fil.* I, 11-12). Fuera de su uso en un contexto determinado, las palabras carecen de sentido, del mismo modo que una herramienta fuera del contexto de su uso posible.

Ahora bien, la observación de que las palabras solamente cobran sentido cuando se las utiliza dentro de contextos, esto es, en referencia a otras palabras que resultan solidarias con ella, conduce a Wittgenstein a comparar el uso del lenguaje con el jugar un juego (*Inv. fil.*, 27). Al igual que un juego, usar una palabra supone una regla solo a partir de la cual cobra sentido la palabra. El significado de la palabra depende del “juego” de lenguaje dentro del cual se encuentre: la palabra “juega un papel” (*Inv. fil.*, 49; 261). Wittgenstein juega aquí también con la polisemia de la palabra alemana para “juego”. “*Spiel*” que, al igual que en el inglés, denota no solamente jugar juegos, sino también tocar un instrumento o representar una obra de teatro o un rol. Por eso las palabras pueden jugar un papel dentro de un contexto que a su vez puede ser visto como un juego de lenguaje, es decir, como un todo (abierto) sometido a un sistema de reglas (propiamente hablando, como parte de un tejido de acciones humanas). Los “juegos de lenguaje” son “formas de vida” o modos de actividad gobernados por reglas. Al mismo tiempo destaca una segunda característica de los juegos (en sentido ordinario) que aplica a los juegos de lenguaje: los diferentes juegos no pueden reducirse a un denominador común. No es posible definir “juego” de tal manera que resulte un conjunto unívoco de determinaciones que sea aplicable a todos sus *tipos*. Solamente es posible encontrar “semejanzas de familia” [*Familienähnlichkeiten*] entre ellos (I, 65-67). “Juego” es un término analógico, lo cual quiere decir que no es posible en general precisar una “esencia” de los juegos. Lo mismo vale para el lenguaje: solo por analogía hablamos de “un” lenguaje, pero en realidad los diversos juegos lingüísticos dentro de los que transcurre nuestra actividad en el mundo son irreductibles unos a otros. Wittgenstein proporciona a modo de orientación un lista de “juegos de lenguaje” (I, 23). Algunos de ellos son: obedecer y dar órdenes, describir la apariencia de objetos, elaborar y contrastar una hipótesis, fabular historias, cantar tomados de la mano, contar chistes, preguntar, rezar, etc. (Cf. para este apartado Rabanaque

1999-2007).

3.2.2.1 Pragmática [↑](#)

3.2.2.1.1 John Langshaw Austin: los actos de habla [↑](#)

La teoría del significado del “segundo Wittgenstein” fue seguida por no pocos filósofos analíticos, sobre todo de Oxford, como, por ejemplo, Austin. Esta es la corriente que ha sido llamada “pragmática”, pues atiende al acto significante y a su contexto. Vale aclarar que, sin embargo, en el caso de Austin no se trató de un discipulado, sino que ambos, siguiendo métodos distintos, representan manifestaciones de la filosofía del lenguaje corriente u ordinario. Su teoría pragmática del lenguaje es la de los *actos de habla*.

Austin (2008) se propone llamar la atención acerca de que el lenguaje no es meramente ni esencialmente descriptivo, modo habitual en que ha sido tratado en relación con los problemas relativos a la verdad o falsedad de las proposiciones. Los enunciados en cuestión aquí son *constatativos*. Existen otros, que denominó *realizativos* o *performativos* porque realizan una acción (“yo te bautizo”, “lo prometo”), de modo que, siendo declaraciones con sentido, no son, con todo, ni verdaderas ni falsas, sino *afortunadas* (felices, adecuadas) o *desafortunadas* (infelices o inadecuadas). Son entonces muchos los usos del lenguaje –como ya había señalado Wittgenstein–, aunque Austin prefiere referirse más que al uso de las palabras al acto en que ellas aparecen. De allí que pueda decirse que el significado reúne tanto el sentido como la referencia, ya que no está en su interés tratar acerca de la condición ontológica de los objetos, sino de praxis y contextos en los adquiere sentido el lenguaje.

Luego de esta primera distinción, arriba a una teoría más general por la que sostiene que decir algo es hacer algo, de modo que toda manifestación lingüística es un *acto* complejo o que envuelve otros tres actos como dimensiones suyas: es a la vez un *acto locutivo*, un *acto ilocutivo* y un *acto perlocutivo*. La dimensión locutiva es la más primitiva o elemental: se da en la expresión lingüística en cuanto esta tiene cierto sentido y cierta referencia. La dimensión ilocutiva consiste en una fuerza característica que se da en la expresión lingüística según el tipo de intención que la anima: aseverar, ordenar, desear, advertir, etc. Y, finalmente, la dimensión perlocutiva es lo que se realiza por medio de la expresión lingüística en cuanto ella produce un cierto efecto: informa, persuade, disuade, sorprende o desconcierta.

En definitiva, el aporte austiniano principal radica en señalar que el lenguaje es una acción y a la vez un instrumento de la acción, por lo que depende de una teoría más general que la del lenguaje, esto es, una teoría de la acción. Habermas reconoció en esta teoría de los actos del discurso que las intenciones y el comportamiento de los hablantes eran el aspecto definitorio en vistas al resultado de los actos. Así propuso su teoría de la acción comunicativa, dando una perspectiva más amplia a la filosofía del lenguaje, una perspectiva auténticamente pragmática, además de sintáctica y semántica.

3.2.2.1.2 Jürgen Habermas: la acción comunicativa [↑](#)

Habermas tuvo una primera etapa como último representante de la Escuela de Frankfurt, siendo asistente en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt junto a Adorno y Horkheimer. Este primer período de su pensamiento que se extiende hasta 1970 se alinea con el proyecto filosófico y social de la teoría crítica de la sociedad. Pero a partir de los años setenta se adentra en la pragmática del lenguaje elaborando una teoría de los actos lingüísticos: la acción comunicativa.

