

Mauricio Beuchot

La filosofía y la lingüística en Étienne Gilson

Introducción

Etienne Gilson ha abarcado, en verdad, muchos campos de la filosofía. Y, al considerar su obra, desconcierta la desmedida atención que ha dedicado a los problemas del lenguaje; desconcierto que no debería sobrevenirnos de ninguna manera, si atendemos a estas atinadas palabras de Greimas: "La primera observación en lo tocante a la significación no puede más que recaer en su carácter de omnipresente y multiforme a la vez. Uno se pasma ingenuamente cuando se pone a reflexionar sobre la situación del hombre, que, desde la mañana hasta la noche, y desde la etapa prenatal hasta la muerte, se encuentra literalmente acometido por los significados que lo solicitan por todas partes, por los mensajes que lo interpelan a cada instante y bajo todas las formas".¹ El lenguaje, como signo polifacético, se hace omnipresente en el mundo del hombre, que es, ante todo, un mundo de *cultura*. No es de extrañar, por tanto, la importancia que Gilson concede al lenguaje en relación con la filosofía.

Al hacer historia de la filosofía, epistemología, ontología, teología natural (o filosofía de la religión), o estética, manifiesta sumo interés por la influencia que proviene del campo de la lingüística hacia el de la filosofía y viceversa. Tal interés, en efecto, ha derivado, y de manera temática, al tratamiento filosófico del problema lingüístico por parte de Gilson.

Conocedor eminente de la historia de la filosofía, esto le hace ya un pensador bien dispuesto para trabajar en ella. Lo

1 A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, París: Larousse, 1966, p. 8.

más notable en su trabajo como historiador de la filosofía es la claridad con que presenta el planteamiento de los problemas. En esta perspectiva adopta el tópico del lenguaje en la historia. Su interés se manifiesta de dos formas: cuando investiga la filosofía del lenguaje que profesan los autores estudiados; o cuando dedica pequeñas monografías al trasfondo lingüístico de éstos. Ejemplos de lo primero pueden fácilmente encontrarse en su obra histórica sobre la filosofía medieval, sobre todo cuando exploran las vicisitudes del problema de los universales.² Además, en la exposición particular de filósofos importantes, se detiene a considerar aspectos de su filosofía lingüística.³ Como ejemplos de lo segundo se nos presentan los análisis de la terminología filosófica de Gilberto Porreta, de Pascal y Descartes.⁴

Su teoría del conocimiento está centrada en el juicio de existencia, y éste suscita problemas de lenguaje. En efecto, debe entenderse lo que la existencia significa, aun en el caso de que se pida una crítica del conocimiento.⁵

En la ontología de Gilson uno se percata con agrado de su talante analítico. El metafísico debe procurar la precisión terminológica en lo tocante a su materia, e incluso un aspecto de su trabajo es tratar con palabras cuyo sentido busca. El mismo nos dice: "buscar qué es el ser, es interrogarse sobre el sentido de una palabra. Dícese a veces que los metafísicos se contentan con palabras, y es cierto que ciertas palabras son la materia sobre la que se ejercita la reflexión del metafísico, pero no basta esto para descalificar al metafísico. Ningún reproche se hace a aquellos que hablan de querer comprender el sentido de los vocablos que emplean".⁶ Para evitar las ambigüedades en el

- 2 Cfr. E. Gilson, *La filosofía de la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1958, t. I, pp. 298ss.

³ Cfr. Idem, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, París: Vrin, 1949 (3a. ed.), pp. 88-89, 98-99 y 294; *La philosophie de St. Bonaventure*, París: Vrin, 1953 (3a. ed.), p. 123; *Héloïse et Abélard*, París: Vrin, 1948 (2a. ed.), p. 137.

⁴ Cfr. Idem, "Notes sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée", en *Revue du moyen âge latin*, 2. (1946), pp. 173-176; "Le sens du terme 'abétir' chez Blaise Pascal", en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1 (1921), pp. 338-344; así como el *Index cartésien*.

⁵ Cfr. Idem, *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, París: Vrin, 1947, p. 213.

empleo de los términos metafísicos, Gilson estudia el uso del término central en la metafísica: el "ser".⁷

La teodicea, además de participar en las mismas exigencias que pone la metafísica con respecto al lenguaje —¿qué significan las palabras "ser", "substancia", "causa", etc.?—, encuentra con él una incidencia doble: por un lado, en cuanto a la existencia de Dios;⁸ por otro, en cuanto a sus propiedades.⁹ Y la misma preocupación por el lenguaje se nota en sus trabajos sobre estética,¹⁰ así como en los trabajos de filología, tales como su colaboración al diccionario de la Academia Francesa. Por todo ello, es preciso que entremos a algunos rasgos principales de la reflexión filosófica de Gilson sobre el lenguaje.

