

CAPÍTULO XIII

EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

La importancia central que se atribuye también en los países de habla alemana al lenguaje se sigue debiendo hoy todavía a la necesidad de dar con un auténtico criterio de verificación de nuestras afirmaciones, criterio que se busca en la posibilidad de comunicación intersubjetiva. Aquí radica una de las mayores dificultades tanto de la fenomenología como de la filosofía existencial propiamente dicha. Frente a estas dos direcciones del pensamiento contemporáneo, las filosofías basadas en la consideración del lenguaje parece que están en principio en mejores condiciones de abordar este problema, puesto que el lenguaje es el elemento propio de la intersubjetividad.

La base común necesaria para la comprobación de nuestras afirmaciones, sobre todo de las afirmaciones más problemáticas, como son las filosóficas, puede ser buscada o bien en los idiomas científicos (en especial, los sistemas artificiales lógico-idiomáticos) o bien en el lenguaje natural. El Círculo de Viena y sus continuadores se ocupan del primer aspecto; el resto de la filosofía en lengua alemana sobre el lenguaje se basa ante todo en el segundo.

Estos últimos esfuerzos se caracterizan históricamente por una vuelta a los problemas desarrollados por los iniciadores de la filosofía del lenguaje a fines del siglo XVIII y principios del XIX (Hamann, Herder, W.v.

Humboldt). Si, al hacer girar sus consideraciones sobre el lenguaje en torno al concepto de organismo, estos autores abrieron nuevos caminos a la filosofía, caminos cerrados a cualquier tipo de filosofía racionalista más o menos mecanicista, a comienzos del siglo XX la consideración filosófica del lenguaje tuvo que empezar por superar las teorías positivistas que, orientadas en torno al modelo de las ciencias naturales, no veían en el lenguaje sino un fenómeno mecánico entre otros muchos: un producto (*erigon*) de leyes asociativas, debido a correlaciones psico-físicas más o menos definidas entre las representaciones y los sonidos, y no –como en Humboldt– ante todo una actividad (*ejnevrgeia*) viva del espíritu. El derrumbamiento de la concepción mecanicista del lenguaje, mantenido sobre todo por W. Wundt vino primeramente dado por las dificultades de salvar un concepto unitario de naturaleza obediente a leyes estrictamente independientes de la actividad del espíritu. No es, pues, de extrañar que el pensamiento filosófico sobre el lenguaje se iniciara en el siglo XX bajo el signo del idealismo.

En vez de partir de los sonidos aislados y de ahí pasar a su articulación más o menos mecánica en palabras y, por último, a la combinación de éstas en frases con un sentido determinado, se empieza entonces por partir del espíritu en su función primordial de creación de sentido. El camino lleva, pues, en todo caso de la semántica o, incluso, estilística a la sintaxis, morfología y fonética, y no al revés. E incluso cuando se prescinde del concepto –en sí mismo problemático– de sentido, los presupuestos son ya distintos. Éste es el caso de la actual antropología ante el problema del lenguaje. Por razones que pronto se verá comenzamos, pues, por esta perspectiva.

1. LA CONSIDERACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL LENGUAJE

Por más que la antropología parte de la morfología y del comportamiento corpóreos, para desde ellos elevarse a los problemas que plantea el espíritu, este punto de partida tiene plenamente en cuenta las implicaciones del concepto de organismo y de una manera especial la exigencia nietzscheana de “más vida” –diametralmente opuesta a todo mecanicismo– como ley propia del hombre.

Su “deficiente” especificidad orgánico-funcional obliga al hombre a compensar su inadaptación instintiva a un medio vital determinado (*Umwelt*) con un aumento de vida que le permita acometer la tarea de afirmarse en un mundo (*Welt*) que, por su apertura en principio ilimitada, no tolera un modo inmediato de asentarse en él. El “animal no determinado” que llamamos hombre exige, pues, un aumento de vida, no como un lujo, sino como un requisito necesario para su mismo vivir. Este vivir más, en que se cifra el vivir para el hombre, impone a éste un comportamiento ascético. Los estímulos, literalmente innumerables, a que, por su deficiente especificidad instintiva, está abocado, ahogarían de antemano su vida, si el hombre no dispusiera de medios para sustraerse a una presión semejante. Entre estos medios, al lenguaje corresponde un lugar preferente.