La teoría del lenguaje elaborada por Habermas descansa sobre una distinción fundamental entre acción y discurso. En los juegos de lenguaje que funcionan normalmente, el intercambio exitoso de actos de habla tiene lugar frente a un consenso implícito de fondo y asumido ingenuamente. El consenso incluye el reconocimiento mutuo de al menos cuatro pretensiones de validez que, según Habermas, “los hablantes competentes deben sostener recíprocamente con

cada uno de sus actos de habla” (1973, 220). Las cuatro pretensiones incluyen la inteligibilidad de la declaración, la verdad del contenido proposicional, la corrección del componente performativo y la sinceridad del sujeto hablante. Cada una de estas pretensiones puede resultar problemática en la comunicación del día a día, en cuyo caso su validez puede ser redimida de modos específicos. Cuando la sinceridad de alguien es puesta en duda, hacemos preguntas como “¿Esta persona me está engañando?” o “¿Esta persona está fingiendo?” Estas preguntas solo pueden ser respondidas en el proceso de la interacción, pues si alguien expresa o no sinceramente intenciones se mostrará, en definitiva, en las acciones. Cuando la inteligibilidad de una declaración es problematizada, hacemos preguntas del estilo “¿Qué significa eso?” o “¿Cómo debo comprender eso?” Las respuestas a estas preguntas deben encontrarse en el funcionamiento del lenguaje mismo, pues la inteligibilidad es una condición fáctica más que una pretensión contrafactual de la comunicación. Finalmente, cuando la verdad de un contenido proposicional o la corrección de un componente performativo es puesta en duda, hacemos preguntas como “¿Es realmente como dices que es?” o “¿Es correcto hacer lo que hiciste?” Habermas sostiene que estas preguntas no pueden ser respondidas completamente en el contexto de la acción comunicativa, pues esgrimen pretensiones de validez que poseen un status peculiar. La pretensión declarativa de verdad y la pretensión normativa de corrección son –afirma Habermas– pretensiones de validez que pueden ser probadas solo en el discurso. La reconocimiento de estas pretensiones se basa en cada caso, incluso aquella del error, en la posibilidad de la validación discursiva de las pretensiones realizadas (2008).

El marco del discurso es analíticamente distinguible del contexto cotidiano de la acción comunicativa. Los participantes de un discurso no se proponen ya intercambiar información o transmitir experiencias, sino más bien brindar argumentos para la justificación de pretensiones de validez problematizadas. Este último proceso presupone la suspensión de todas las restricciones de la acción, a fin de “hacer inoperantes todos los motivos que no sean los de una buena disposición cooperativa de llegar a un acuerdo” (1973, 214). El proceso de justificación requiere además una progresiva radicalización en los niveles de argumentación, de modo que uno puede salirse del contexto de acción y procurar la autorreflexión. Este requisito es aplicable tanto para la justificación de pretensiones de verdad, que es la función del discurso teórico, como para salvar las pretensiones de corrección, lo cual se asume en el discurso práctico.

4 Fenomenología del lenguaje y Hermenéutica [↑](#)

A fines del siglo XIX y principios del XX confluyeron dos tradiciones en el estudio del lenguaje que luego se complementaron: la fenomenológica y la hermenéutica. La hermenéutica presentaba como principal exponente a W. Dilthey, que recogía, a su vez, la herencia hermenéutica romántica de Schleiermacher. La fenomenológica tuvo como principal protagonista a un discípulo de Franz Brentano: Edmund Husserl. Principalmente en sus *Investigaciones lógicas*, de 1901, Husserl realizó aportes de gran valor a la lógica y a la filosofía del lenguaje.

4.1 Edmund Husserl: conciencia, sentido y mundo [↑](#)

Es notable constatar que la diferenciación entre significado y referencia fuera presentada casi simultáneamente por Frege –cf. supra– y por Husserl. El contexto en que tiene lugar es, sin embargo, muy diverso. Frege se proponía demostrar la equivalencia de los sistemas deductivos lógicos y matemáticos, para lo que debe superar la ambigüedad interna del lenguaje que obstaculiza su formalización. Husserl, en cambio, luego de una consistente refutación del naturalismo psicologista, la encuentra en el marco de una fundamentación de la lógica y la matemática.

A diferencia de Frege, que rechaza toda consideración del pensamiento en su tratamiento del lenguaje, Husserl lo incluye por el hecho de que la conciencia es esencialmente *intencional*, lo que supone que el pensamiento o los actos de producción/captación de significado no son independientes de los significados dados y, a la inversa, sólo hay significados porque hay conciencia que los produce o los capta.

En la formulación originaria que le da Husserl, el problema del lenguaje está enfocado a) desde la perspectiva de una fundamentación general del conocimiento, proyecto que Husserl denomina “lógica pura”; b) desde la pregunta no por el lenguaje “en sí”, como forma o estructura, sino “para mí”, es decir, en cuanto hablado por mí. En otras palabras, se



trata de un enfoque de “primera persona”, y no de “tercera persona” como en el caso del lingüista. La primera línea de interés -a- conduce a lo que Husserl llama *gramática pura*, mientras que la segunda -b- conduce a una *fenomenología o descripción pura de los actos de lenguaje*. En su primera gran obra fenomenológica, las *Investigaciones lógicas*, explora la estructura esencial y no meramente empírica, psicológica, de los actos lingüísticos en su conexión con el *pensamiento o donación de sentido* y con el *cumplimiento o impleción* de los sentidos. Años más tarde incorpora al estudio de los actos constitutivos del lenguaje el análisis de los correlatos objetivos correspondientes. Finalmente, en sus últimos años investigará la dimensión temporal e histórica del habla y el lenguaje.