Filosofía y lenguaje

Es muy notorio que la lingüística va cobrando cada vez mayor fuerza como disciplina científica. Cuenta con un objeto y métodos propios. Las discusiones son abundantes —y a eso mismo

⁶ Idem, *El ser y la esencia*, Buenos Aires: Desclee de Brouwer, 1951, p. 11.

⁷ Idem, "Notes sur le vocabulaire de l'être", en *Medieval Studies*, 8 (1946), pp. 150-158.

⁸ "...el término medio de tal demostración [la de la existencia de Dios] es siempre el significado del nombre 'Dios' (*quid significat nomen*), nunca la esencia de Dios (*non autem quod quid est*). Para partir de la idea de la esencia de Dios (suponiendo que tuviéramos una idea apropiada), sería necesario presuponer que existe realmente tal esencia, lo cual es suponer que hay un Dios" (Idem, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid: Rialp, 1969, p. 73).

⁹ Hay una tremenda presencia del lenguaje en las dos vías que se siguen: la afirmativa o por analogía y la negativa. "El teólogo es en esto como el filósofo: su conocimiento de Dios lo expresa en un lenguaje tomado de las substancias materiales; de aquí que después de establecer la existencia de Dios, el teólogo deba proceder a criticar su propio lenguaje relativo a El" (*Ibid.*, p. 176). Además, en las teodiceas tiene lugar principalísimo la analogía (Cfr. Idem, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París: Vrin, 1948 (2a. ed.), pp. 104-105). Tanto, que se vuelve una cuestión analítica: "¿Por qué —pregunta Sto. Tomás— decimos que Qui est es el nombre más apropiado entre los que se pueden dar a Dios? Y su respuesta es: porque significa 'ser': *Ipsum esse*. Pero, ¿qué es ser? Para responder esta que es la más difícil de todas las preguntas metafísicas, debemos distinguir cuidadosamente entre el significado de dos palabras que son al mismo tiempo las más diversas y las más íntimamente relacionadas: *Ens*, o 'ente' y *Esse*, o 'ser'" (Idem, *God and Philosophy*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1963 (12a. ed.), p. 63).

¹⁰ Cfr. Idem, *L'école des muses*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

se debe su progreso— en torno a los diversos métodos que puede adoptar, e incluso en lo que se refiere a precisiones del objeto.¹¹ Pero una cosa es clara: su objeto es el lenguaje. Si ya hay una ciencia del lenguaje, ¿qué le queda, entonces, por hacer a la filosofía cuando también pretende estudiarlo? Sobre todo: ¿qué puede aportar además de lo que aporta esa ciencia lingüística que versa tan directamente sobre él? Esta pregunta puede ser formulada con toda justicia por un lingüista frente al filósofo del lenguaje.

Pues bien, tal pregunta se va convirtiendo en una objeción explícita: si el filósofo quiere estudiar el lenguaje, tiene que hacerlo desde la perspectiva formal de la filosofía, y no inmiscuirse en la lingüística, a menos que desee convertirse en lingüista él mismo y perder su carácter de filósofo. La objeción es fuerte, ¿cómo responderemos a ella? Se ha de responder lo mismo que se respondería a cualquier otra ciencia que reprochara eso a la filosofía. La filosofía, cuyo primer analogado es la metafísica, puede considerar al lenguaje en sus principios y causas más profundas, de manera metafísica. Esa es la aportación principal del filósofo al lingüista, aportación que en la actualidad no se acepta con facilidad, pero que, bien mirada, no es desde ningún punto desechable. El objetante cambia de pregunta: ¿cuáles serán los datos sobre los que el filósofo ejercerá su reflexión? A lo que el filósofo puede dar la siguiente respuesta, muy desconcertante por cierto: los datos que le ofrezca la lingüística. Y es que el filósofo ya posee un acervo —no definitivo— de principios y causas a partir de los cuales calificará la explicación del lingüista. Mas no como piensan algunos, entre ellos Alston, que la filosofía del lenguaje trata de esclarecer algunos conceptos fundamentales para el estudio del lenguaje; no sólo se esclarecerán los conceptos, sino que se operará una resolución de lo explicado mediante esos conceptos y las “causas próximas” del fenómeno lingüístico a sus causas últimas, y, por lo mismo, más explicativas. El objetante no para aquí. Pregunta ahora por nuestro conocimiento de la disciplina lingüística, porque