Toda presión que se opere sobre el material aplastante de estímulos, constituye una estilización del mismo análoga a la de cualquier signo en el que se resume una realidad de mayor complejidad. Ahora bien, la función simbólica es algo fundamentalmente propio del lenguaje. La antropología de A. Gehlen, cuyo centro viene dado por el lenguaje, considera a éste como una prolongación perfeccionada del comportamiento abreviador, gracias al cual el hombre es capaz de construir un mundo simbólico que, precisamente por su contextura más o menos reducida, le ponga en disposición de entrar en contacto con cualquier parte del mundo ilimitado al que, en principio, tiene acceso en su totalidad. Por lo demás, que este segundo mundo abreviado no haga su aparición sino en la esfera del pensamiento que, con su repertorio de ideas, permite evidentemente aplicar a varias situaciones análogas una misma representación sustraída al contacto inmediato con un estímulo ambiental determinado, esto sólo cabría decirlo si se pasara por alto el hecho de que ya nuestro comportamiento senso-motor más ínfimo se caracteriza –a diferencia, en buena parte, del de los animales– por una actividad simbólico-abreviante de relegación de ciertos datos a un segundo plano, actividad que hace posible el fenómeno específicamente humano, y correspondiente a su inseguridad instintiva, de la orientación. En estas circunstancias, el lenguaje puede dejar de ser considerado como una mera expresión del pensamiento, hasta el punto de que –inversión característica de la filosofía alemana actual, con sus antecedentes en Herder, Hamann y Humboldt– se pasa así a considerar que es el lenguaje el que lleva en su seno al pensamiento.

Con ello no se recae, sin más, en el sonido como origen, a su vez, del lenguaje; pero sí se busca en lo que Gehlen llama “la vida propia del soni-

do” la primera raíz de aquél. Independientemente de su posible significado propiamente simbólico, el sonido emitido y oído provoca una repetición. Si el que lo repite es, además, un ser que no se agota en la reacción a un estímulo, el excedente vital hace que la repetición no se pierda en la respuesta, sino que un resto se acumule en el sujeto. De este modo, el emite-receptor se libera del influjo absorbente de la impresión, y lo que oye de rechazo es un producto propio *descargado* del peso de la situación concreta y, por tanto, con una gran plasticidad en orden a las más variadas aplicaciones.

Pero gracias a la vida propia del sonido, el “animal no determinado” puede no sólo dejar de lado la realidad estimulante y comunicar consigo mismo en un lenguaje desprovisto aún de sentido ideativo, sino también liberarse de su propia actividad motora en conjunto: al poder concentrarse la reacción en el sonido, ya no es necesario que todo el cuerpo intervenga en la respuesta. De este modo, la palabra aparece al final de una evolución que ha pasado antes, primero, por el gesto de “agarrar” y, después, por el de “señalar”. En el sonido-palabra se está “listo” frente a la cosa reconocida –se dispone de ella– con el mínimo esfuerzo y sin necesidad de señalar hacia ella, de manejarla o de modificarla. Antes de que tome conciencia en el pensamiento de su separación de la realidad (de la diferencia entre su vivencia y la cosa, así como entre sí mismo y su actividad), el hombre ha ganado esta distancia en el lenguaje.

El oído, a diferencia de la vista y del tacto, da noticia de la cosa sin presentarla en sí misma. En el sonido, la pura intención hacia la realidad sustituye a ésta misma. Por eso, el sonido es siempre potencialmente una auténtica palabra. Pero la misma diferencia sentida entre la realidad y su abreviatura sonora lleva a la búsqueda (por invención o por aprendizaje) de nuevas “palabras”. Este es otro de los momentos de la vida del sonido (provista, por otra parte, de antemano, dada su liberación de la realidad acuciante, de una gran capacidad de autopotenciación): la misma plasticidad del sonido-palabra conduce de rechazo a una especialización de su función simbolizante y, en consecuencia, a volver a rellenar los lugares que esta especialización va dejando vacíos.

Estas indicaciones no pueden dar sino una cierta idea de la riqueza de hallazgos e implicaciones de esta antropología del lenguaje, pero sí son suficientes para señalar sus limitaciones básicas que le vienen impuestas por su punto de partida.

Aunque Gehlen insista, por una parte, en que su antropología no pretende desentrañar el misterio del origen del hombre y señale, por otra, la originariedad del lenguaje (donde hay comportamiento humano hay ya lenguaje), sus investigaciones no dejan por eso de orientarse menos en el sentido de la pregunta acerca de “cómo surge” éste. Con ello se pierde en el fondo la posibilidad de dar con su carácter –si se permite la redundancia– radicalmente originario (y, por supuesto, no limitado al hablar).