Husserl se ocupa del lenguaje en la *Primera Investigación lógica: Expresión y significación*. Allí distingue dos tipos de signo: la *indicación*, que apunta a un objeto; y la *expresión*, que es portadora de un significado [*Bedeutung*]. Dentro de las expresiones distingue dos componentes: una parte sensible, “física”, que es el signo sensible; y otra parte no sensible que es la vivencia o acto. El signo sensible remite a actos de percepción en los que aparece la expresión como sonido, o escrito, mientras que los actos de *expresar*, propiamente hablando, son actos de *dar significado*. Husserl los llama también “intenciones significativas”. En toda vivencia concreta de expresar se entrelazan la aparición del signo en cuanto cosa física y la intención significativa que, “estimulada” por el signo, “señala hacia” lo dado en la intención. Esto quiere decir que la vivencia concreta del expresar contiene estos tres elementos: 1. la expresión misma (el signo escrito o hablado); 2. el significado, como aquello a lo que remite o apunta el signo sensible; 3. el objeto que mediante el significado es in-tencionado en la expresión.

En cuanto que la voz como acto de enunciar es pasajera, efímera y múltiple (puede repetirse indefinidamente), el contenido significado es uno y el mismo: puedo pronunciar muchas veces la palabra “perro”, pero su significado es idéntico en todos los actos temporalmente diversos: aquello a lo que “apunta” el signo es una “unidad en la multiplicidad”, algo “ideal” frente al acto como vivencia “real”.

Además, en toda significación, en cuanto vivencia intencional, es posible deslindar dos componentes que constituyen en todo acto una unidad que Husserl designa como *esencia significativa*: la materia y la cualidad. La materia presta al acto una referencia determinada al objeto mentado por la expresión, mientras que la cualidad indica el modo como se efectúa esta referencia: certeza, sospecha, conjetura, duda, negación. La idea de la esencia significativa se extiende, en la *Quinta y Sexta Investigación*, a la totalidad de las vivencias intencionales bajo el título de *esencia intencional*. Esta ampliación apunta al hecho de que los componentes de materia y cualidad se hallan presentes en todo acto. En este sentido, también se generaliza la distinción significado / objeto como sentido / objeto, en la medida que es inherente a todo acto intencional en cuanto tal ser portador de un sentido, ser “conciencia-de”.

Un paso más se da en *Ideas I* con el análisis de la dimensión correlativa (noemática) del lenguaje. Se advierte que los actos de expresión constituyen un “estrato” específico de la intencionalidad. Mediante el ejemplo de la percepción de una cosa blanca, Husserl introduce la tesis central de la fenomenología del lenguaje en *Ideas*: el estrato del *lógos* (discurso lingüístico y enunciación) “expresa” a los demás estratos intencionales de actos. El discurso presenta, al igual que los demás actos de la conciencia, la doble dimensión de nóesis y nóema, es decir, queda comprendido en una correlación universal: por eso puede hablarse de la “expresión” como acto (nóesis) de expresar y como correlato o “producto” intencional (nóema). Del mismo modo el “significar” y el “significado”.

A su vez, la percepción es el estrato *fundante* de los demás estratos: todo acto de conciencia remite, en última instancia, a la percepción, no sólo en cuanto a su origen sino también en cuanto a su legitimación: “En la percepción está ahí un objeto, con un determinado sentido, puesto... en una determinada plenitud” (*Ideas* § 124). La percepción sensible es esencialmente captación de objetos individuales, singulares. Cuando analiza la estructura del nóema perceptivo, por ej. La percepción de esta mesa, Husserl diferencia entre el objeto mismo (la mesa), el sentido con el cual aparece, es decir, “cómo” aparece (“como” blanca, cuadrada, de madera, desde esta perspectiva, etc.), y la tesis o posición con la que aparece (como “real”, existente aquí y ahora, etc.). La “plenitud” [*Fülle*] es el correlato noemático de los actos de sensación, responsables de rellenar el horizonte vacío de anticipación inherente a todo acto perceptivo. El sentido “esto es blanco” se organiza desde la percepción misma, previamente a toda articulación lingüística. Cuando “pienso” o “enuncio” ahora que “esto es blanco”, hago explícita aquella organización que la percepción poseía implícitamente. El acto lingüístico de decir expresa la experiencia muda de “ver”, “percibir”, la mesa como blanca. En forma general, el sentido de un acto cualquiera es expresable mediante significados. El

significado es entonces una forma notable que se adapta a todo sentido, pero esta “adaptación” produce, al mismo tiempo, una transformación importante en el sentido “adaptado”: lo eleva de su singularidad al reino “conceptual”, y, con esto, de lo “universal”. (Cf. para este apartado Rabanaque 1999-2007).

La consideración husserliana del significado y de la expresión aquí presentada corresponde a un tipo de análisis –cronológicamente, el primero que analiza Husserl– que privilegia las estructuras estables de la conciencia y deja de lado su temporalidad, es decir, su carácter esencialmente histórico. Por ello se trata de un examen básicamente del lenguaje de la ciencia dentro del proyecto de una filosofía como ciencia estricta. Aquí puede recordarse la idea de una gramática pura que preside los análisis tempranos de las *Investigaciones lógicas*, así como el interés por el origen de la geometría en la obra tardía que lleva ese título. El lenguaje científico tiene, noéticamente, el carácter de un sistema abierto pero fuertemente reglado y, correlativamente, sus sentidos poseen el carácter de idealidad o irrealidad que afirma el texto de *Ideas*. Sus objetos se encuentran delimitados con precisión, es decir, se proponen explícitamente como unívocos.