¹¹ Cfr. L. Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1971, caps. III-VI.

creo que es un requisito exigible al filósofo. Pero sucede algo curioso en las relaciones entre el filósofo y un científico cualquiera. Los científicos exigen al filósofo que conozca una ciencia antes de filosofar sobre ella. Y con todo, no se exigen a sí mismos saber filosofía antes de exigir cualquier cosa al filósofo, sin conocimiento de su función. Y aun a menudo tratan, dentro de su ciencia, ya de manera explícita, ya por un motivo tangencial, cuestiones filosóficas que, por cierto, son ineludibles. Hacen caso omiso del filósofo y desprecian su intervención. Los hay, también, que evitan esos aspectos problemáticos por considerarlos ambiguos y plagados de riesgos; y hacen bien en evitarlos, pero se equivocan al tenerlos por irrelevantes o superfluos. Y hay, por fin, quienes los señalan con cierta benevolencia, pero apuntando hacia la lejanía, sin moverse a escuchar al filósofo.

Gilson, como filósofo, asumiendo su conocimiento de la lingüística, después de haberse hecho receptivo y haber escuchado a los lingüistas, declara su objetivo: quiere filosofar sobre ella. Esto lleva consigo la clara exclusión de cualquier intento de proponer una opinión lingüística. Se dirigirá al lenguaje y a la lingüística misma desde la perspectiva de la filosofía, tomando el objeto en que coinciden bajo una formalidad diferente. Así como no pretende proponer una opinión de lingüista, sino de filósofo, tampoco desea oponer ninguna crítica a la opinión de cualquier lingüista, con lo cual dejaría de cumplir la primera aclaración. No desea, pues, oponer una teoría lingüística a ninguna otra. Más bien orienta su interés sobre la lingüística hacia la filosofía y la metafísica.¹² Si critica algo, lo hace en el nivel de la filosofía; las repercusiones que esta crítica provoque, deberán ser atendidas por los lingüistas como factor extrínseco —pero no por eso menos válido— a su ciencia.

Aquí es donde se muestra la convicción de Gilson sobre la íntima relación entre lenguaje y filosofía, aclarando la naturaleza de esa misma relación. Las constantes filosóficas del lenguaje, dice Gilson, no son más que otros tantos casos particulares

¹² Cfr. E. Gilson, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constants philosophiques du langage*, París: Vrin, 1969, p. 9. Lo abreviaremos como *L. et P.*

de constantes de la metafísica.¹³ Esto se opone patentemente a la postura de E. Benveniste, quien postula una relación inversa: la dependencia de la metafísica con respecto a las categorías del lenguaje usuales en determinada época.¹⁴ Y es que Gilson se atiene a la teoría de que es el pensamiento, en cuanto creador o productor del lenguaje, el que lo determina.

Lo que el filósofo añade a la lección del lingüista es bien sencillo, pero imprescindible culturalmente. Introduce una fuerte dosis de explicación, a partir de las descripciones y explicaciones próximas de la lingüística, operando al modo filosófico, que consiste en reducir los fenómenos a principios y causas más elevados, en los que encuentran su explicación plena. En este sentido, el filósofo está presto a aprender de cualquiera, pero también a explicar (o tratar de explicarse) lo que se le acaba de enseñar.¹⁵ Se halla en deuda con los científicos, escucha las explicaciones proporcionales a sus disciplinas, pero las encuentra ricas en aspectos sobre los que puede filosofar. Esa aplicación del ejercicio filosófico se da ya desde las cosas más básicas para el lingüista, como, por ejemplo, el mismo hecho humano del lenguaje. Éste es asumido por Gilson en su reflexión filosófica.

El lenguaje como hecho humano

Se habla mucho del papel que juega el lenguaje en la especie humana. Desde que nacemos hasta que morimos nos rodean las palabras. Incluso el lenguaje ha tenido en muchas épocas —y en todas las culturas— una concomitante mágica. Ahora se ha desmitificado, pero no se deja de reconocer como uno de los aspectos primordiales de nuestra misma esencia.¹⁶

Es instructivo, además, que gran parte de la filosofía ha tomado en cuenta al lenguaje; aunque de modo diferente, ha

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 10.

