

LOS «A PRIORI» DEL LENGUAJE

Victoria CAMPS

*Todo el lenguaje está comprado por los amos,
les excusa y esconde, y al robado ignorante
le hace más respetuoso ante el vago sistema.
Oíd hablar al pobre: su palabra se agacha
ante todo lo que es comprar, vender, ganar:
con reverencia alude a esas fuerzas temibles,
como a dioses que no cabe nombrar siquiera:
no se atreve ni a usar como suyo el lenguaje.*

(JOSÉ M. VALVERDE,

«El robo del lenguaje», *Ser de palabra*)

El *cogito* cartesiano tiene mala prensa en la filosofía contemporánea, donde esa primera y única evidencia que fue el «yo pensante» ha pasado a ser la idea menos segura, más vulnerable. Si en tiempos la existencia del alma se juzgó indispensable para explicar los fenómenos del comportamiento específicamente humano, hoy el postulado de un «fantasma» que manipula y hace funcionar la «máquina» corporal parece una hipótesis innecesaria. Se quiere prescindir de las dicotomías «cuerpo-espíritu», «fenómeno-nómeno», «voluntad-representación», «sujeto-objeto», pero con especial interés por aniquilar al espíritu, a la voluntad o al sujeto, como elemento que está de más en las explicaciones del actuar humano.

No hay, a mi juicio, un lugar más adecuado para el planteamiento del problema que el del ámbito de la producción del lenguaje. Nadie pone en duda que el lenguaje, hablado o escrito, presupone un sujeto que lo hable o escriba; y, sin embargo, los estudios más recientes sobre el lenguaje tienden a restarle importancia al sujeto hablante; si se ocupan del «yo» es para conferirle un *status* trascendental que remite a estados perfectos e ideales, utopías increíbles, y deja sin explicar la realidad conflictiva del hablante que no acierta a expresarse o comunicarse con la nitidez deseada. La muerte del «yo pensante» no ha venido seguida de la desaparición del «yo trascendental»; muy al contrario, este último es aceptado y consolidado por el filósofo que vacila en decretar, junto a la negación del *cogito*, la defunción definitiva del sujeto. Tres pensadores contemporáneos —Wittgenstein, Habermas y Chomsky— representan, cada cual desde su campo e intereses propios, ese pensamiento trascendentalista que deja en un marco difuso, y, a

mi juicio, insatisfactorio, el fenómeno del «yo». Analizar dicho pensamiento y resaltar sus deficiencias al respecto es lo que me propongo hacer a lo largo de las páginas que siguen.

Un aforismo del *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein sentencia: «El sujeto que piensa o se representa ideas no existe. Si yo escribiera un libro titulado *El mundo que me encontré*, debería referirme en él a mi cuerpo, y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; pues sólo de él *no* se podría hablar en tal libro»¹.

Si Wittgenstein hubiera escrito un libro sobre el mundo no hubiera hablado en él de sí mismo, porque el sujeto es «el límite del mundo» y, como tal, no entra en él. Cuando el autor del *Tractatus* hace la anterior afirmación, concibe el lenguaje como «pintura», representación, de la realidad, en la cual el acto de pintar o representar importa relativamente poco. El «yo» que piensa, dice o cree un cierto enunciado queda oculto tras la materialización lingüística del mismo: éste figura en lugar de una situación, de un estado de cosas, independientemente de quien sea su portador. Contra la opinión de Russell que entendía el enunciado «*A* cree que *p*» como la expresión de la relación entre un pensamiento y un hecho, Wittgenstein mantiene que «*A* cree que *p*» tiene la forma «*p*' dice *p*», donde el primer *p* —el enunciado— es también un hecho, no un objeto simple, un pensamiento, un «alma», sino, sencillamente, *el hecho de decir*. El aparentemente

¹ L. WITGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5631.

unitario sujeto *A* no es nada más que el fenómeno de su lenguaje: el *Gedanke* —dirá Wittgenstein— es un *Tatsache*, el pensamiento es un hecho o, lo que es lo mismo, la «pintura lógica» de unos hechos².

Pero, si no hay «yo pensante», existe, sin embargo, un «yo trascendental» que es el «yo» objeto de la filosofía: «Hay, pues, ciertamente, un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en filosofía por el hecho de que «el mundo es mi mundo». El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite, no una parte, del mundo»³.

Sujeto trascendental y metafísico que aparece, pues, como la estratagema de toda la filosofía occidental, a partir de Kant, para reservar un ambiguo espacio al «yo», para no eliminarlo totalmente, liberándolo al mismo tiempo de toda responsabilidad con respecto al mundo: el sujeto queda fuera del mundo, pero epistemológicamente lo condiciona, hace posible su existencia como mundo conocido y pensado por el hombre; como el ojo que preforma el campo visual,

² «Pero es claro que "A cree que p", "A dice p", son de la forma «p dice p»; y aquí se trata no de la coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos por la coordinación de sus objetos» (*Ibid.*, 5542). «Eso muestra que el alma —el sujeto, etc.—, como se la concibe en la superficial psicología de hoy, es un absurdo. Un alma compuesta no sería más un alma» (*Ibid.*, 55421). Afirmaciones que quieren rectificar las de un Frege o W. James, cuando escriben: «Parece absurdo que un dolor, un estado de ánimo, un deseo anden por el mundo sin un portador, independientemente... El mundo interior presupone la persona cuyo mundo interior es... las ideas necesitan de un portador» (G. FREGE, «The Thought: A Logical Inquiry», *Mind* 65 (1956), p. 299); «el acto de juicio es un proceso psíquico y necesita un sujeto juzgante como poseedor» (*Translations from the Philosophical Writings of G. Frege*, Ed. P. Geach y M. Black, Oxford, 1970, p. 128). «Parece como si el hecho psíquico elemental no fuera el pensamiento o ese pensamiento, sino mi pensamiento, todo pensamiento poseído» (W. JAMES, *The Principles of Psychology*, Londres, 1901, p. 226). Para el desarrollo y explicación de tales concepciones, *cfr.* G. HALLET, *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cornell University Press, 1977, pp. 439 ss., así como P.M.S. HACKER, *Insrht and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 58 ss.

³ L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5641.

pero él mismo no está incluido en dicho campo⁴. Bien es cierto que Wittgenstein se da perfecta cuenta de que tal «yo» trascendental es, en definitiva, una hipótesis inútil; que la afirmación de que *el mundo es mi mundo* es una perogrullada y pone de manifiesto que solipsismo y realismo coinciden. Pero la inutilidad del sujeto pone de manifiesto también algo realmente trágico: que «el mundo es independiente de mi voluntad», contingente, fatal y, además, el sujeto se sabe impotente para transformarlo. En un mundo «dado», «ya hecho», donde «sólo hay materia muerta», el bien y el mal, los juicios de valor no caben, pues tales juicios son producto de un sujeto que, además de ser límite del mundo, se cree, cuando menos, capaz de cambiarlo. Tal sería el «sujeto de la voluntad», según Schopenhauer —fuente primordial del joven Wittgenstein—, que, a diferencia del sujeto pensante que es «mera ilusión», *sí existe*⁵. Existe, pero en el reino de lo inefable. Wittgenstein no cree que se pueda hablar de él ni que el sujeto de la voluntad pueda expresarse como tal, pues si la misión de la voluntad es dar sentido valorando la totalidad de lo real, tiene sobre sí una tarea demasiado ambiciosa para ser expresada o descrita.