Ahora bien, si retrocedemos a la experiencia cotidiana, al suelo del mundo de la vida, el sentido de “esta” percepción, el sentido que está inscripto en la experiencia inmediata del mundo, no es unívoco, y su expresión en o desde el lenguaje tampoco lo es. Siempre se sitúa dentro del horizonte del mundo de la vida, que es un horizonte típico donde se admite el más y el menos, y se constituye en función de una perspectiva y un interés determinados. Aunque Husserl no trata estos problemas en forma sistemática, podemos encontrar indicaciones especialmente en manuscritos que corresponden al período de la fenomenología genética. Esta expresión alude a un tipo de análisis que llevará a cabo durante la década de 1920 y del que emergerá el cuestionamiento en torno al mundo de la vida, característico de sus últimos años. Se trata ahora de investigar eidéticamente el carácter temporal de los actos y de sus correlatos, es decir, efectuar una pregunta retrospectiva por la génesis trascendental de los actos estables del yo y por la génesis de los sentidos noemáticos ya establecidos. (Cf. para más detalle Rabanaque 2004).

4.2 Martin Heidegger: ontología fundamental, lenguaje y existencia [↑](#)

En su obra maestra, *Ser y Tiempo*, Heidegger se propone un ambicioso proyecto ontológico: descubrir el sentido del ser, tema relegado –según afirma– por la tradición a una obvedad indiscutida. Si bien nunca completó el proyecto que delineó para elucidar el sentido del ser, sí articuló una aproximación revolucionaria de pensar acerca del problema en términos del tiempo en cuanto “horizonte de toda comprensión del ser” (§17). La mayor parte de *Ser y Tiempo* se ocupa de preparar el terreno para comprender el ser llevando a cabo una sutil y revolucionaria fenomenología –reformulando drásticamente el método de Husserl– del modo humano de existencia.

Heidegger sostiene que los tratamientos tradicionales del ser han fracasado en distinguir dos tipos de preguntas que podemos hacer: la pregunta óptica, que indaga acerca de las propiedades del ser; y la pregunta ontológica, aquella acerca de los modos del ser. *Ser y Tiempo* se centra en tres modos ontológicos y tres tipos de ser: el *Dasein* (como existencia humana), el estar-ahí [*vorhanden*] y el estar-a-la-mano [*zuhanden*]. La crítica heideggeriana de la tradición tiene su origen en la simple observación de que el modo ontológico de ser no puede ser reducido a lo que descubrimos en una indagación óptica, sin importar cuán exhaustivamente describamos la entidad con sus propiedades. Esto se debe a que ningún listado de, por ej., las propiedades de un lápiz puede decirme qué es estar-a-la-mano en vez de estar-ahí.

Entonces, una indagación ontológica del ser humano no atenderá a las propiedades que poseen los humanos sino más bien a las estructuras que hacen posible *ser* humano. Así, señala que la esencia del modo humano de existencia se encuentra en nuestro siempre ya existir en un mundo. De allí que denomine *Dasein* al modo humano de existencia. Esta analítica de la facticidad del *Dasein* puede condensarse en tres dimensiones que van determinando cada vez más las estructuras existenciales (o “existenciarías”, según trad. de Gaos), es decir, inherentes al *Dasein*. Se trata de: a) el estar-en-el-mundo; b) el cuidado [*Sorge*]; c) la temporeidad. Nos ocuparemos de la primera, que nos conducirá a la cuestión del lenguaje.

El mundo del estar-en-el-mundo es el mundo cotidiano [§4]. Y ese *estar-en* es un existencial y no una determinación espacial. El estar-en inherente al *Dasein* puede contraponerse al estar-ahí de las cosas [*Vorhandenes*]: el *Dasein* no

está en el mundo como el agua en una botella sino que “habita” el mundo, que implica más bien un “ocuparse de” [*Besorgen*] algo y no una relación espacial con algo. Lo dado en este trato cotidiano “en” el mundo no son cosas en el sentido tradicional de la palabra, esto es, sustrato de propiedades, sino más bien “asuntos”. Estos se ofrecen en primer lugar como útiles, herramientas [*Zeuge*] “a la mano” [*Zuhandenes*], y tienen las siguientes características: su forma de ser es el *ser-para*, esto es, implican siempre una referencia de algo a algo. Esto quiere decir que el útil, la herramienta, no se da nunca en forma –digamos– “solitaria” sino como miembro de un todo de referencias, como parte de un contexto de otros útiles dentro del cual cobra significado. La naturaleza es así la trama de seres manejables y utilizables, un “mundo circundante” [*Umwelt*] que puede definirse también como plexo de referencias significativas [*Bedeutsamkeit*] [§18]. Esta totalidad de significatividad donde los “significados” de cada elemento se implican mutuamente, retraduce aquello que Husserl concebía como estructura de “horizonte” de la experiencia. Se trata de una totalidad como límite móvil antes que un conjunto cerrado que pudiera agotar las referencias a sus miembros.

Heidegger precisa que ese *Dasein*, que está-en-el-mundo, siempre ya “coestá” [*Mit-sein*] [§26]. Y la forma de comportamiento correspondiente es la “solicitud” [*Fürsorge*], puesto que los otros no son ni útiles [*Zuhandenes*] ni objetos de conocimiento [*Vorhandenes*]. Correlativamente, el mundo del *Dasein* es siempre “mundo en común” [*Mitwelt*], mundo compartido con los otros.

Concentrándose ahora específicamente en la consideración del estar-en en cuanto tal, Heidegger sostiene que puede resumirse en un “estar abierto” (al mundo), en una “apertura” o un “estado de abierto” [*Erschlossenheit*] del *Dasein* [§28]. Esta apertura esencial del *Dasein* posee dos modos igualmente originarios: 1) el “encontrarse” o “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*] y 2) la “comprensión” [*Verstehen*].