¹⁴ Cfr. E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, México: Siglo XXI, 1973 (3a. ed.), pp. 63ss.

¹⁵ Cfr. Gilson, *L et P*, p. 12.

¹⁶ Cfr. L. Cencillo, *Mito. Semántica y realidad*, Madrid: BAC, 1976, pp. 390-391.

ejercido su análisis sobre él. No en balde Aristóteles dejó dicho que es a través del lenguaje como nos es dado acceder a los pensamientos de los hombres, comprendido nuestro pensamiento personal.¹⁷ En cierta medida puede aceptarse que la historia de la filosofía es la historia de la reflexión sobre el lenguaje,¹⁸ considerado —claro está— como expresión del pensamiento y de la realidad.

Ciertamente el lenguaje atrajo la atención de los filósofos desde muy pronto. Además de algunas incursiones de los naturalistas¹⁹ y de la polarización ya fuerte en los sofistas, Platón le dedica sumo interés, bien que sus procedimientos de análisis nos parezcan a veces fantasiosos. Por su parte, Aristóteles no podía negarle el lugar que le pertenece, sólo que dentro de una concepción amplia, lo que hace disperso su tratamiento, pues lo ve como un hecho que impregna todo lo humano: el hombre es definido como “animal racional”, en cuanto sinónimo de “animal parlante”.²⁰ Gilson aclara: “No hay en Aristóteles una ciencia lingüística distinta, ni tampoco filosofía del lenguaje, precisamente porque el habla humana es un hecho como los otros, lo cual obliga a decir lo que hace falta cada vez que su presencia suscita un problema: en la ciencia del ser humano, animal provisto de razón; en lógica, donde la definición del objeto de conocimiento exige cierta información sobre el lenguaje que lo expresa; en filosofía política, finalmente, ya que la sociedad es imposible sin un lenguaje que permita a los hombres comunicarse”.²¹ En cuanto parte fundamental del dato humano, el lenguaje no engendra una ciencia aparte en el sistema aristotélico, pero se encuentra en los tratados que versan sobre la naturaleza humana.

El conocimiento del lenguaje ha llegado a constituirse en ciencia. Pero el lenguaje, como hecho humano, hace surgir pro-

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Peri hermeneias*, I, 16a3-8.

¹⁸ Cfr. J. Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid: Alianza 1974, p. 32.

¹⁹ Cfr. J. Burnet, *La aurora del pensamiento griego*, México: Argos, 1944, pp. 439-442.

²⁰ Aristóteles, *Política*, I, 1253a9-10.

²¹ Gilson, *L et P*, p. 89.

blemas en orden a su explicación radical. Los lingüistas ven estas explicaciones “suplementarias” como ajenas a su ciencia,²² y se abstienen de ellas. Y tal vez deban hacerlo, en cuanto científicos. Pero “lo que les autoriza para no recurrir a ellas no les autoriza para negarlas”.²³ De lo que se abstienen es de darles tratamiento explícito y detallado en el ámbito de su ciencia particular, pero de ninguna manera podrán prescindir de estas explicaciones, aun sea recibidas por otro conducto. Gilson expone el tratamiento que de esos problemas de orden explicativo hace Aristóteles. Una cosa se observa en la actualidad: los problemas persisten, pero tal parece que ahora no se poseen con claridad pistas de solución.

Dichos problemas pueden enumerarse como sigue: (i) ¿qué es la palabra como dato sensible y material (fónico)?, (ii) ¿por qué es posible el discurso significativo?; (iii) ¿qué es la palabra como forma? (iv) ¿cómo —y por qué— el discurso (o el habla) pertenece a lo específico del hombre? Procederemos a entre-sacar algunos elementos de respuesta que Gilson obtiene a partir de principios aristotélicos.

Estatuto fenoménico del lenguaje

La palabra se nos da como efecto de la actividad lingüística; y, así, como efecto que, a su vez, puede efectuar una dación, que constituye un dato, presenta una necesaria mostración física y sensible, una corporeidad; corporeidad que en el caso principal es fonética, aunque esta misma pueda ayudarse de complementos tales como gestos visibles, o ella misma corporeizarse, como en segunda instancia, en grafía. La palabra, no obstante, como dato es un dato fonético, el sonido es su original corporeidad. Esto por lo que hace al lenguaje como fenómeno, a la palabra como efecto y producto.