Lingüísticamente —y lógicamente—, el mundo es mi mundo, porque está dicho en un lenguaje que es el mío y que sólo yo (en tanto ser hablante) soy capaz de entender⁶; pero, ética-mente, el mundo es ajeno a lo que yo quiera hacer de él: la bondad o la maldad, la felicidad o la desgracia «son predicados del sujeto, no propiedades del mundo»⁷. No hay, pues, conexión lógica entre la voluntad y el mundo: «no puedo doblegar el mundo a mi voluntad: soy totalmente impotente»⁸. Al modo de Spinoza, Wittgenstein no ve sino una forma de ejercer el poder sobre el mundo: por la vía del conocimiento; así,

⁴ *Ibid.*, 5633.

⁵ «El sujeto pensante es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la voluntad existe. Si la voluntad no existiera, no habría tampoco ese centro del mundo que llamó el «yo» y que es el sujeto de la ética. Lo que es bueno y malo es esencialmente el «yo», no el mundo. ¡El yo, el yo es lo profundamente misterioso!» (L. WITTEGENSTEIN, *Notebooks*, 1914-16, 518/16).

⁶ Esa es la demostración de que solipsismo y realismo coinciden: *Cfr. Notebooks* 1914-1916, 219/14, y *Tractatus Logico-Philosophicus*, 562.

⁷ *Notebooks*, 218/16.

⁸ *Ibid.*, 1116/16.

«la vida del conocimiento es la vida que es feliz a pesar de la miseria del mundo»⁹. Frase que, sin más desarrollo, no puede ser entendida sino como un mero exponente de una ética de la resignación.

De un modo o de otro, Wittgenstein deja fuera del campo de la reflexión filosófica al sujeto pensante y al sujeto de la voluntad: porque es innecesario, el primero, y porque desborda las posibilidades del lenguaje, el segundo. Incluso en los escritos posteriores al *Tractatus*, ambas exclusiones se encuentran avaladas por el análisis del uso corriente del lenguaje. En efecto, el «yo» no es un nombre, el nombre de la persona que lo usa, salvo en el caso en que adquiere significado posesivo: «yo tengo un libro» es distinto de «X tiene un libro»; pero «veo un avión» o «me duelen las muelas» equivale a decir «ahí hay un avión» o «¡ay, qué dolor de muelas!»¹⁰. La realidad de la conciencia es una de las convicciones fundamentales de nuestra forma de vida y de lenguaje, tan fundamental que apenas es necesario aludir a ella: «lo veo», «lo sé», «lo entiendo», «soy consciente» son modos de expresar mi atención a un determinado hecho, nunca alusiones directas a un estado mental o a un «yo». Es más, la voluntad es «meramente una experiencia», lo específico de la voluntad es *el acto mismo*, no un querer o un desear previo y «voluntario». En las *Philosophische Untersuchungen*, Wittgenstein se encuentra ya más lejos de la influencia de Schopenhauer y considera que el «yo que quiere» o el «poder querer lo que se quiere» son enredos lingüísticos que olvidan y ocultan el uso real del lenguaje¹¹.

Así, el «yo» acaba siendo nada más y nada menos que la pieza de unos «juegos de lenguaje», de una práctica establecida, en la que el agente o el actor pocas veces necesitan expresar su identidad. Cabría decir que el lenguaje actúa independientemente de quien mueve los hilos de la acción, que el lenguaje *se produce* anónima e im-

personalmente. Y que tal vez ése sea el precio que hemos de pagar por la eficacia comunicativa, que se conseguiría a costa de la sumisión y absorción de uno mismo en la realidad abstracta y general del lenguaje.

De la idea del lenguaje como juego ha nacido, por obra del pensamiento analítico postwittgensteiniano, la teoría del los *speech-acts* o de la actuación lingüística. John L. Austin, el promotor de la misma, sostiene que todo enunciado (locución) *realiza* un determinado acto (ilocución) que, cuando no es más especificable, se reduce a la *acción de decir* algo. El «yo digo» (o «yo creo, prometo, suplico, acepto...») es previo y acompaña la emisión de cualquier frase, de forma que ésta debe entenderse como función predicativa del verbo que de hecho enuncia la acción —de decir, juzgar, suplicar, etc.— llevada a cabo por el sujeto. Y es importante que entre el sujeto y sus palabras se dé una coherencia cuya transgresión impediría el «feliz» cumplimiento, es decir, la realización correcta del acto. Como diría Wittgenstein, la «gramática» de cada verbo me impone unos usos determinados del mismo: no puedo «creer» lo que es evidente (no puedo creer que el sol sale cada mañana, aunque Hume sí lo «creía», dicho sea de paso), ni le pido dinero a quien sé que no lo tiene, ni se me ocurre darle una orden a quien reconozco como mi superior.

Ahora bien, si el elemento fundamental del acto lingüístico es su constitución conforme a unas reglas¹², aun cuando sea cierto que todo acto presupone un agente o un actor, éste en realidad se limita a reproducir —*repetir*— unas normas de actuación o comunicación lingüísticas previamente internalizadas. No es de extrañar, pues, que el «yo digo» sea suprimido —como

⁹ *Ibid.*, 13/8/16.

¹⁰ «Yo» no es el nombre de una persona, ni «aquí» el de un lugar, y «esto» no es un nombre. Pero están relacionados con nombres. Los nombres se explican por medio de ellos. Es cierto también que es característico de la física no usar tales nombres» (L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, 410; *cfr.* también párrafo 398-422, y *The Blue and Brown Books*, pp. 66-67).

¹¹ *Cfr.* *Philosophische Untersuchungen*, 617-619.

¹² Según J. Searle, otro de los teóricos de los *speech-act* los actos lingüísticos se fundan en unas reglas *constitutivas*, que «crean o definen nuevas formas de conducta». (*Speech-Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Londres-Nueva York, Cambridge University Press, 1970, p. 33). Por otra parte, la hipótesis básica de Searle de que «hablar una lengua es comprometerse con un modo de comportamiento gobernado por reglas» (*ibid.*, p. 41) parece asumida tanto por los estudiosos del lenguaje en sus aspectos más formales, como por los que ponen el acento en la pragmática, esto es, en la dimensión menos regulable del lenguaje; así, por ejemplo, la noción de «juego de lenguaje» de Wittgenstein, contiene ya la de reglas del juego. De la postulación de las reglas, condiciones de posibilidad del juego o del acto, a la afirmación trascendentalista va muy poco trecho.

consecuencia de una «transformación deletiva» de la estructura profunda, para hablar la jerga de la gramática generativa— en la forma superficial, *actual*, de la frase¹³. No es costumbre decir «digo que hace un día precioso», sino «hace un día precioso». Pues, en resumidas cuentas, el sujeto del enunciado es un requisito gramatical que no es preciso mencionar explícitamente: se da por supuesto que un sujeto habla, piensa, imagina, acepta algo, pero es lo pensado, imaginado, aceptado lo que nos interesa saber. Y si ello no violentara las normas gramaticales a que estamos habituados, importaría poco que el «yo pienso» fuera sustituido por un «se piensa»: el contenido de la frase seguiría siendo el mismo¹⁴. Así, pues, el sujeto del lenguaje se limita a desempeñar el rol asignado para la feliz realización del acto lingüístico de que se trate, acepta y asume las convenciones sintácticas, semánticas y pragmáticas del lenguaje y, sólo haciéndolo, consigue comunicarse y hacerse comprender por el resto de los hablantes. Un fallo, un fracaso comunicativo se debe al incumplimiento de uno de los requisitos de la actuación lingüística por

¹³ El lingüista generativista J.R. Ross, por ejemplo, basándose en las teorías de Austin, propone un «análisis realizativo» de las frases, por el cual toda estructura profunda iría encabezada por un «yo digo, declaro, creo, etc.», que —supone Ross— explicaría la estructura sintáctica de las oraciones. Argumento que ha sido contestado por más de un colega de Ross (Cfr. V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Península, 1976, p. 89 n., donde doy amplia bibliografía hasta la fecha sobre este punto). Aquí solamente pretendo hacer notar que, sea cual sea la estructura profunda de la frase, no deja de resultar sintomático que en la estructura superficial se silencie ese «yo» declarativo de la acción lingüística.