El “encontrarse” es el existencial que funda los llamados “estados de ánimo” [*Stimmungen*], las maneras como el *Dasein* se encuentra afectivamente abierto al mundo y a los otros; y puede ser caracterizado como un “estar arrojado” [*Geworfenheit*] al mundo. Por su parte, el “comprender” es un existencial previo a todo “conocer”. Consiste en un estar abierto a sí mismo el *Dasein* en su peculiar ser, en su ex-sistencia, como un poder-ser [§31], y, por consiguiente, como pro-yecto [*Ent-wurf*, lit. arrojamiento hacia adelante]. Comprender significa proyectar, un estar abierto a las propias posibilidades. Heidegger mismo advierte que el comprender es un “ver”. El empleo de la metáfora del ver apunta ante todo al carácter inmediato que tiene la visión respecto de las cosas vistas. No es una “intuición” ni tampoco un “método”. El comprender es una estructura básica y no derivada del *Dasein* que está presente en todo esbozo o proyecto de acción en el mundo como posibilidad, y el despliegue de este comprender es la “interpretación” [*Auslegung*] [§32].

A su vez, aquello que en el comportamiento práctico se comprende, es explicitable –interpretable– “como” [*als*], por ej., mesa, casa, árbol, etc. Ver algo *como* algo no sólo es nombrar sino *tomar algo como algo*. Este “como” indica la estructura de lo “explicitado” en la comprensión. Heidegger lo llama “como hermenéutico”. Ahora bien, toda interpretación, en cuanto tomar algo *como* algo explicitándolo dentro de un contexto de referencias, se funda siempre en un “haber” previo del todo de significaciones ya comprendido, es decir, remite a algo ya interpretado con anterioridad y dentro de cuyo contexto tiene sentido interpretar algo como algo; a este interpretar es inherente también un ver que, en función de la posesión previa, “recorta” lo dado en dirección a una cierta posibilidad de interpretación (descartando otras). Esta estructura de lo pre-dado, a lo que remite lo “dado” por interpretar, tiene, como se advierte, un carácter circular: para que algo sea comprensible tiene que estar ya comprendido de antemano de alguna manera. Heidegger la denomina “círculo del comprender” o “círculo hermenéutico”.

Husserl designaba como sentido la manera como algo se presenta a la conciencia, incluso antes del lenguaje. Heidegger, por su parte, precisará que el sentido es el “hacia dónde” [*Woraufhin*] (“el horizonte”) del proyecto que esboza el *Dasein* del “algo como algo” en función de la estructura previa. Más precisamente, el sentido es la articulación de la interpretación, la manera como lo comprendido se recorta o emerge del trasfondo del mundo como todo. Podría decirse que interpretar consiste en apropiarse [*Zueignung*] de lo comprendido [§32].

Ahora bien, puesto que la comprensión y su articulación son esencialmente relacionales, poseen un carácter dinámico, no se presentan granularmente, en átomos de significación, sino en un *discurso* [*Rede*]. El discurso o “habla” es tan originario, es decir, irreductible, como la comprensión y el encontrarse [§34]. En virtud de que la comprensión es siempre articulada, el habla es la articulación de la comprensibilidad, aun antes de la interpretación apropiadora. Lo

articulado en la articulación del habla es el todo de significación, que puede descomponerse en sentidos. Y así, el proyectar comprensor del *Dasein* “se enuncia como habla”, de modo que a las significaciones “les brotan palabras”, debido a la necesidad misma de desplegarse del discurso que articula significaciones, y no de que a las palabras, en cuanto “cosas” en el mundo, se le “asignen” significados. Este “estado de enunciada” del habla es el lenguaje [*Sprache*]. Desde este punto de vista, el lenguaje articula no sólo la comprensión en cuanto “ver” sino también el encontrarse en cuanto disposición afectiva; de allí que el lenguaje incluya la “manera de hablar”: el tono de voz, la modulación, el *tempo* del habla. En síntesis, el habla es la “articulación significativa de la comprensión afectivamente dispuesta del ser-en-el-mundo” [§34, p. 162].

Heidegger considera que el hablar, como base de la locución verbal, tiene su correlato en el escuchar [*Hören*] como base de la percepción acústica. Si el habla es comunicación que comparte, el escuchar nombra la apertura del *Dasein* a los otros en cuanto que hablantes, y, por ello, es una posibilidad tan originaria del *Dasein* como el hablar mismo. Por ello toma asimismo en cuenta un fenómeno cuyo tratamiento ha sido frecuente entre los místicos pero no entre los estudiosos del lenguaje: el callar [*Schweigen*], que no alude al enmudecer sino que es una posibilidad misma del hablar, es decir, es significativo. Es más, las palabras dicen, en realidad, sobre el fondo del silencio. En los escritos posteriores a *Ser y Tiempo*, tras la llamada *Kehre* o “vuelta”, la cuestión del silencio cobra una significación fundamental en su pensamiento en torno al lenguaje.

Luego de la presentación de los principales aportes de la fenomenología del lenguaje y de la hermenéutica, podríamos señalar algunos puntos decantados comparativamente con los análisis precedentes:

1. La ciencia del lenguaje, de motivación positivista, así como la filosofía analítica inspirada en Frege, parten de la diferenciación entre la esfera de lo vivido (los actos mentales) y la esfera de lo enunciado (las proposiciones del lenguaje), tienden a disociarlas y centran la atención en el enunciado y la conexión de sus partes (“sistema”) con independencia de su “constitución” en una conciencia (“acontecimiento”).
2. Aunque Husserl parece acentuar el “paralelismo” entre conciencia y lenguaje, el hecho de fundar la experiencia lingüística en una experiencia “muda” en la que ya se articulan sentidos con independencia del pensamiento lógico-conceptual de la ciencia, indica una primera crítica a la pre-suposición tradicional de la relación sujeto-objeto. Desde la hermenéutica se completa la disolución de la dicotomía cuando Heidegger muestra que el plano enunciado deriva del plano previo de la comprensión que ya no es una forma de conocimiento sino una forma de ser en el mundo del *Dasein* previa a todo conocimiento. El lenguaje ya no es –meramente– instrumento de captación o fijación de pensamientos que a su vez remiten a “cosas” en sí del mundo, sino que, en cuanto palabra originaria o lenguaje auténtico, abren y despliegan horizontes de comprensión. (Cf. para este apartado Rabanaque 1999-2007).