Por otra parte, ya el mismo vocablo “lenguaje” hace clara alusión al aparato bucal como órgano de su producción. Ahora

²² Cfr. L. Hjelmlev, *Op. cit.*, pp. 15-16.

²³ Gilson, *L et P*, p. 100.

bien, el lenguaje, por ser comunicación, comporta un acto de carácter relacional, y exige un órgano receptor. Lo encuentra en el oído. Esto pone el problema del aspecto constitutivo, a la vez que relacional, de la palabra, en la confluencia de los órganos emisor y receptor. Aristóteles, según Gilson, ha tratado el problema desde la teoría del objeto, es decir, del fin que especifica a cada una de las facultades. En este caso, el lenguaje no tiene al aparato bucal como especificativo, sino al oído. La palabra entra en la percepción del oído, al cual determina como facultad sensorial receptora, pero bien puede tener otra causa de emisión diferente del aparato bucal. Tenemos, así, a la palabra como objeto acústico, como dato fonético, cosa que en la actualidad ha sido puesta de relieve por la Escuela de Praga y por Martinet.²⁴

La corporeidad fonética por la que puede ser percibida la palabra exige que se aclare su procedencia, y ésta parece a su turno postular la existencia de una facultad productora. Todo parece indicar que tal órgano de producción es el aparato bucal. Pero no es así. El lenguaje no sólo desdice de su nombre —pertenencia a algo de la boca: la lengua—, sino que además carece de órgano específico productor, como lo ha visto agudamente Aristóteles. De inmediato disentimos, y pensamos en el aparato bucal y los órganos que le son aledaños como órganos propios de la actividad lingüística. No obstante, nos damos cuenta de que la comunicación se hace posible a través de otros medios: gestos, acciones, etc. Y parecerá que estos medios son de alguna manera impropios, o por lo menos sólo accesorios, pero aun así, el aparato bucal, bien examinado, nos muestra que no tiene como fin específico el hablar. Veamos, la lengua tiene como función propia gustar. Las mismas cuerdas bucales no producen el sonido por sí solas, sin el concurso de la respiración. Todos estos órganos a los que hemos aludido forman parte de sistemas determinados (digestivo, respiratorio...), ajenos a la produc-

²⁴ Cfr. J. A. Argente (ed.), *El Círculo de Praga*, Barcelona: Anagrama, 1980 (2a. ed.), pp 64ss y 104ss.; A. Martinet, *Elements of General Linguistics*, Londres: Faber, 1964, p. 29; Idem, *La fonología como fonética estructural*, Buenos Aires: Rodolfo Alonso Editor, 1972, pp. 29ss.

ción de la palabra. Ésta se sirve, en consecuencia, de órganos destinados a otros fines necesarios, añadiéndoles una función supererogatoria, como de lujo. Esta tesis de Aristóteles ha resurgido —por otros caminos— en el mismo Saussure y en Sapir.²⁵ En este sentido el lenguaje y el pensamiento se asemejan: tener cierta independencia de lo corpóreo, revelan su procedencia anímica.

En resumen, la materialidad del lenguaje —oral— es el sonido, que produce el hombre sin órgano propio, sino mediante el concurso de varios de ellos —que adquieren así una función supererogatoria—; y esta materialidad del lenguaje sólo es significativa por algo inmaterial: el sentido, al que sirve de vehículo. Curiosamente, el lenguaje es tal por lo que de inmaterial tiene.

Estatuto psicológico del lenguaje

Así como el pensamiento y el lenguaje se ejercen con cierta independencia de un órgano corporal, así también el sentido, la significatividad, existe en virtud del alma. Solamente los seres animados pueden tener voz, aunque no todos ellos la posean de hecho. Y, en último grado, el lenguaje pertenece, en propiedad, al hombre. Es cierto que los animales también se comunican entre sí, pero su voz no tiene *sentido*, aunque pueda tener *significación*, como observa Gilson (es decir, tiene a lo más cierta referencia muy simple).