¹⁴ «Si nadie me pide que describa lo que yo veo, describo lo que se ve», escribe Wittgenstein («Notes for lectures on "Private Experience" and "Sense-Dafa"», *Philosophical Review*, 77 (1968), p. 308). Parece, pues, que sólo se justifica la mención del hablante por la petición o un deseo explícito de que así conste. Por otra parte, es evidente que una frase puede cambiar mucho, incluso de significado, según quien la diga. Cuando, pongo por caso, un Presidente del Gobierno dice «puedo prometer y prometo», además de echarle retórica al asunto, manifiesta que la capacidad y el poder de prometer le pertenecen más propiamente a él que al honrado contribuyente (y así es, lo cual invita, además, a esperar que la promesa no llegue a cumplirse). También los actos lingüísticos están distribuidos socialmente, de forma que a unos les compete mandar, a otros pensar, a otros juzgar, a otros pedir, etc., y la realización del acto por la persona competente hace obvia y natural la despersonalización del mismo.

parte de un «yo» que se singulariza, que no actúa de acuerdo con la práctica general. Ya Wittgenstein lo había visto así al querer explicar la inconformidad con el uso corriente del lenguaje: «cuando no aprobamos las expresiones del lenguaje corriente (que, después de todo, están cumpliendo su función), es que tenemos en la cabeza una imagen que entra en conflicto con la imagen de la forma corriente de hablar. Entonces, sentimos la tentación de decir que nuestra forma de hablar no describe los hechos como realmente son»¹⁵. Sentimos la tentación, pero ¿cómo hacemos para decirlo si el lenguaje tal como está y funciona no nos sirve?

No es de extrañar que la teoría de los *speech-acts* haya encontrado un hueco en las teorías generativistas de inspiración chomskyana. Ha llenado el lugar vacío en la gramática generativa correspondiente a la dimensión pragmática del lenguaje; pero esa dimensión es entendida de un modo muy similar a como se consideran ahí la semántica y, sobre todo, la sintaxis: como unas estructuras universales que el hablante va internalizando hasta adquirir la competencia lingüística necesaria para expresar su pensamiento y comunicarlo. Competencia que capacita para la *performance*, aunque ni competencia ni actuación se conectan necesariamente con el impulso comunicativo de un sujeto: la comunicación se consigue en virtud de la llamada «función objetiva» de la frase, en virtud, pues, de su materialización¹⁶. Si la gramática de Chomsky se pregunta cómo el individuo adquiere la compe-

¹⁵ *Philosophische Untersuchungen*, 402.

¹⁶ Así lo entiende —creo que con razón— S.Y. Kuroda al analizar el fenómeno de la narración y el lugar que ocupa el sujeto en ella: «la narración es, pues, un producto lingüístico materializado, cuya función objetiva crea una imagen de la realidad en la conciencia del lector. La frase, como producto lingüístico, ejerce la función objetiva en el lector, evoca un acto realizador de significado en su conciencia y crea la imagen de una realidad. Tal realidad creada es una situación o hecho (ficticio). Pero no es necesario que la imagen de tal situación esté localizada en la mente de alguien como el contenido de un acto mental de juicio, etc. Si la actuación lingüística no es comunicación, la competencia lingüística o la gramática tampoco pueden estar ligadas a la función comunicativa del lenguaje. Tal es la lección, para la teoría gramatical, que se desprende del estudio de la teoría narrativa». (S.Y. KURODA, «On the foundations of narrative theory», en T.A. van Dijk, ed., *Pragmatics of Language and Literature*, North Holland Pub. Co., 1976, pp. 133-134).

tencia para usar el lenguaje, y contesta a la pregunta diciendo que ha internalizado las reglas sintácticas universales y básicas de cualquier lengua, no van mucho más lejos las diversas versiones teóricas de los actos lingüísticos: éstos se explican en virtud del cumplimiento de unas reglas que definen y acotan el ámbito de significación y de producción de cada acto, así como sus posibilidades de comunicación. En cualquier caso, el hablante reproduce, exterioriza algo que está latente, actualiza unas posibilidades intrínsecas a un cierto sistema de la lengua.

En las corrientes sociolingüísticas actuales, de orientación más teórica que empiricista, tienden a fundirse aún más las tesis chomskianas con las de los actos lingüísticos. El producto es una teoría estructural-funcionalista de la lengua, con evidente acentuación del aspecto funcional sobre el estructural, dando con ello la impresión de que se atiende más a la dinámica que a la estática del lenguaje. Tal vez el lingüista más representativo de esa fusión sea M. A. K. Halliday¹⁷, quien rechaza la noción idealizada de «competencia lingüística» chomskiana, a favor de una «competencia comunicativa». Más exactamente, niega la diferencia entre competencia y actuación, por entender que la lingüística no es una parte de la psicología (como quiere Chomsky), sino una rama de la sociología. Halliday recoge con ello la pregunta de Austin, «¿qué se puede hacer con el lenguaje?», pregunta que refiere a las distintas posibilidades de comportamiento lingüístico, y se dedica al estudio de situaciones lingüísticas tipo, partiendo de la base de que el lenguaje es un abanico de opciones entre las que el hablante escoge la más pertinente a cada situación. El uso del lenguaje —ha escrito Halliday— «es la realización de un potencial», usar el lenguaje es escoger, y estudiar el uso es analizar lo que se ha dicho sobre la base de lo que se podría decir¹⁸. En

forma parecida se expresan los lingüistas de la Escuela de Praga: hablar es *escoger* entre una serie de usos que constituyen el sistema de la lengua, la gramática en sentido amplio. Queda, así, negado ese acto creativo que Chomsky hacía consistir en el decir y entender frases nunca oídas, pues, en la opinión de Halliday, la mayoría de tales actos «creativos» son de hecho «repeticiones»: «casi ninguna de las frases emitidas se emite por primera vez; si hay que seguir hablando de creatividad, ésta no consiste en crear frases nuevas, sino en interpretaciones nuevas de un comportamiento ya existente en contextos sociales existentes, en modelos semióticos nuevos»¹⁹. Resulta, pues, que el ámbito de la competencia es más amplio, pero es la competencia y no la actuación —aunque se hable de «actos lingüísticos»— la que sigue siendo el objeto principal del estudio de la lengua; es decir, son las reglas de comportamiento en general, no el comportamiento real lo que se analiza; se buscan y se establecen los universales, biológicos o culturales, que permitan describir la estructura y funciones permanentes del lenguaje²⁰. Hay que añadir, desde luego, que sólo así es posible teorizar.

Contra el estructural-funcionalismo lingüístico ha empezado a librarse la misma batalla que combate al funcionalismo sociológico. Donde no deja de advertirse el hecho curioso de que el padre del estructuralismo-lingüístico y extralin-

interesante ni menos central para la lingüística que las investigaciones psicolingüísticas que relacionan la estructura de la lengua con la estructura del cerebro humano» («Language Structure and Language Function», en John Lyons, *op. cit.*, p. 145). La madre que ha de reñir a su hijo, por ejemplo, puede optar por: 1) la reprimenda, 2) la amenaza, 3) el razonamiento. Y si opta por 3) tiene aún una gama de posibilidades varias: a) autoridad/razón, b) generalización/particularización, c) orientación hacia los objetos/hacia las personas. El recuerdo aquí de las *patterns variables* de Parsons, el máximo exponente del funcionalismo sociológico, se hace inevitable.