4.3 Hans-Georg Gadamer: hermenéutica filosófica [↑](#)

Gadamer estudió con Heidegger, de quien recibió una fuerte motivación para el desarrollo de su pensamiento que, sin embargo, siguió una orientación propia. En 1960 publicó *Verdad y método*, obra acerca de una teoría de la interpretación para la que inicialmente había propuesto el título *Hermenéutica filosófica*; y debido al cuestionamiento –por parte de la editorial– de un término tan oscuro como “hermenéutica”, optó por “Verdad y método”. Trata temas filosóficos amplios y centrales en un intento de encontrar la senda entre o más allá del objetivismo y el relativismo, y del cientismo y el irracionalismo. Gadamer lo aborda desarrollando un enfoque de lo que considera la experiencia hermenéutica universal de la comprensión. Comprender es siempre una cuestión de interpretación, y también siempre una cuestión de lenguaje. “El ser que puede ser comprendido es el lenguaje”, escribe Gadamer en la sección final donde propone una “ontología hermenéutica” (1991, 526). Para su concepto de comprensión y el tema de la ontología sigue especialmente el tratamiento de *Ser y Tiempo*, a la vez que el último giro de Heidegger hacia el lenguaje con la centralidad del lenguaje y la lingüisticidad [*Sprachlichkeit*]. Al mismo tiempo desarrolla estas nociones de modo original, libre de la terminología heideggeriana y, sin duda, de manera que se aparta significativamente del pensamiento de Heidegger. La hermenéutica posee una larga historia con sus raíces en Grecia y en la Filosofía Helenística, así como también en los Padres de la Iglesia. Hasta que Heidegger caracterizó –en la década de 1920– su proyecto de una ontología fundamental como hermenéutico, la hermenéutica había sido considerada, en su mayor parte, como perteneciente a la interpretación de textos.

Gadamer, que poseía formación en filosofía y filología clásicas y que se refugió en la filología en la época Nazi de los años '30, explica que a fines de 1950 escribió *Verdad y Método* para presentar de forma escrita a sus estudiantes lo que había estado haciendo a lo largo de su vida en el aula, esto es, la lectura e interpretación cuidadosas de textos (Misgeld y Graeme 1992, 63). A pesar de esta modesta subestimación de su proyecto, esta caracterización es apropiada en un aspecto, ya que la obra afirma la primacía de lo hablado –*Rede*– sobre lo escrito –*Schriftlichkeit*–. Esta caracterización podría resultar engañosa en cuanto la obra no encara directamente cómo debe aproximarse alguien a un texto y leerlo. De hecho, Gadamer ataca la confianza estrecha en la metodología en enfoques como el de Augusto Boeckh (quien contribuyó de manera relevante a la sistematización de la hermenéutica como la base para una filología científica, lo que resultó central para las ciencias del espíritu y su pretensión del título “ciencia”), pues ve en el metodologismo de la hermenéutica “científica” una versión del cientismo. La palabra “método” en el título de su obra es ambigua e irónica, como si Gadamer nos hubiera revelado que la verdad fuera a ser comprendida primariamente como la función de un método riguroso. El saber en la ciencia es, según su planteo, no simplemente una función de la metodología. Según escribe en el segundo prólogo de *Verdad y Método*: “... es evidente que el hecho de que recogiera una expresión como la de “hermenéutica”, lastrada por una vieja tradición, ha inducido a algunos malentendidos. No era mi intención componer una ‘preceptiva’ del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a un ‘compromiso’ científico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad ‘científica’ de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión. Sin embargo, mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.” (1991, 10)

En consecuencia, se trata de una consideración descriptiva o “fenomenológica” de “todo comprender” [*Verstehen*]. Este esfuerzo fenomenológico es, al mismo tiempo, ontológico en cuanto se propone responder a la pregunta “¿qué es comprender?”. Como ya se advirtió, según este enfoque todo comprender es interpretativo, hermenéutico. Para mostrar esto, Gadamer utiliza el concepto fenomenológico de Husserl de “horizonte”. Y toma el planteo de Heidegger acerca de la historicidad radical de la condición humana y de la comprensión humana. La comprensión es, según Gadamer, lingüística y dialógica. Caracteriza el evento dialógico de la comprensión como una “fusión de horizontes”, guiada por el interés por aquello que está en juego, la materia del interés, *die Sache selbst*. A fin de mostrar cómo tiene lugar la comprensión individual en un contexto histórico más amplio y hermenéutico, Gadamer desarrolla la noción –con una dificultosa traducción– de “conciencia de la historia efectual” [*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*] y concede gran importancia al papel de la tradición y del prejuicio [*Vorurteil*] en cualquier interpretación. Lo que uno comprende marca una diferencia en lo que uno hace. La aplicación práctica del conocimiento es inherente a la misma comprensión de algo. La aplicación práctica no es, según Gadamer, un uso externo, según el hecho, del comprender, que es de alguna manera independiente del comprender. Todo comprender es práctico.

5 Lenguaje y ciencia cognitiva [↑](#)

El siglo XX asistió a un fenómeno peculiar de convergencia de disciplinas para el estudio de temas que ocuparon tradicionalmente a cada ciencia o saber de un modo independiente y epistemológicamente propio: es la llamada ciencia cognitiva. La neurociencia, la filosofía, la psicología, la informática, la antropología, la lingüística, etc., plantean de modo interdisciplinario el estudio de la conciencia, la intencionalidad, la mente, la ipseidad, la agencia, la representación, entre otros. El problema de la relación entre el cuerpo y la mente, y una especie de dualismo de las propiedades y operaciones (físicas y mentales) planteado ya desde Descartes, permanecen vivos y en el trasfondo de la teorización sobre estas cuestiones, con un acento preponderante en las relaciones entre la mente y el cerebro.