El problema central de la comunicación significativa reside en el paso de la mera voz a un lenguaje articulado. Para el metafísico es sencillo admitir que esto se realiza gracias a un intelecto que llena de sentido las palabras. De aquí nació, empero, una nueva cuestión: ¿cómo la “imagen” (*species*) inteligible o concepto, que se encuentra en el intelecto, puede irrumpir en las palabras y darles sentido? Esto sólo es posible —y, asimismo, sólo es posible comprenderlo— por su relación con otras dos

²⁵ Cfr. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México: Artemisa, 1985, p. 23; E. Sapir, *El lenguaje*, México: FCE, 1954, pp. 57ss.

realidades. Por un lado, se halla en relación con algo extramental, la cosa representada, que es imposible introducir y hacer presente a cada instante en el discurso humano de manera material, como se hace en uno de los países imaginados por Swift, en el que Gulliver relata que "se ideó que, siendo las palabras simplemente el nombre de las cosas, sería más conveniente que cada persona llevase consigo todas aquellas cosas de que fuera necesario hablar en el asunto especial sobre el que había de discurrir... lo que presenta como único inconveniente el que cuando un hombre se ocupa en grandes y diversos asuntos se ve obligado, en proporción, a llevar a espaldas un gran talego de cosas, a menos que pueda pagar uno a dos robustos criados que le asistan".²⁶ La descripción de Swift es benévola. Infinidad de asuntos, sobre todo los abstractos, deberían quedar sin ser tratados, ante la imposibilidad de traer a la presencia del interlocutor la cosa material de la que se estaría hablando. Y todo eso se supera por ese gran invento del hombre que es el lenguaje, como instrumento para expresar y comunicar su pensamiento.

Pero en la explicación de la significatividad del lenguaje suele desecharse a menudo el recurso al intelecto, porque se aduce el caso de los animales, que no tienen intelecto, y, sin embargo, pueden entablar una comunicación significativa; pero, en palabras de Chomsky, "un examen serio de los recientes estudios sobre la comunicación animal parece aportar muy pocos argumentos en apoyo de esta posición. Tales estudios muestran, a lo más, de manera simple y también más clara, en qué medida el lenguaje humano aparece como un fenómeno único, sin análogo importante en el mundo animal".²⁷ Chomsky añade que si deseamos comprender el lenguaje humano y las capacidades psicológicas sobre las que reposa, debemos interrogarnos sobre lo que es, no sólo cómo y con qué fin es utilizado.²⁸ Y *lo que es* algo, se nos da en su forma (sustancial). El discurso significativo es posible porque, además de la corporeidad material, que no significa por sí misma, la palabra envuelve un

²⁶ J. Swift, *Viajes de Gulliver*, Madrid: Espasa-Calpe, 1941, p. 148.

²⁷ N. Chomsky, *Le langage et la pensée*, Paris: Payot, 1970, p. 101.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 105.

significado, lo transporta. Este significado es su forma. De ahí la importancia de estudiar a la palabra en su aspecto formal, no sólo material.

Estatuto ontológico del lenguaje

Chomsky, pues, hace un llamado a estudiar *lo que es* el lenguaje. Ésta es una cuestión cara al filósofo, como apunta Gilson: "Aristóteles pensaba que la tarea del metafísico era juzgar los principios y las ciencias particulares a la luz de los principios primeros. En el caso de la lingüística, éste se siente casi provocado a intervenir, porque si no sabe qué es el lenguaje, sabe por lo menos usarlo, como todo el mundo, y eso explica la ilusión que tiene de saber un poco qué cosa es".²⁹

Pero, ¿qué vía nos conduce a lo que es el lenguaje? Aristóteles centraba *lo que es* en la forma, como decíamos. Curiosamente, la comunicación de Émile Benveniste al XIII Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa (3 de septiembre de 1966) lleva como título "La forma y el sentido". Mas ¿qué entiende aquí por *forma*? ¿La forma metafísica o la figura físico-geométrica? Posiblemente algo de las dos, pero no puede despojarse de su acepción original, como lo deja entrever el propio Benveniste: "ella [la forma] encierra en su antítesis el ser mismo del lenguaje, porque he aquí que de un golpe, nos introduce al corazón del problema más importante, el problema de la significación".³⁰ Y él mismo añade que la significación no es sólo una actividad ejercida por la lengua, es su ser mismo, a tal grado que, si no es eso, no es nada. En consecuencia, y en una primera aproximación, la lengua es un sistema de signos, dentro del cual hay que buscar las unidades semióticas o signícas. Pero el signo no puede comunicar nada a menos que se dé agrupado con otros, constituyendo frases; en la frase se cumple la función comunicativa de la lengua. Según esto, "hay

²⁹ Gilson, *L et P*, p. 263.