¹⁹ Cfr. H. PARRET, *op. cit.*, p. 117.

²⁰ Halliday, por ejemplo, distingue tres funciones derivadas de la estructura lingüística, a las que a su juicio se reduce el uso del lenguaje por el adulto: 1) la función ideacional, expresión del contenido proposicional, o función cognitiva, de estructuración de la experiencia; 2) la función interpersonal, por la que se establecen relaciones sociales; 3) la función textual, que sirve para relacionar unas frases con otras y con las situaciones pertinentes, para construir «textos» y distinguirlos de un montón infotme de frases (cfr. «Language Structure and Language Function», en J. Lyons, *op. cit.*, p. 143).

¹⁷ Véase en especial, M. A. HALLIDAY, «Language Structure and Language Function», en J. Lyons, ed., *New Horizons in Linguistics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1970, pp. 140-165; «Functional diversity in language», en *Foundations of language*, 6, 1970, pp. 322-361; «The functional basis of language», en B. Bernstein, *Class, Codes and Control*, vol. 2, 1973, pp. 343-367 y H. Parret, *Discussing Language*, La Haya, Nouton, 1974, pp. 81-120.

¹⁸ «El estudio del lenguaje en relación con las situaciones en que se emplea —con tipos de situaciones—, es decir, el estudio del lenguaje como texto es un fin teórico ni menos

güístico, Saussure, pese a haber insistido como pocos lingüistas lo han hecho tras él en el carácter social de la lengua (*la langue* es una «institución social», un «producto de las fuerzas sociales» que «se materializa en la vida de las masas», cuya «naturaleza social es uno de sus caracteres internos», etc.), elabora un sistema de la lengua decididamente estático. Ahí está, según nota Labov, «la paradoja saussuriana»: que el aspecto social del lenguaje puede estudiarse en cualquier individuo («*la langue* es un sistema gramatical que existe virtualmente en cada cerebro», se lee en el *Cours de linguistique générale*), pero el aspecto individual sólo es observable en el contexto social, ámbito de *la parole*, sobre el que no hay teoría posible. En efecto, Saussure afirma que si «el lenguaje es heterogéneo, la lengua es de naturaleza homogénea»; aunque «institución social», el carácter institucional ha de privar sobre el social. Y, así, *la langue* aparece como una «representación colectiva» à la Durkheim, «producto que el individuo registra pasivamente» y que se le impone coercitivamente como todo hecho social; el individuo «no puede por sí solo ni crear ni modificar (*la langue*)»²¹. La posibilidad de estudiar el sistema de la lengua abstraído de todo contexto social se pone de manifiesto en la tesis de la arbitrariedad del signo, que descarta de entrada la pregunta por la razón de un determinado uso. Así, la lingüística saussureana pone los cimientos de un funcionalismo parejo al que Comte, Durkheim y Parsons construyen en Sociología: todo aquello que no favorece la homogeneización, lo que se aparta de lo normal, es excluido del Sistema; por pertenecer a la dimensión diacrónica de la lengua, *la parole* no merece atención ninguna; las variaciones o innovaciones individuales, en cuanto individuales, no forman sistema. Y hay que notar que la homogeneidad de la lengua es una hipótesis, tal vez necesaria o útil para ciertos fines, pero irreal. Quien ha asistido a los congresos de los lingüistas ha afirmado, a continuación, que son una muestra de que los criterios de demarcación entre lo normal y lo anormal, lo aceptable o no aceptable gramaticalmente, no son tan claros, o que la propia intuición del hablante no es tan unívoca como se deduce de las teorías de los lingüistas.

²¹ F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, ed. Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1974, pp. 30-39.

Puesto que la atención prestada al uso de la lengua no modifica sustancialmente la concepción estructuralista, hay que buscar las críticas radicales en orientaciones marxianas, más atentas al cambio que al equilibrio y al orden lingüísticos. Tales críticas enjuician los esquemas funcionalistas como visiones de una producción lingüística alienada, externa y extraña al propio sujeto que debiera producir el lenguaje. De un lado, el lenguaje fijado en unas reglas de funcionamiento, pierde el carácter de «trabajo» y se convierte en una técnica en la que el hablante no llega a saber por qué habla como habla²². El lingüista se suele limitar a desmenuzar y describir su propia actividad, ocultando el trabajo que produce el valor lingüístico. Una «sociología del lenguaje» —observa al respecto J.P. Faye— debería tener por objeto «reconstruir y analizar la producción de ese producto social que es el enunciado activo, o captar qué hacen los hombres al decirlo»; el discurso no puede aislarse de la lucha de clases que lo ha producido²³. Se pide, pues, un análisis «genealógico» que descubra los orígenes socioeconómicos de un «producto lingüístico» enajenado del hombre que lo usa. Pero tampoco en dichas teorías merece especial consideración el hablante como sujeto lingüístico; al entender el lenguaje como expresión de una situación de clase —que siempre es la dominante— lo entiende como un *a priori* determinante de la conciencia (falsa conciencia, a ser exactos). El hablante, sus intenciones y motivaciones se mueven dentro de los límites permitidos y expresados en las relaciones socioverbiales propias de su grupo: «sus intenciones subjetivas no tendrán un carácter creador sino en la medida en que algo de ellas coincida con una génesis y una formación de tendencias nuevas en las relaciones socioverbiales de los hablantes, y tales tendencias están determinadas por los factores socioeconómicos»²⁴. De ningún modo la palabra

²² En semejantes términos se basa la crítica de A. Ponzio a Chomsky, en *Produzione linguistica e ideologia sociale. Per una teoria marxista del linguaggio e della comunicazione*, Bari, De Donato, 1973; crítica, sin duda, exagerada y que confunde niveles de análisis lingüístico, como muy bien ha señalado J.S.P. Hierro en «Ideología, lenguaje y clases sociales», *Sistema*, 23 (1978).

²³ Cfr. J.P. FAYE, *La critique du langage et son économie*, Ed. Galilée, 1973.

²⁴ V.N. VOLOCHINOV, *Marxism and the philosophy of language*, Londres, Seminar Press, 1973, p. 143.

puede considerarse mera expresión de un pensamiento o de un estado de conciencia; todo lo contrario, «la palabra es la expresión de la relación social, de la interacción social de las personalidades materiales de los productores»²⁵. Afirmaciones ante las que cabe objetar que tal vez por ese camino puede interpretarse el por qué de unos determinados usos lingüísticos, y afirmar la necesidad de que cambien, pero no se explica ni se ve cómo se llegará a la desalienación del producto lingüístico, pues apuntar a supuestos niveles ideológicos del lenguaje no es dar el remedio para su superación. En los análisis marxistas la realidad de *la parole* sigue marginada, no se atiende a «ese acto de la voluntad y la inteligencia» que podría ser por lo menos un móvil interesante y profundo del cambio lingüístico, ese fenómeno que Wittgenstein concibe como la rebelión, a menudo inexpresable, contra las coordenadas del lenguaje en uso. En último término, los mecanismos que motivan la transformación de la lengua quedan desatendidos por considerarse fenómenos «privados», y «son excluidos del patrimonio lingüístico recibiendo el sentido de «anormales», «patológicos», definitivamente relegados al territorio de *la parole*»²⁶. Una muy citada afirmación marxista proclama que «el lenguaje nace solamente de la necesidad, la constante necesidad de los hombres de relacionarse entre sí», y habría que preguntarse cómo compensar tal necesidad cuando no se ve satisfecha acatando las normas lingüísticas usuales²⁷.