Es cierto que las teorías idealistas reducen el lenguaje en gran parte a su componente de representación; también lo es que Gehlen no sólo tiene en cuenta la trama más compleja puesta de manifiesto por K. Bühler (el lenguaje como: a) expresión sintomática de un sujeto; b) señal apelativa; c) símbolo representativo de un contenido), sino que la amplía hacia su vertiente –antropológicamente básica– de actividad senso-motora. Sin embargo, su visión del lenguaje adolece de la misma insuficiencia –justificable sólo desde un punto de vista meramente antropológico y no filosófico total– de todas aquéllas que pretenden explicar (es decir, derivar) el lenguaje a partir del grito (por ejemplo, del grito de alarma), del ritmo de trabajo, del gesto, etc. Ni uno sólo de estos factores, ni la acumulación de todos ellos, puede dar cuenta de la novedad que encierra el lenguaje, novedad de la que –por muy oscuro que sea el vocablo ‘sentido’– por lo menos se tiene cierta noticia con sólo oírlo nombrar.

2. LA INTERPRETACIÓN IDEALISTA DEL LENGUAJE EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Con esto no se pretende dar la razón a las teorías que se basan en un término como éste tan necesitado de esclarecimiento, pero sí se afirma que éstas se ciñen más al fenómeno del lenguaje que la teoría antropológica de Gehlen. Explicar el lenguaje a partir de lo que no es él mismo es tanto como dejarlo en la oscuridad. Toda teoría idealista que parta del “sentido” como de algo más o menos irreductible, está, por lo menos en principio, en mejores condiciones de esclarecer lo que es el lenguaje que cualquier explicación causal. Con ello se apunta un motivo muy propio de la teoría del conocimiento y que sólo por una interpretación torcida –provocada, en

parte, por un aferrarse al “sentido” tomado en abstracto– pudo conducir a una interpretación idealista del lenguaje.

No podemos hablar de ninguna cosa, prescindiendo del sentido que le dé nuestra conciencia. Por lo tanto, el sentido –como producto o factor que es de la conciencia– es siempre previo a toda categoría y, en primer lugar, a la categoría de la causalidad. Conocer una cosa no puede ser, pues, conocer sus causas (sobre todo si por causa se entiende, como en la edad moderna, no tanto algo constitutivo como extrínseco o, incluso, de una manera exclusiva, eficiente). Esta conclusión es común a la teoría del conocimiento y a la fenomenología. Con una diferencia: mientras que la fenomenología –si prescindimos por ahora de la fenomenología hermenéutica de Heidegger– trata de llegar a ese sentido por el camino de una superación del nivel idiomático, la teoría del conocimiento más evolucionada parte por lo menos del lenguaje o incluso se centra de lleno en él.

La conquista de un lugar preferente para el lenguaje en el idealismo del siglo XX no se ha realizado sino paulatinamente. K. Vossler considera todavía el lenguaje como una especie más de las varias incluidas en el género de la expresión estética en general, y ve en el estilo su constitutivo esencial. En consecuencia, subordina el lenguaje al arte. E. Cassirer ve ya en aquél un fenómeno no reductible a ninguna de las otras formas con las que comparte la función simbólica, como son el mito, el conocimiento científico y el arte mismo. Al lenguaje compete tender una primera red de sentido más y más objetivo sobre el material que se ofrece de un modo indiferenciado a la sensibilidad. Su cometido no es, pues, el de reproducir los contenidos de un mundo previamente organizado, sino el de configurar espontáneamente ciertos datos y dar lugar así, por primera vez, a un mundo. El lenguaje tiene un carácter fundamentalmente anticipador y productivo. Por eso, su función señalizadora no sólo no está en ningún caso coartada por la necesidad de “parecido” respecto a las cosas, sino que requiere, por el contrario, una desemejanza de principio frente a lo que ha de expresar. Cuanto menos tenga la palabra de estado afectivo o de realidad exterior –cuanto menos “sea” uno u otra– tanto más estará en disposición de “significarlos”. El mayor mérito de la filosofía del lenguaje de Cassirer estriba en haber estudiado dentro del lenguaje mismo este proceso ascendente de desrealización que la antropología –cronológicamente anterior– analiza en el periodo que comprende desde el nacimiento hasta el surgimiento del lenguaje.

La constatación de esta disparidad de “ser” y “significar” es a todas luces esencial; sólo que Cassirer la interpreta injustificadamente como prueba de que, al hablar, algo se interpone entre el espíritu y la realidad. Para superar esta inconsecuencia no basta con señalar –como lo hace Cassirer– la participación de ambos extremos –realidad sensible (sonido) y espíritu (sentido)– en la palabra y ver así a ésta como un puente tendido entre uno y otro. También aquí –como en toda su obra– Cassirer se queda prendido en las mallas del idealismo por no penetrar hasta el fondo en las implicaciones que lleva consigo la misma posición de la teoría del conocimiento.