Muchos de los pensadores que se han dedicado a la filosofía del lenguaje han dado luego un giro hacia las ciencias cognitivas y filosofía de la mente: uno de los primeros y más ilustres es el segundo Wittgenstein.

Con palabras de J. Searle, podríamos decir que para esta nueva mirada las cuestiones fundamentales se plantearían así: “¿Cómo puede un universo mecánico contener seres humanos intencionales –esto es, seres humanos que pueden

representarse el mundo a sí mismos? ¿Cómo, para decirlo brevemente, puede un mundo esencialmente carente de significado contener significados?” (1985) Y, consecuentemente, ¿cómo es posible la intencionalidad? ¿Cómo puede el cerebro *referir* a algo? ¿Y cómo pueden tener los pensamientos alguna relación causal sobre el mundo físico?

Las diversas respuestas a estos interrogantes tienen como sustento diferentes modos de dualismos o monismos (espiritualista o materialista). Nos detendremos en el funcionalismo computacional, corriente que presenta un planteo más explícitamente asociado con el lenguaje.

En algunos artículos de H. Putnam (1975, Turing, Putnam y Davidson 1985) puede situarse el origen de una teoría funcionalista de la mente. Allí se presenta el problema mente-cerebro como una versión del problema de la relación entre estados lógicos y estados estructurales en una máquina; en otras palabras: los estados mentales vendrían a ser como los “estados internos” o funcionales de un ordenador, que no se reducen a sus partes físicas o electrónicas. En tal sentido, la mente se tomaría como el *hardware* cerebral, un programa o modo de elaboración y transmisión de información. La misma noción de inteligencia artificial, a su vez, surge a partir de esta comprensión funcionalista de la mente: una máquina “inteligente” es aquella que exhibe funciones de adaptación al medio y resolución de tareas maximizando sus posibilidades (temporales, materiales, energéticas, etc.). El ordenador “pensaría” en cuanto no sólo calcula o deduce sino porque sus computaciones u operaciones primitivas se rigen según un lenguaje o gramática, utilizando “categorías representativas”. Ahora bien, lo que no es reconocido es la condición subjetiva de los actos.

La crítica más conocida al funcionalismo computacional fue presentada por John Searle (1980) en los siguientes términos: parece resultar en crisis la distinción entre la inteligencia humana y la inteligencia artificial fuerte, en cuanto se sostiene que un ordenador potente no es una simple herramienta sino que comprende y tiene otros estados cognitivos. De hecho, Alan Turing (1950) había propuesto ya una prueba que consistía en colocar a una persona en la situación de tener que determinar si sus interlocutores, a quienes no veía sino con quienes se comunicaba por medio de preguntas e interacción escrita, eran humanos o una máquina. Si el jugador no lograba distinguirlos, la máquina habría superado el test y habría demostrado que comprende, y que, además, nuestra mente no sería algo esencialmente diferente de las funciones computacionales.

Searle plantea que, cuando nosotros respondemos acertadamente, por ejemplo, a preguntas relativas a una narración, se debe a que entendemos la narración y la pregunta, y que, por lo tanto, los defensores de la inteligencia artificial asumen que un ordenador que procede de la misma manera muestra la misma comprensión. El problema radica más bien en preguntarnos si nuestra comprensión es algo distinto del proceso de computación, en otras palabras, si nuestro comprender es algo más que responder adecuadamente a preguntas.

Para este fin propone Searle un caso hipotético o experimento mental conocido como “la habitación china”. Imagina que se encuentra él mismo en una habitación colmada de escritos en chino, lengua que desconoce. Entre ellos se encuentra un material en su idioma con las reglas para correlacionar los escritos, es decir, unos símbolos formales con otros. Y los llama formales porque precisamente los identifica por su forma, ya que toda condición semántica de los símbolos queda excluida. Desde el exterior se le introduce un nuevo material en chino –preguntas– al que él responde siguiendo las reglas de combinación. Lo fundamental en esta situación consiste en que Searle se comunica con el exterior en chino sin entender el idioma. Su propósito es mostrar que el tratamiento de la información por parte de un ordenador hace abstracción del significado, reduciéndose a emparejar elementos según reglas formales que nada tienen en cuenta la relación entre los signos y la realidad. En consecuencia, introduce también (1983, 2002) la distinción entre *intencionalidad intrínseca* e *intencionalidad derivada*: el carácter representativo o intencional que podemos reconocer en una pintura o en las palabras pronunciadas o en símbolos escritos depende de un agente que los interprete, que los utilice como representaciones. Su intencionalidad es derivada, está en función de la intencionalidad intrínseca propia de los actos cognitivos.

Ahora bien, –propone Searle– qué deberíamos decir si algún robot no sólo poseyera un computador que fuera una réplica del cerebro humano y funcionara como un cerebro sino que también se comportara de un modo indistinguible respecto de la conducta humana. Parecería racional atribuir intencionalidad a tal robot porque los criterios en juego para los defensores de la inteligencia artificial son la apariencia y, el más importante, el comportamiento. Es más, está dada incluso la capacidad de operar con un sistema de símbolos físicos o esquemas a partir de los cuales se pueden generar nuevas expresiones: es una máquina universal como sistema de símbolos físicos. Sin embargo, continúa en pie el punto principal de la crítica de Searle: la ausencia de relación entre los símbolos y la realidad (se recordará que

en la habitación china correlacionaba unos patrones físicos –los garabatos chinos– con otros sin comprender el chino), la carencia del momento semántico, sin el cual no puede hablarse de inteligencia.