Las teorías lingüísticas vistas hasta aquí no analizan la relación entre lenguaje y hablante sino en la medida en que éste pueda concebirse como hablante genérico. Se me objetará que no habría posibilidad de entendimiento ni de comunicación sin el respeto a unas normas compartidas; todo comportamiento social exige ese respeto. Y que, por otra parte, las reglas o estructuras lingüísticas fundamentales son lo suficientemente laxas como para permitir un considerable margen de creatividad. Pero, a mi juicio, el lenguaje ha de cumplir una doble función: servir de

instrumento de comunicación, y constituirse en plataforma de oposición al mismo lenguaje y a sus requisitos de eficacia comunicativa. Sólo asumiendo tal paradoja se salva al sujeto realmente «productor» y creador de lenguaje. No asumiéndola, por el contrario, se parte de una concepción idealizada del lenguaje y del hablante, la concepción trascendentalista basada en el método de contrastar y corregir una práctica lingüística real tomando como criterio o modelo la idea que el teórico tiene de lo que *debiera ser* esa práctica²⁸. Ciertamente, esa idea *a priori* no aparece formulada en las teorías lingüísticas marxistas; pues es inimaginable un lenguaje donde no se refleje el conflicto de los antagonismos de clase; pero sí lo está en ciertas rectificaciones de la teoría marxista, como la del francfortiano Jürgen Habermas, la cual tipifica, mediante el lenguaje, la sociedad ideal, y ve la práctica lingüística como instrumento de rescate de la «razón moral» o interés emancipatorio que ha de operar la progresiva liberalización del hombre de la sociedad moderna.

Habermas explica cómo la tecnificación de la sociedad industrial moderna ha dado como resultado una «neurotización» del hombre, puesta de manifiesto en la eliminación de la acción comunicativa que era un hecho en las sociedades tradicionales. Recuperar esa dimensión comunicativa supone hacer realidad los valores de verdad, libertad y justicia, es decir, emancipar a la sociedad de una comunicación intersubjetiva mutilada por el poder opresor de las instituciones. Si el uso social cotidiano del lenguaje es la expresión palpable de tal mutilación, en el lenguaje mismo, en su propia estructura —piensa Habermas—, se encuentra el fundamento de la autoemancipación que perseguimos. Los miembros de la sociedad han de conquistar una relación de reciprocidad auténtica, y tienen en el lenguaje la base necesaria y suficiente para ello. La comunicación perfecta, lograda, es una potencialidad del lenguaje mismo. Así, pues, el programa propuesto por Habermas se inserta dentro de una teoría de la «competencia comunicativa», entendida como «el dominio de una si-

²⁵ *Ibid.*, p. 153.

²⁶ Como no deja de notar Ponzio, *op. cit.*, p. 149.

²⁷ Atender a esa necesidad de comunicación implica, sin duda, someterse a la generalidad del lenguaje. Pero, por lo mismo que es general, el lenguaje satisfará sólo ciertas «necesidades comunes», pero no otras necesidades insuficientemente atendidas y expresadas por su «anormalidad».

²⁸ Como se ha dicho ya repetidas veces, el «yo trascendental» no es más que el «yo» de Kant, Chomsky, Habermas o quien sea que teorice sobre él.

tuación ideal de diálogos»²⁹. Habermas recoge y amplía la teoría de la competencia de Chomsky afirmando que en todo hablante competente se presupone una estructura profunda en la que están latentes las condiciones de la comunicación perfecta: la estructura de la intersubjetividad que hace posible la mutua comprensión de los hablantes. Dicha estructura está constituida por los llamados «universales constitutivos del diálogo» que, en opinión de Habermas, se reducen a los *deícticos* (pronombres personales y expresiones de tiempo y lugar) y a los *realizativos* de Austin (verbos enunciativos de una acción lingüística: prometer, opinar, mandar, etc.). Rasgo peculiar y característico de tales universales es el constituir una suerte de metalenguaje capaz de reflejar cualquier tipo de relación intersubjetiva. Dicho de otra forma, la intersubjetividad, la subjetividad plenamente compartida, se expresa lingüísticamente, pues es la estructura supuesta por la comunicación perfecta. De ahí que el lenguaje contenga ya en sí la posibilidad de comunicación total y lograda. Gracias a los pronombres personales, el hablante puede situarse y comprenderse como «yo», «tú», «nosotros», etc., y gracias a los adverbios de lugar y de tiempo —aquí, ayer, mañana— es capaz de referirse desde su estado presente subjetivo al mundo de los objetos; en cuanto a los realizativos, su función es diferenciar los posibles «actos lingüísticos» poniendo de manifiesto lo que cada uno de ellos implica y requiere: cuál es la forma correcta de mandar, juzgar, prometer, suplicar, etc. De lograrse una simetría total entre el «yo» y el «tú», hasta el punto de que ambos puedan realizar cualquier acto lingüístico en igualdad de condiciones (condiciones que, para Habermas, se resumen en los tres ideales de verdad, libertad y justicia), tendríamos la intersubjetividad pura, una idealización, sin duda, pero que como el hablante ideal de Chomsky personifica la competencia comunicativa. Si esa intersubjetividad pura sigue siendo una utopía —explicaría Habermas— es porque encuentra obstáculos para realizarse en la estructura de las sociedades modernas, donde la simetría de los sujetos de la actuación lingüística dista de ser una realidad³⁰. No todo el mundo

goza por igual de la posesión de los universales constitutivos del diálogo; de ahí la deformación y la distorsión de la intersubjetividad.

La comunicación ideal postulada por el pensador de la Escuela de Francfort no es ya una utopía lingüística, sino ética, y como tal hay que examinarla. Un uso totalmente adecuado del lenguaje —dice él— bastaría para establecer esas tres condiciones —verdad, libertad y justicia— de la perfecta convivencia y comunicación interpersonal. Tal vez sea cierto, pero habría que preguntarle qué condiciones han de darse para que la simetría de los hablantes sea un hecho y, sobre todo, puesto que no lo es, habría que profundizar más en los motivos de la asimetría. Tampoco Chomsky, tras establecer las condiciones del hablante gramaticalmente irreprochable, explica cómo y por qué esa gramática resulta defectuosa en el habla corriente. En ambos casos se atiende más a la norma que a la experiencia, el análisis *de iure* precede al análisis *de facto*. En ambos casos la referencia a un sujeto trascendental, sujeto de las competencias lingüística y comunicativa, indica la posibilidad de un lenguaje bien hecho, pero no explica por qué se da de hecho el desvío, el error, por qué en el paso de la estructura profunda «correcta» a la estructura superficial, ésta resulta incorrecta y hasta inaceptable. Todo ello hace sospechar que el proyecto de Habermas tal vez no sea tan emancipatorio como pretende.

Bien es cierto que Habermas concibe su teoría de la competencia comunicativa como el primer paso hacia un análisis social que investigue y describa las deformaciones de la intersubjetividad, los intentos fallidos de actuación lingüística. Pero su teoría apunta directamente a establecer los requisitos de la comunicación lograda y sólo secundariamente hace referencia a la posibilidad de analizar los impedimentos que el «yo» empírico encuentra para desplegar toda su potencialidad comunicativa. El modelo de Habermas pone al descubierto la falta de racionalidad de los actos comunicativos usuales, cotidianos: «gracias al penoso análisis de las condiciones trascendentales del acuerdo racional, podemos percibir que el consenso actual resulta de una comunicación dis-

²⁹ Cfr. «Toward a Theory of Communicative Competence», en *Recent Sociology*, núm. 1, pp. 115-147.