Por paradójico que parezca, sólo cuando se advierte plenamente la imposibilidad efectiva de “salirse” de la conciencia y, en primer lugar, de la conciencia estructurada por el lenguaje, se está en disposición de dar con el sentido ontológico de esta “incapacidad” fundamental. Que no se pueda salir del ámbito de la conciencia (real o posible) no significa que, por quedar de algún modo encerrados en ella, nos cerremos a la realidad. A esta conclusión sólo se llega cuando uno no se percata aún de la peculiaridad propia de la conciencia, del sentido y más aún –como pronto veremos– del lenguaje, peculiaridad según la cual el supuesto encerramiento es, ni más ni menos, nuestra apertura a la realidad. Pero más que de algo peculiar o específico, hay que hablar de algo estrictamente incomparable.

Por incomparables, no cabe enfrentar a la conciencia, al sentido ni al lenguaje con nada; no cabe, por tanto, plantear alternativa alguna del tipo de: o realidad (con su cortejo de relaciones causales de exterioridad) o sentido (siempre intraconsciente). Que no podamos salirnos de la conciencia significa precisamente la imposibilidad de semejante alternativa. No cabe buscar otra cosa anterior al sentido o por detrás de él, ya que es imposible hacerse una idea de lo que carece de toda relación con él. Pero Cassirer se empeña en hablar de una cosa en sí, carente de sentido, inabordable, que queda “fuera”, con lo cual comete la incongruencia de hablar de lo que no se puede hablar y de pretender salir así de la conciencia, cosa, en efecto, imposible.

Si en ningún otro punto se manifiesta tan claramente esta inconsecuencia como en su teoría del lenguaje, ello se debe a que éste no es un foco más de sentido, sino –con tal de que se le considere con la amplitud que le corresponde– su ámbito originario de gestación. Y esto es justamente lo que no ha llegado a ver nunca Cassirer y lo que ha viciado

los fundamentos sobre los que se asientan sus espléndidos análisis concretos. En Cassirer no sólo hace su aparición el absurdo de una cosa en sí situada detrás del lenguaje y enfrentada con él, lo cual ya implica considerar a éste como una realidad entre otras (casi como una cosa –más fundamental, por supuesto– entre otras, o, por lo menos, como un hecho entre otros); esta sutil cosificación que su teoría tiene que operar sobre el lenguaje para poder darle una interpretación subjetivista, se manifiesta con toda claridad en su concepción del mismo, una más dentro de la variedad de formas simbólicas. De este modo, sus deficiencias estriban en una insuficiente comprensión no de las estructuras intraindicadas, en las cuales ha penetrado como tal vez ningún otro filósofo desde W. v. Humboldt, sino del fenómeno mismo del lenguaje como tal. En este sentido, dentro todavía de la posición de la teoría del conocimiento, el paso decisivo sobre Cassirer se debe a R. Hönlswald.

En su extenso estudio sobre el idioma –en lo que lo prolijo del análisis no proviene en absoluto de un deseo inconfesado de encubrir la falta de ideas– el hilo conductor viene dado por la visión fundamental de que el idioma no es un símbolo más entre otros, sino precisamente aquél del que todos los restantes son subsidiarios en su propia función simbolizadora. Esta constatación, tan sencilla como fundamental, deja en evidencia la pobreza de toda teoría del lenguaje basada en la idea de la economía del “pensamiento” (el empiriocriticismo y, en menor medida, la antropología). Para E. Mach, las palabras son comparables a los tipos de imprenta. Con uno solo de ellos, colocado en diversas combinaciones con otros –a su vez únicos–, se pueden expresar las más variadas ideas, sin necesidad de trazar una y otra vez el mismo signo gráfico, como ocurre con la escritura autógrafa. Que la función signifiante de la imprenta, con su utilísimo rendimiento económico, sólo es posible gracias al lenguaje mismo y que, por tanto, éste no experimenta el más mínimo esclarecimiento por el recurso a un simbolismo abreviador semejante, es, sin embargo, algo a todas luces evidente. Pues bien, el error de Cassirer consiste en haber pasado por alto que lo que en el ejemplo aludido resulta tan patente, no vale en menor medida en el caso de las por él llamadas formas simbólicas.

Lo primario aquí no es un simbolismo abstracto (algo así como el género “significación”) que se concrete y realice de diversas maneras. La relación es precisamente la inversa: lo primario es precisamente algo concreto –el lenguaje– y de él se deriva el “sentido” abstracto de eso que llamamos simbolismo así como su posible aplicación a otras formas de significación (mítica, artística, científica, etc.). Más exacto todavía sería inter-

pretar esta relación en la dirección del *pro;*" *efn* aristotélico. Por haberse dado plenamente cuenta de ello, Hönigswald puede calificar con todo derecho al lenguaje como "significidad" primaria (*primäre Zeichenhaftigkeit*).