6 Bibliografía [↑](#)

- Aguilar-Álvarez Bay, T. 1998. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: FCE.
- Anscombe, G. E. M. 1977. *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Apel, Karl-Otto. 1963. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.
- Apel, Karl-Otto. 1987. *La transformación de la filosofía*. 2 tomos. Madrid: Taurus.
- Aristóteles. 1988. *Sobre la interpretación*. En *Tratados de lógica (Órganon) II*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid: Gredos.
- Austin, John L. 2008. *Cómo hacer cosas con palabras*. Palabras y acciones. 2° ed., 2° reimpr. Buenos Aires: Paidós.
- Ayer, Alfred (ed.). 1965. *El positivismo lógico*. México: FCE.
- Ayer, Alfred. 1971. *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Beuchot, Mauricio. 1991. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. 2°ed. México: UNAM.
- Beuchot, Mauricio. 2013. *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Broekman, J. M. 1974. *El estructuralismo*. Barcelona: Herder.
- Cassirer, Ernst. 1971. *Filosofía de las formas simbólicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conesa, Francisco y Jaime Nubiola. 2002. *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Herder.
- Corredor, Cristina. 1999. *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor.
- Eco, Umberto. 1994. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.
- Forment, Eudaldo. 1984. *Fenomenología descriptiva del lenguaje*. 2° ed. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- Frege, Gottlob. 1998. "Sobre sentido y referencia". En *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, trad. L. M. Valdés, 84-111. Villanueva, Madrid: Tecnos.
- Gadamer, Hans-Georg. 1991. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. A. Agud y R. de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- García Suárez, Alfonso. 1997. *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen. 1973. „Wahrheitstheorien“. En *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, ed. por Helmut Fahrenbach. Pfullingen: Neske.
- Habermas, Jürgen. (2008). *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. 5° ed. Trad. S. Mas Torres y C. Moya Espí. Madrid: Tecnos.

- Heidegger, Martin. 1997. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hierro-Pescador, José. 2005. *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*. Madrid: Akal.
- Humboldt, Wilhelm v. 1990. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* (1835). Trad. A. Agud, Barcelona: Anthropos.
- Husserl, Edmund. 1982. *Investigaciones lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund. 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos y A. Ziri6n Q. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas / Fondo de Cultura Econ6mica.
- Kenny, Anthony. 1984. *Wittgenstein*. 2ª ed. Trad. A. Deaño. Madrid: Alianza.
- Locke, John. 2005. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica de Espa6a.
- Llano, Alejandro. 2011. *Metafísica y lenguaje*. Pamplona, EUNSA.
- Kelkel, A. L. 1981. "Heidegger y la conversi6n 'filo-l6gica' y poética", en R. Sch6rer y A. L. Kelkel, *Heidegger, filósofo de todos los tiempos*, Madrid, Edaf, 1981, p. 187.
- Maceiras, M., y J. Treballe. 1990. *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires: Proteo.
- Misgeld, Dieter and Graeme Nicholson (eds.). 1992. *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. Albany: SUNY Press.
- Nubiola, Jaime. 1996. *La renovaci6n pragmatista de la filosofía analítica*. 2º ed. Pamplona: Eunsal.
- Ordi i FernándeZ, Joan. 2009. Ludwig Wittgenstein, en FernándeZ Labastida, Francisco - Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filos6fica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/wittgenstein/Wittgenstein.html>
- Peirce, Charles Sanders. *Peirce en espa6ol*. <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>
- Peirce, Charles Sanders. 1936-1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. por C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary. 1975. *Mind, Language and Reality*. Vol. 2. de *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. 1968. *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor.
- Rabanaque, Luis R. 1999-2007. *Filosofía del Lenguaje. Apuntes de cátedra*.
- Rabanaque, Luis R. 2004. "Percepci6n y juicio en el análisis genético de Husserl y los grados noemáticos de idealidad". *Anuario Filos6fico* XXXVII/1: 105-127.
- Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paid6s.
- Saussure, Ferdinand de. 1994. *Curso de lingüística general*. 26º ed. Buenos Aires: Losada.
- Searle, John. 1983. *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John. 1985. *Mentes, cerebros y ciencia*. Trad. L. Valdés. Madrid: Cátedra.

Searle, John. 1990. *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

Searle, John. 2002. *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strawson, P. F. 1973. "Sobre el referir". En T. M. Simpson (ed.), *Semántica filosófica. Problemas y discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Tugendhat, Ernst. 2003. *Introducción a la filosofía analítica*. Barcelona: Gedisa.

Turing, Alan. 1950. *Computing Machinery and Intelligence*. Mind 59.

Turing, Alan, Hilary Putnam y Donald Davidson. 1985. *Mentes y máquinas*. Madrid: Tecnos.

Villoro, Luis. 1975. "Fenomenología y filosofía analítica". En L. Villoro, *Estudios sobre Husserl*. México: UNAM.

Wittgenstein, Ludwig. 1967. *Investigaciones filosóficas*. Trad. A. García Suarez y U. Moulines, Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Tractatus logico-philosophicus*. 6ª reimp. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. Madrid: Alianza Universidad.

7 Cómo Citar [↑](#)

Anton Mlinar, Ivana. 2017. "Lenguaje". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Lenguaje>

8 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X

9 Herramientas académicas [↑](#)

Entradas relacionadas

[Ciencias cognitivas](#)

[Concepciones semánticas de la información](#)

10 Agradecimientos [↑](#)

Agradezco especialmente a Luis R. Rabanaque, a quien debo mi introducción en estas temáticas y cuyos valiosos aportes (tanto sugerencias como, especialmente, apuntes de cátedra) han brindado orientación y contenido a algunos apartados de esta voz. Agradezco también a los Editores del DIA por haberme permitido participar en este proyecto.