³⁰ Como también —insisto en la comparación— la com-

petencia de Chomsky es un cierto saber que permitiría actuar según los parámetros del habla ideal si no se dieran una serie de restricciones como, por ejemplo, lo son nuestras limitaciones gnoscitivas.

torsionada; es, pues, consenso falso», acota un agudo comentarista³¹.

Pienso que la teoría de Habermas no sólo se encuentra poco desarrollada para propiciar los instrumentos de análisis de la comunicación desviada, sino que su planteamiento actual *impide valorar lo que en el desvío pueda haber de positivo y recuperable*. En el mismo ensayo donde expone la teoría de la competencia comunicativa, empieza haciendo un análisis de la «comunicación distorsionada», interpretable sólo por el método psicoanalítico que es, en su opinión, «un cierto tipo de análisis lingüístico». En las neurosis, por ejemplo, el paciente «actúa en una escena incomprensible, violando las *role-expectations* de un modo estereotipado y chocante»³². El analista, para interpretar la escena, la refiere a otra escena original que suministra el aparato decodificador preciso; el paciente toma conciencia de la referencia y verifica y asume el sentido de sus expresiones. Desvelar el significado de enunciados incomprensibles es, pues, «traducirlos» a un lenguaje públicamente sancionado, regulado, comunicable, con la ayuda de una determinada teoría, en este caso, la teoría psicoanalítica de la socialización desviada. En la comunicación distorsionada —dirá Habermas— no está presente la estructura intersubjetiva que garantiza la identidad inalienable del *ego*, no obstante su sumisión a una normativa lingüística común, pues al neurótico no le es posible separar el mundo privado del público, es incapaz de autorreflexión, de distanciar el lenguaje del mundo de los objetos y de su propia interioridad prelingüística. En el modelo estructural freudiano, compuesto por las tres categorías de *yo*, *ello* y *superyo*, el *ello* y el *superyo* corresponden a las dimensiones deformadoras de la intersubjetividad que garantiza la comunicación total. Pero ¿cómo se corrige la deformación? ¿Anulando las dimensiones mentadas que confluyen y se disputan la sumisión del yo? Y ¿cómo es el yo que consigue emerger de la contienda: un yo vencido por el ello, por el superyo o un yo victorioso de ambas partes? Dicho de forma más concreta: por el solo hecho de interiorizar las reglas constitutivas del diálogo, ¿no permanece el yo ya prisionero y ab-

sorbido por el superyo? ¿No será el yo neurótico, incapaz de comunicarse, el único consciente de la realidad de un conflicto no dirimible?

Que el lenguaje es un medio de manipulación individual y social nadie lo pone en duda. Bajo el título de «comunicación represiva», Charles Müller³³, por ejemplo, designa aquellas formas de manipulación que se resuelven en la descolocación del individuo o del grupo dentro del entorno social, así como en la imposibilidad de articular sus propios intereses. El individuo así reprimido sufre los defectos propios de la comunicación deformada: incongruencia entre lenguaje privado y público, incapacidad de integrar simbólicamente las propias vivencias. Cuando la represión afecta a un grupo, se manifiesta en la incomunicación entre éste y los miembros de otros grupos. Al grupo así afectado no sólo se le impide crearse «sistemas de defensa», sino intervenir en la vida pública, política, puesto que carece de sistema lingüístico para articular sus intereses (o «conciencia de clase»). El lenguaje público es para ese grupo «ruido», y en lugar de propiciar la comprensión, la impide.

Habermas piensa poder corregir estos defectos, que no son lingüísticos sino sociales (y en definitiva, éticos), por medio del lenguaje mismo, procurando que se dé realmente la simetría entre los hablantes, que se cumplan las «condiciones de felicidad» que los distintos actos lingüísticos requieren. Pero no han faltado filósofos contemporáneos —Nietzsche y Foucault son los ejemplos más palpables— que han hablado exactamente en sentido contrario, refiriéndose a la conexión entre la estructura de la lengua y la estructura de dominio, la ineficacia comunicativa de un lenguaje estructurado jerárquicamente, donde existen vocablos como «mandar», «obedecer», «vigilar», «castigar» o similares³⁴. Claro está

³³ «Notes on the Repression of Communicative Behavior», en *Recent Sociology*, núm. 1, pp. 101-113.

³⁴ La conciencia, que para Nietzsche no es el reducto de la individualidad, sino el resultado de la necesidad de comunicación, muestra su dependencia de la comunidad a la que sirve: «nuestro mismo pensamiento está continuamente dominado en cierto sentido por el carácter propio de la conciencia, por el genio de la especie, que es quien lo gobierna y le limita a la perspectiva de rebaño. Nuestros actos todos son en realidad incomparablemente personales, únicos, inmensamente personales, esto no ofrece duda; pero cuando los trasladamos a la conciencia, ya no parecen ser así. (*La Gaya Ciencia*, 354).

³¹ ZYGMUNT BAUMAN, *Hermeneutics and Social Science*, Londres, Hutchinson, 1978, p. 243.

³² *Art. cit.*, p. 119.

que con ello entramos en un círculo: ¿a quién echar la culpa, a las estructuras de poder o al lenguaje?; ¿qué fue primero, el huevo o la gallina? Sea como sea, los proyectos trascendentalistas parecen ocultar y, sobre todo, *depreciar* una realidad digna de ser tenida en cuenta: la realidad de lo anormal, lo singular, lo diferente que puede ser el único vehículo de transformación radical, o, cuando menos, de toma de conciencia de una *disfuncionalidad* real.

Tengamos en cuenta que el trascendentalismo de Habermas apunta a las condiciones de la «comunicación», concepto que posee el atractivo de todos los términos ambiguos y que tal vez debería pasar a formar parte de las numerosas falacias denunciadas hoy por filósofos y lingüistas: la falacia de la comunicación. Pues «comunicación» significa algo más que «mutuo entendimiento»³⁵, y ese algo más tiende a asociar el concepto de comunicación con el de «acuerdo». No cabe duda de que la situación comunicativa va a la zaga del proceso de socialización que cuenta con el lenguaje como instrumento básico y fundamental. De donde debería seguirse que cuanto más homogénea y conseguida sea la socialización, más posibilidades de comunicación han de darse. Así, del mismo modo que la comunicación fallida se explica por la falta de integración social, la comunicación lograda dependería del consenso o total internalización de la realidad recibida, hasta el punto de lograrse la identificación plena de individuo y sociedad. Como escribe Berger³⁶, «la realidad psicológica del individuo adecuadamente socializado verifica así subjetivamente lo que su sociedad ha definido objetivamente como real». Se explica, pues, que la mayoría de las teorías sociales de la comunicación tiendan a pensar que «el fin socioespecífico de toda comunicación es el consenso que se logra mediante el establecimiento y mantenimiento

de actitudes, creencias y conocimientos, tal como éstos se expresan en los roles cuya representación exitosa garantiza el orden social»³⁷.

A esa tendencia de la sociología a emparejar comunicación y consenso, G.H. Mead podría ser la mejor excepción, pues Mead aborda el problema en sentido inverso, no entendiendo la comunicación como consecuencia de la socialización, sino intentando ver de qué modo aquélla influye en ésta, partiendo del principio que afirma la actuación creadora y activa del «yo» (*I*) en la producción de lo social. La interacción entre el *I* y el *Me* (el Otro generalizado, según Mead) es armónica, pero no de sumisión del uno con respecto al otro; escribe Mead: «la comunicación, en el sentido que yo le daré, implica siempre la transmisión del significado, y esto implica que se susciten en un individuo las actitudes del otro —y su respuesta a estas respuestas—»; así, «el individuo puede sentirse estimulado a desempeñar diversos papeles en el proceso común en que todos están embarcados, y a enfrentar, por tanto, los diversos futuros que estos diferentes roles traen consigo, mientras llega finalmente la forma que él mismo asumirá»³⁸.