El reencuentro con el *logos* en toda su concreción, reencuentro entrañado en el hallazgo elemental del carácter de "significidad" primaria del lenguaje, señala el nivel actual de la discusión en torno a él, y explica por qué la mayor parte de la más reciente filosofía en lengua alemana cree tener que partir del lenguaje. La conciencia de que ahora se parte y que se cree no poder rebasar no es ya una conciencia neutra sino una conciencia "mediatizada" por el lenguaje. El lenguaje es, en efecto, el "medio" en que se verifica cualquier entendimiento, de tal modo que un recurso a algo situado a espaldas de él –comportamientos físico-biológicos, significaciones extradiomáticas, etc.– carece, en principio, de sentido, si no es que –desde una perspectiva determinada que pronto señalaremos– resulta estrictamente imposible. (Huelga decir que el sordomudo también tiene su lenguaje, por muy deficitario que éste sea y por mucho que en algunos casos se trate más de una carencia que de una auténtica *stevrhsi*").

Con ello no parece sino que la reclusión del hombre en sí mismo y su alejamiento de la realidad en sentido ontológico han alcanzado un punto culminante. Tampoco aquí es éste el caso, y ello por razones semejantes a las ya apuntadas, razones que, sin embargo, requieren ahora una ulterior precisión de acuerdo con este nuevo nivel.

3. LA CONSIDERACIÓN ONTOLÓGICA DEL LENGUAJE

La impresión de máxima reclusión disminuye en buena parte tan pronto como se comienza a analizar lo que implica la mediación lingüística de la conciencia y del mundo:

1) que no se puede pensar nada ni –por descontado– hablar de nada que no sea estructurable idiomáticamente;

2) que todo lo que se diga del lenguaje (sobre las palabras) hay que decirlo en función de él (con ellas).

Se trata, efectivamente, de dos círculos, pero no de círculos viciosos. El segundo, al advertirnos que el lenguaje nunca es un mero hecho sino a la vez y siempre principio (e[rgon y ejnevrgeia), da cuenta de la imposibilidad de una cosificación del lenguaje y señala su dimensión de apertura radical a la vez que indica el plano en que se plantea el problema de la relación entre el lenguaje y los idiomas. El primer círculo, por su parte, (falso sólo si se interpreta fácticamente como la imposibilidad psicológica de un pensamiento sin palabras) no hace sino llamar la atención sobre la prioridad de la comunicación frente a una conciencia abstractamente aislada y, por tanto, igual que el segundo, sobre la estructura radicalmente abierta del lenguaje. Indudablemente, se dan aquí grados. De una romanza sin palabras podemos decir que la entendemos con no menos razón que de una cantata, y la comprensión del funcionamiento de una máquina es posible con sólo verla puesta en marcha, sin necesidad de que nos la expliquen... a diferencia de la de un acontecimiento histórico o, incluso, de la organización de una empresa. Pero en ninguno de estos casos cabría hablar de comprensión –ni, por tanto, de sentido– si no pudiéramos decirnos que lo hemos entendido... aunque no acertemos a expresar qué es lo que hemos entendido, es decir, en qué pueda consistir su sentido. Que esta constatación –basada, como es obvio, en el carácter de originariedad simbólica del lenguaje– implique la primacía de éste sobre el sentido, sólo vale –preciso es reconocerlo– si se toma el lenguaje en una *acepción* suficientemente amplia, o sea en el sentido de un decir a otros, de un decirnos a nosotros mismos o, incluso, de un decirnos algo. Pero este reconocimiento deja de ser restrictivo –deja de equivaler a una concesión– en cuanto nos percatamos de que lo que se entienda por lenguaje (como objeto sobre el que se habla) viene dado asimismo en función del lenguaje que se habla. No hay un sentido abstracto y objetivo del lenguaje al que tenga que adecuarse el uso que hagamos de esta palabra; hay, por el contrario, multitud de sentidos de la palabra según sus diversas acepciones dentro del medio del lenguaje como principio, medio no definible ni reductible a sentido alguno, por ser el foco originario de todo sentido; medio, además, no asimilable por una acepción determinada, por rebasarlas y a la vez penetrarlas a todas y cada una; medio, por último, no apresable en definición alguna, que incluiría en este caso lo definido y, por tanto, llegaría siempre demasiado tarde.

Pero lo que vale para el vocablo ‘lenguaje’ vale, en mayor o menor medida, para cualquier otro: su realidad o su vida en el lenguaje hablado es anterior a cualquier sentido definido. El que la posición básica de

Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* dé plena cuenta de este hecho explica su importancia creciente en la filosofía más reciente en lengua alemana. Las palabras no son signos simbólicos encuadrados en una ordenación fija hacia cosas determinadas, sino, en todo caso, piezas de un juego que sólo adquieren su sentido cuando se observan las reglas de éste, es decir, cuando uno se decide y se pone a jugarlo. Si la palabra no es –según el ejemplo de Wittgenstein– una tablilla que colguemos de las cosas para entendernos con ellas, si el lenguaje no tiene, pues, primariamente nada de convención y, en este sentido, no es en absoluto un simbolismo, ello se debe a que todo acuerdo sobre esto y aquello, así como todo acuerdo mutuo, presupone siempre un acuerdo previo con el lenguaje. Este acuerdo es, por ello mismo, de tal intimidad que todo lo que sea distinguir entre nosotros y el lenguaje o entre éste y nuestro mundo, no proviene sino de una operación posterior y tardía con relación a la mutua pertenencia originaria de ambos términos; en definitiva, de un proceso abstractivo. De ahí que todo lenguaje formal de signos elegidos para significar cosas, relaciones u operaciones, todo lenguaje simbólico propiamente dicho, no sólo matemático, sino también lógico, por mucho que consiga elevarse en el nivel de la abstracción sobre el del lenguaje corriente, a la larga tiene que recurrir a una interpretación en términos de éste, y de ahí también que Wittgenstein haya terminado por dar la espalda a la llamada Logística, para analizar en sus juegos idiomáticos las estructuras del lenguaje comúnmente hablado.

Hasta qué punto haya que considerar a Wittgenstein como un representante de la filosofía alemana del siglo XX es cuestión aún debatida, pese a que sus dos obras principales fueron escritas por él en alemán. Propiamente desconocido o, incluso, radicalmente malentendido (H. Scholz) hasta hace poco en Austria, Suiza y Alemania, el interés por su filosofía aumenta de día en día en estos países por las razones apuntadas. Dada esta situación, aquí no podemos hacer otra cosa que consignar algunas etapas de esta recepción y, sobre todo, sus caracteres más sintomáticos.

Es bien sabido que en los países anglosajones se tiende a interpretar los escritos de Wittgenstein en un sentido “disolvente”. Esta tendencia interpretativa no ve en ellos sino un paso más en el camino de la disolución del pensamiento tradicional. Ya no es sólo la metafísica la que queda invalidada. Ahora es la misma filosofía la que se ve sometida a un proceso de autodestrucción. Los problemas de la filosofía sólo surgen como consecuencia de errores gramaticales y, por lo tanto, encuentran no ya su solución sino más bien su disolución (su desenmascaramiento como supuestos

problemas) en una corrección de dichos errores. Desde luego, ésta es una posible interpretación del pensamiento de Wittgenstein, pero no la única posible, y el hecho es que su recepción en los países de habla alemana discurre, en su mayor parte, por caminos totalmente diferentes.

Se concede, primero, que gran parte, si no la mayoría de lo que se considera como determinaciones del pensamiento no son otra cosa que costumbres idiomáticas y que, por tanto, un tratamiento básico de los problemas filosóficos y adecuado a la altura de nuestro tiempo es impropio mientras no se haya llegado a un esclarecimiento suficiente del fenómeno del idioma; se concede, además, que sólo en el idioma se da una base común sobre la que se pueda realmente discutir sobre esos mismos problemas; pero ni se admite que *todo* problema filosófico pueda ser reducido a una cuestión gramatical o idiomática –a no ser que, como pronto veremos, se tome este vocablo en una acepción suficientemente amplia– ni se considera que el lenguaje nos cierre a la realidad o que cada uno de los diversos idiomas no nos dé sino un aspecto parcial o una visión más o menos transfigurada (desfigurada) de ella. Muy característico a este respecto es el método que propone el primer pensador austríaco que parte decididamente de su compatriota Wittgenstein. La posición “ontosemántica” de G. Jánoska incluye estas restricciones al “radicalismo” del Wittgenstein “anglosajón” y –lo que es más importante– las justifica desde el lenguaje mismo. Encerrar al pensamiento en los moldes de éste es algo que va contra el propio uso del idioma, lo cual es decisivo precisamente para todo aquél que admite que el lenguaje no es algo de lo que se echa mano para entenderse, sino el mismo acontecer del entenderse, acontecer que se verifica en su variado uso. Así, por ejemplo, sólo se puede afirmar que toda necesidad es de naturaleza lingüística, cuando se olvida que ya el empleo del vocablo ‘necesidad’ rebasa tal angostura. (Es obvio que por este camino se llega a un reencuentro con la doctrina de la suposición de la lógica tradicional). Con ello no se pretende reducir la significación al empleo, sino que se dice que sólo en éste se revela la significación concreta –única de la que cabe hablar– de una palabra, se trate incluso de la significación concreta en el sentido de la idea platónica.