Para el padre de la Sociología, A. Comte, el gran problema humano radicaba en «subordinar en la medida de lo posible la personalidad a la sociabilidad, refiriéndolo todo a la humanidad». Esa vaga «humanidad» encargada de realizar la fusión entre persona y sociedad se ha ido reproduciendo en los distintos trascendentalismos que someten a leyes universales el actuar humano ocultando, así, sus motivaciones más profundas. Los universales lógicos de Wittgenstein, sintácticos de Chomsky o pragmáticos de Habermas son los pilares de sendas teorías que afirman, por encima de todo, el poder totalizador de un lenguaje irreal y abstracto. No cabe en tales concepciones —insisto— la *valoración positiva* del desvío de la norma lingüística, desvío que, si bien es

³⁵ CARLOS CASTILLA DEL PINO, en el iluminador ensayo *La incomunicación* (Barcelona, Península, 1969, pp. 12, 18, 48, 56), define el «entendimiento» como una «forma parcial de comunicación», sujeta a los límites de lo permisible, en la cual no se logra la interpretación total. Y precisamente concibe el uso corriente del lenguaje como un medio insuficiente para la comunicación, concepción que suscribo y trato de apoyar aquí.

³⁶ «Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge», en Curtis & Petras, eds., *The Sociology of Knowledge*, Nueva York, 1970.

³⁷ HUGH D. DUNCAN, «Búsqueda de una teoría social de la comunicación», en F.E.X. Dance, ed. *Teoría de la comunicación humana*, Buenos Aires, Troquel, 1973.

³⁸ G.H. MEAD, *The Philosophy of the Present*, 1932, citado por H.D. Duncane, *art. cit.*, sobre el tema encuentro sumamente esclarecedor y sugerente el «Resumen y valoración crítica del interaccionismo simbólico» de J. CARABANA y E. LAMO, en J. Jiménez Blanco y Carlos Moya, eds. *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978, pp. 278-321.

cierto que dificulta la comunicación, lo hace o bien por incapacidad de integración social, o bien por un interés explícito de no asumir «el mundo que me he encontrado». Wittgenstein constató la inutilidad del sujeto pensante de un modo *ya hecho*, pero también excluyó de ese mundo al sujeto moral, el único que sería capaz de transformarlo; sujeto que, para expresarse, ha de hacerlo violentando el lenguaje, no aceptándolo, exponiéndose, por tanto, a la incomunicación. No cabe duda de que los grandes reformadores políticos, religiosos o culturales han vivido y han sufrido situaciones de incomunicación total, de impotencia para expresar lo que aún no tenía lenguaje; y es cierto también que la «publicación» o comunicación de sus ideas ha corrido luego el riesgo inherente a toda forma de institucionalización.

Conviene, en consecuencia, ser muy cauto al encarar el tema de la comunicación lingüística, y no asumirlo alegremente con toda la ambigüedad que conlleva, como si «comunicación» fuera la palabra mágica que puede y debe eliminar las contradicciones que sufre el lenguaje. Precisamente si se analiza el lenguaje con vistas, básica y exclusivamente, a su función comunicativa, se corre el riesgo de olvidar que la función no debe crear el órgano hasta el punto de hacerlo totalmente subsidiario de una finalidad que coarta otras posibles metas o fines³⁹.

La paradoja del lenguaje y, mayormente, del sujeto del lenguaje, ha sido expresada breve pero magistralmente por el lingüista Benveniste: «El lenguaje está en la naturaleza del hombre que no lo ha fabricado»⁴⁰. En efecto, explica Benveniste, el lenguaje es el fundamento y la posibilidad de la subjetividad, puesto que contiene el pronombre personal, el cual «no remite ni a un concepto ni a un individuo»; de hecho, «el yo se refiere al acto de discurso individual en que es

pronunciado y cuyo locutor designa». Es decir, en el apropiarse de la lengua en tanto «yo» está la manifestación más clara de la dialéctica entre individuo y sociedad, pues la apropiación no es claudicación, sino que en ella se mantiene la diferencia entre *discours* e *histoire*⁴¹. Y para mantener la diferencia, tal vez no sea lo más adecuado, ni siquiera como modelo —pienso yo—, esa comunicación ideal, punto final de un proceso «de configuración y modelación de la voluntad de una identidad que hay que proyectar en común», como lo quiere Habermas⁴². Pues ese punto final, de lograrse, no sería comunicación, sino más bien «comunió»: con todas las connotaciones religiosas, místicas y divinas que el término conlleva, comunió para la que, evidentemente, el lenguaje sería más un obstáculo que un instrumento de mediación.

La presunción sustentada por Habermas de una marcha evolutiva, de la comunicación imperfecta a la plena comunió, reposa en el fenómeno de la llamada intersubjetividad que también adquiere visos de posible perfeccionamiento. Fenómeno el de la intersubjetividad que igualmente debe ser puesto en entredicho, pues si bien cuenta a su favor con el factor positivo de haber desplazado la incómoda primacía de la objetividad, lo ha hecho a costa de propugnar la creencia en un mundo a la vez subjetivo y público, «objetivo» en cuanto compartido. Pero ese mundo, de ser cierto, se da sólo en los planos más convencionales y establecidos de la comunicación, allí donde existe una «comunidad de hablantes» que, en ese plano concreto, comparte parejos objetivos previamente estipulados, los cuales delimitan y prescriben el ámbito de su discurso (así, pongo por caso, las comunidades de científicos, filósofos, artistas, políticos, etc., etc.).

Fuera de dichos ámbitos, más o menos definidos y demarcados, la actividad más singular ha de desbordar y trascender por fuerza los límites del lenguaje que, por esencia, es general e impersonal. Toda la polémica del pensamiento

³⁹ Error en el que yo caí en mi libro, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica* (Barcelona, Península, 1976), al destacar sobre cualquier otra la función comunicativa del lenguaje; aunque podría añadir, en mi descargo, que la prioridad dada a tal función se explicaba en gran medida por la urgencia de suprimir la prioridad de la «función referencialista» que privó los análisis del lenguaje de orientación neopositivista.

⁴⁰ E. BENVENISTE, «De la subjetividad en el lenguaje», en *Problemas de lingüística general*, México, Siglo Veintiuno, 1971; pp. 179-187.

⁴¹ Diferencia que consiste en que la *histoire* es «un tipo de enunciación que excluye toda forma lingüística "autobiográfica"»; el *discours*, por el contrario, es «toda enunciación que supone un locutor y un auditor, y en el primero la intención de influir sobre el otro de algún modo».

⁴² J. HABERMAS y D. HENRICH, *Zwei Reden*, Frankfurt, 1974, p. 51.

analítico en torno a los lenguajes privados es el intento de conciliar el lenguaje general común y la experiencia privada, intento resuelto, en el caso de los analíticos, a costa de concesiones conductivistas. ¿Cómo saber qué designan en boca de otro palabras como «emancipación», «liberada», «alienación», «igualdad» si no nos está permitido traspasar las reglas del uso —comportamiento— lingüístico y extralingüístico, si sólo a partir de ellas puede verificarse la adecuación y utilización correcta de cada término? Tal vez el aprendizaje de dichos vocablos se haga por vía de las reglas que prescriben su uso correcto, pero éstas no *deben* agotar sus posibilidades de interpretación. De todos los términos que componen nuestro lenguaje, seguramente los que más propiamente entran en ese campo de indeterminación semántica son los términos valorativos, por la carga emotiva que comportan. Son conceptos inagotables, siempre abiertos a nuevas o más ampliadas connotaciones, conceptos, como escribe la novelista inglesa Iri Murdoch, *infinitely to be learned*⁴³; por lo tanto, indefinibles, ambiguos pero también más propicios al esfuerzo de la imaginación creadora⁴⁴.