Este uso se plasma en diversas reglas de la comunicación idiomática; reglas de cuyo dominio depende que se dé o no el entendimiento y que, por lo demás, de ningún modo se limitan a significar cosas, ya que se encuadran en una escala de funciones mucho mayor: pedir, desear, agradecer, quejarse, saludar, rezar, para no citar sino algunas de las que

Wittgenstein coloca en el centro de su atención, a diferencia de Aristóteles que, si bien sabía de su existencia –*lovgo "shmantikov"*– centró sobre todo su atención en el *lovgo "ajpofantikov"*. Todas estas funciones han sido descritas sobre todo por H. Lipps. Algunos de los motivos centrales de sus ensayos para una lógica no apofántica, subsidiarios en buena parte de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, reaparecen, traspuestos en una perspectiva propiamente ontológica, en Gadamer y, colocados en la perspectiva de la filosofía práctica, en la más reciente filosofía alemana.

No hay más que ampliar aún más esta visión del lenguaje para llegar a captar su función verdaderamente universal. Esto es lo que acontece en Gadamer. Si no sólo nuestros interlocutores contemporáneos nos hablan, si también los textos de la tradición tienen algo que decirnos y, no menos que las obras de arte o, antes que nada, las cosas mismas piden de nosotros el esfuerzo de la comprensión, ello se debe a que también todo esto está incluido en el elemento originario del lenguaje: toda realidad que pueda ser comprendida es ya en sí misma lenguaje. Y es de interés hacer notar que Gadamer no necesita salirse del uso común del idioma para hacer esta afirmación básica sobre la función ontológicamente universal del idioma. Al hablar de la realidad no es que produzcamos un mundo secundario, imagen de aquélla, ni tampoco que otorguemos a las cosas un nuevo ser. Hablar de la realidad es fundamentalmente hacerle hablar a ella misma. Y esto no constituye violencia alguna, puesto que si la realidad es lenguaje, la expresión que le demos no será sino otorgarle lo que por derecho propio le corresponde. La función constituyente es, pues, en el fondo –para aplicar aquí un término que E. Fink emplea en la fenomenología– una función restitutiva. Si el lenguaje puede poner de manifiesto la realidad es porque ésta es ya de suyo manifestación. De modo que, para decirlo con H. Lipps, la palabra no es calco (*Nachzeichnung*) sino realce (*Auszeichnung*). Y esto en el sentido de que en ella alcanza la realidad su propia plenitud.

Al hablar sobre las cosas en nuestros esfuerzos continuados por una comprensión siempre mejor, lejos de comenzar de nuevo, lo único que hacemos es responder a las preguntas que ellas nos hacen en el juego dialógico con ellas en que nos encontramos inmersos. Es lo que llama Gadamer el componente de acontecer que hay en toda comprensión. Sólo lo que, por pertenecer nosotros a ello, nos atañe de algún modo, se trate de una época histórica, de un texto, de una obra de arte o de la realidad como tal, sólo eso puede ser comprendido por nosotros. Y este hecho palpable encuentra su última justificación en la función ontológica universal del lenguaje con su dialéctica de pregunta y respuesta. Se trata, en el fondo,

del círculo hermenéutico de comprensión puesto de relieve por Heidegger. La pertenencia mutua del “estar arrojado” y del “proyecto” adquiere su último fundamento en el lenguaje como horizonte universal de comprensión. La ontología hermenéutica culmina en la visión de que el sujeto no puede colocarse mediante operación reflexiva alguna fuera de la relación con el objeto y de que éste no está ya de por sí del todo ahí, sino que experimenta su perfección en la representación: el comprender es real (un acontecer) y el acontecer, a su vez, es del tipo de la comprensión. Pues bien, esta estructura circular reposa sobre la esencia idiomática de la realidad o, lo que es igual, sobre la esencia ontológica del idioma.

Desde la perspectiva del lenguaje como horizonte universal de comprensión queda superada la aporía que se ofrece al considerar que no ya sólo el lenguaje como tal –el cual constituye una abstracción como otras tantas– sino, sobre todo, los diversos lenguajes no nos dan sino aspectos parciales de la realidad. Porque es precisamente este componente de limitación la garantía de apertura de que disfruta el hombre como ser limitado y necesitado de determinados horizontes o esquemas regulativos en sentido kantiano. Lo característico de todo horizonte es, en efecto, que sólo en cuanto limita nuestro campo visual y precisamente por limitarlo nos permite el acceso a un panorama de la realidad. Si a ello se añade que el mundo en que se cifra para nosotros la realidad inmediata no constituye, a su vez, una totalidad absoluta (es decir, absolutamente determinada), sino un constante interrogante a la espera de nuestras respuestas; que, por tanto, la comprensión que alcancemos de él no es algo que simplemente se le sobreañada como una fiel reproducción, sino la plenitud misma de su ser en cuanto manifestación, representación o lenguaje; y que, en este sentido, todo intérprete es algo que pertenece intrínsecamente a cualquier texto, época o realidad... si se tiene en cuenta esto, resulta posible aceptar la idea de que los idiomas son “*Weltansichten*”, sin necesidad de asumir el deje subjetivista que tenía en W.v. Humboldt o, todavía, en la actual antropología cultural.

La intimidad de la relación entre el lenguaje y la realidad es tal que deja atrás cualquier tipo de semejanza. Precisamente la idea equivocada de que una consideración del lenguaje como algo natural tiene que ver a éste como una copia de la realidad, fue lo que llevo a Platón, si no a declararse abiertamente por la teoría convencionalista, por lo menos a refugiarse en las proposiciones con su estructura formalizable. Aquí residen las raíces de la desviación secular que representa la idea de que el lenguaje es ante todo un conjunto de signos. La superación paulatina de esta idea marca el

curso ascendente de las consideraciones filosóficas sobre el lenguaje en los pensadores de habla alemana del siglo XX. Contra estas consideraciones se podría objetar que sólo el concepto –como signo formal en sentido escolástico– nos da a conocer la realidad sin necesidad de una noticia previa de ésta. Pero no es menos cierto que sólo en ese “decirse la mente a sí misma” en que consiste la especie expresa llamada *verbum mentis* es donde el concepto encuentra su perfección y donde se da el auténtico entendimiento. La relevancia que se concede al lenguaje se debe en definitiva a que nuestra comprensión no consiste nunca primariamente en una intuición estática tanto como en una intuición extática de determinadas esencias abstractas. Por justificada que esté y por necesaria que sea la consideración de las mismas desde el punto de vista lógico de las *segundas intenciones*, lo primario es siempre la visión directa, natural, de la realidad, y esta visión tiene siempre el carácter de un diálogo permanente del pensamiento consigo mismo, sea en un mismo sujeto humano o entre varios individuos, así como de un diálogo permanente con la realidad en su conjunto y en cada uno de sus aspectos. De este modo, lo que a primera vista se ofrece como un cambio revolucionario de perspectiva, en realidad no representa sino un reencuentro con el pensamiento vivo que dio origen a la metafísica. En este sentido, se puede decir que la visión actual del lenguaje en la filosofía de habla alemana se mueve en el nivel de la dialéctica platónica, sobre todo en su primera época, y aristotélica (*Topica*). Y no por casualidad la investigación clásico-filológica alemana en los últimos años ha puesto desde E. Kapp cada vez más de relieve el origen de la lógica tradicional en la práctica de la discusión dialógica así como su unión originaria con la retórica.

En lo dicho anteriormente se encuentran muchos motivos puestos de relieve por primera vez por Heidegger, cuya visión del lenguaje apunta, sin embargo, aún más lejos. La consideración ontológica se ha ido transformando en él progresivamente en una consideración histórico-esencial (*Wesens-* o mejor *Seinsgeschichtlich*). La historia esencial del lenguaje no está sometida a cambios debidos al paso de éste por diversas épocas. Es, por el contrario, el lenguaje el que en su esencia histórica da lugar a las diversas épocas, las cuales no surgen sino del fondo silencioso del lenguaje (*ejpochv*). Por residir en el silencio el origen del lenguaje, éste no dice las cosas para ponerlas sin más de manifiesto. Su esencia más íntima consiste más bien en silenciarlas y sólo así hacerlas patentes en su más recóndito carácter. Al poseer la virtud de decir las cosas silenciándolas y ser así un

silencio elocuente, el lenguaje es a su vez la morada del ser, el lugar de su esencia manifiesta y recóndita al mismo tiempo y, con ello, de su historia. Por eso, es imposible explicar (derivar) el lenguaje a partir de cualquier otra cosa, por ejemplo, de la actividad humana. No es el hombre el que habla un lenguaje sino que es el lenguaje el que hace hablar al hombre. La lógica hermenéutica y, por supuesto, la lógica tradicional tienen, pues, según Heidegger, que someterse al lenguaje y a su historia. Escuchar el lenguaje en su modo de decir y callar, y dar lugar así a las épocas históricas es el camino para llegar a la verdad que, sin embargo, no es una mera meta, si no en todo caso es meta como origen. El mismo caminar.