Decía que la paradoja del sujeto del lenguaje radica en el hecho de que se ve obligado a actuar con un lenguaje «ya hecho», no producido por él. Cuesta entender cómo, siendo más producto que productor del lenguaje, el «yo» puede evitar la absorción total en ese «otro generalizado». El propio lenguaje parece querer evitar la total reducción y aniquilación del «yo» al conservar cuando menos el apelativo que hace referencia a la primera persona, apelativo personal que no

⁴³ *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge & Kegan, 1970, p. 29.

⁴⁴ Siento constatar que la negación del trascendentalismo me lleva irremediabilmente a ampararme en un cierto emotivismo. Pues veo que la «razón moral» que debe ser afirmada como exigencia e imperativo de la moral misma, por otra parte alimenta todos los defectos implícitos en la despersonalización del sujeto moral. Creo que ése es también uno de los callejones sin salida de la ética: pensar en un mundo racional es como pensar en un conocimiento puro, intuitivo, divino, en el cual la reflexión moral no tendría lugar; y, sin embargo, ese conocimiento inalcanzable tiene que ser (*debe ser*) la meta de la reflexión moral. Javier Muguerza ha sabido plasmar en un bonito título, *La razón sin esperanza*, (Madrid, Taurus, 1977) toda la dificultad del problema, si bien él muestra más resistencia que yo a claudicar ante el emotivismo, y se aferra también más fervorosamente a la razón.

sólo lucha por subsistir, sino que quizá, como pensó Hegel, desea incluso «la muerte del otro» que amenaza con anularle. Una posibilidad sería entender el «yo» tan sólo como producto del lenguaje —o de la gramática—, y fundamento de la proyección de una entidad ilusoria. Foucault lo creyó así y, también, aunque con más paros, Nietzsche. Pero ni Foucault ni Nietzsche vieron —y suscribo su punto de vista— incompatibilidad o contradicción entre la afirmación de la individualidad o la singularidad, por una parte, y la negación del sujeto, por la otra. En efecto, tiendo a pensar que la hipótesis de un sujeto libre, creador, es compatible con el rechazo de un sujeto que se define sólo por la autoidentidad, un *cogito* que, en tanto ser pensante siempre es el mismo: el soporte, el sujeto, de un pensamiento. Así, la afirmación y negación simultánea del «yo» es el único camino para evitar reduccionismos simplistas de *la parole a la langue*, de la persona a la sociedad o del sujeto a unas estructuras sin base sustentadora.

En síntesis: el conocimiento del propio yo es ciertamente engañoso si no pasa por el reconocimiento y por la mediación del otro, es decir, por la filtración de unas pautas sociales; hay que admitir también que la subjetividad que «crea en el lenguaje y —creemos— también fuera de él, la categoría de persona» (como escribe cautelosamente Benveniste), es una realidad indescriptible, que sólo se mantiene en la interacción, en el *diálogo*. Pero, como contrapartida, esa realidad subjetiva y diferente quiere ser reconocida como tal, y no precisamente por la vía de la perfecta simetría entre realidad objetiva y subjetiva, según lo prescribe Berger, por ejemplo. Manifestar el desequilibrio y la distancia no significa desechar la mediación del otro, sino aceptarla, pero tanto más cuanto más conflictiva se presente. Quizá el «yo» sea una ilusión del lenguaje, pero sólo ella expresa la incomodidad e insatisfacción ante un mundo «que me he encontrado».

En cierta ocasión, Xavier Rubert de Ventós explicaba la realidad del «yo» como «la medida de una disfunción o desintonía de las estructuras», como aquel residuo del propio ser que no encaja o no se ajusta perfectamente al entorno, permaneciendo inquieto y extraño ante él⁴⁵. Sería algo

⁴⁵ Cfr. XAVIER RUBERT DE VENTÓS *et al.*, *Maneras de hacer filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1978, p. 125.

parecido al sujeto «descentrado» de Foucault que, lejos de verse «en la transparencia del *cogito*», se descubre a sí mismo como «vehículo de palabras que le preexisten», como manifestación y función de leyes y formas autóctonas, lo cual no le impide —como ya he notado antes— que también se afirme a sí mismo como *sujeto* descentrado y diferente. Pues bien, es ese «yo» el que quiero salvar como sujeto del lenguaje y, sobre todo, de ciertos lenguajes, como el de la ética, que son la expresión del juicio crítico de la realidad. Pienso en un sujeto que, como el justo o injustamente llamado enfermo mental, tal vez no acierte a expresarse sino fragmentaria y excéntricamente; apunto a ese «sí mismo», no caracterizado por la autoidentidad sino —como nota Gouldner— porque se convierte «en un objeto para sí mismo cuando sus impulsos *no* reflejan de manera adecuada las expectativas del otro, y cuando recibe respuestas que *no* corresponden totalmente a las suyas»⁴⁶, el «yo» que se define por la capacidad de autorreflexión. La comunicación distorsionada que experimentamos de continuo como una limitación del lenguaje nos descubre, así, ese sentimiento que Wittgenstein juzgó inefable: que el mundo *no* es mi mundo

⁴⁶ Escribe también Gouldner: «Sin algunas tensiones con los otros, sin el sentido individualizador y limitante de las diferencias, con respecto a los otros, la línea divisoria entre el sí mismo y los otros se hace fluctuante e indistinta. Por consiguiente, el conflicto es en todo aspecto tan importante como la validación consensual para el desarrollo de una identidad personal individualizada, aceptable y madura» (A. GOULDNER, *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 207).

(si yo me concibo no como sujeto de la lógica, sino como sujeto de la voluntad), sentimiento que impulsa a la acción ética, aunque el filósofo vienes no se arriesgara a decirlo (sí dijo, en cambio, que «el mundo es mi mundo», en tanto mundo lógico) ni desarrollara el pensamiento ético consiguiente. Contra Wittgenstein, aunque dentro de su espíritu, cabe decir que un mundo que necesita de imperativos éticos es un mundo esencial e inevitablemente antagónico e imperfecto, contingente y casual, pero que, a través de esos imperativos, se afirma el protagonismo del hombre que no se resigna a vivir en un mundo totalmente ajeno a su voluntad. Ese es, a mi modo de ver, el punto de arranque de la ética, tema que merece una profundización que desbordaría los límites que aquí me he impuesto. Valga simplemente enunciarlo sucribiendo las palabras de Merleau Ponty: «El fin del hombre es acabar con una palabra precisa el discurso confuso del mundo. Los santos del cristianismo, los héroes de las revoluciones pasadas, no han hecho otra cosa. Simplemente querían creer que su combate estaba ya ganado en el cielo o en la historia. Los hombres de hoy no tienen tal recurso. El héroe de los contemporáneos no es Lucifer, tampoco Prometeo: es el Hombre»⁴⁷. Que llegue o no a formularse esa «palabra precisa», adecuada, es cuestión verificable —digámoslo así— sólo escatológicamente. Pero, si contemplamos esa posibilidad con total escepticismo ante la tremenda soledad del hombre, se desvanece la ilusión y con ella el impulso a la acción.

⁴⁷ *Sens et non-sens*, París, 1946, pp. 379-380.