³⁰ E. Benveniste, "La forme et le sens", en *XIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Neuchâtel: La Baconnière, 1962, II, p. 30.

para la lengua dos maneras de ser lengua: en el sentido y en la forma". Acabamos de definir una: la lengua como *semiótica*; falta justificar la segunda, a la que puede llamarse la lengua como *semántica*, que se centra en la frase,³¹ cuya unidad es la palabra.

Por tanto, aquí el significado de "forma" (en Benveniste) no puede identificarse al que estábamos asignando al término de procedencia aristotélica. Se refiere más bien a la figura que depende de la materialización de la forma, se liga a la corporeidad de la cosa. Y, ciertamente, "el cuerpo del signo pertenece a la semiótica, salvo solamente en lo que tiene de cuerpo de un 'signo', como el cuerpo del hombre pertenece a lo mecánico y a lo fisicoquímico, pero también a un viviente. Lo mismo ocurre en el lenguaje. Toda palabra incluye un signo, que es el cuerpo".³² Esta acepción de lo formal nos revela dos aspectos propios del lenguaje: la estructura y la sintaxis. Ambos son tenidos como pertenecientes a lo "formal", a la "forma", sin que pueda decirse que tenga un sentido aristotélico, aunque nos lleva a él, como nos hace ver Gilson.

En el estudio de la estructura lingüística convergen dos modos de consideración: la diacronía y la sincronía; el primero se propone observar la forma lingüística a través de su desarrollo histórico, el segundo lo hace aislando la forma lingüística del proceso temporal, atendiendo a la forma y significado que tiene en la época a la que se ha confinado. Lo que se ha visto como más provechoso es la conjunción de ambos aspectos, lo cual es filosóficamente muy interesante; pero busquemos la razón de ello. Aristóteles les da igual importancia, reconociendo la diferencia de cada uno; pero subordina lo histórico a lo formal, en función del fin: la forma en movimiento se ordena a la forma en tanto que fin (entelequia), así como el devenir se ordena al ser. "La dificultad de explicar cómo el 'fin', que aún no es, puede ser causa antes de existir, proviene de que se representa falsamente la causa final como una causa motriz anticipada.

³¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 35-36.

³² Gilson, *L et P*, p. 231.

Pero no puede ser aniquilada. La causa final ya está presente en el agente como lo que orienta el movimiento a su término".³³

El asunto se vuelve claro al detenerse en el carácter creador del lenguaje. Este carácter fue señalado por W. von Humboldt y rehabilitado por Chomsky.³⁴ El lenguaje no es sólo un producto, sino más bien una producción. Subyacente a esa producción se encuentra una *forma* que no es una cosa debida a un acto particular del lenguaje, sino la fuerza misma del lenguaje, que es posibilidad siempre abierta de engendrar productos lingüísticos bajo las condiciones que impone el pensamiento.

Otra cosa también interesante para el filósofo es el modo como lo "formal", en la acepción moderna de "figura" o "esquema", conduce a la acepción aristotélica en la confrontación de sintaxis y semántica, como lo había previsto Gilson. Y es que la sintaxis es considerada como lo más formal en el sentido de más esquemática, pero en verdad es más formal la semántica en el sentido de ir a lo más esencial del significado. Chomsky habla del papel de ambas perspectivas en la teoría de la estructura lingüística: "El requisito de que esta teoría debe ser una disciplina completamente formal es perfectamente compatible con el deseo de formularla del tal modo que tenga interconexiones sugestivas y significativas con una teoría semántica paralela. Lo que hemos señalado... es que cabe esperar que este estudio formal de la estructura del lenguaje como instrumento proyecte luz sobre el uso real del lenguaje, es decir, sobre el proceso de comprender las oraciones".³⁵ Y la comprensión de las oraciones requiere el conocimiento de la referencia y significación de las morfemas o palabras que la componen —cosa que pertenece a la semántica—, aunque es de suma utilidad "hacer referencia al encuadre sintáctico en el que esa palabra aparece insertada usualmente".³⁶

Nuevamente aparece la vinculación que guardan entre sí los

³³ *Ibid.*, p. 98.

³⁴ Cfr. N. Chomsky, en *Current Issues in Linguistic Theory*, La Haya: Mouton, 1964, p. 17.

³⁵ *Idem*, *Estructuras sintácticas*, México: Siglo XXI, 1974, p. 123.

³⁶ *Ibidem*.

elementos de la estructura lingüística; vinculación o relación tanto más estrecha y necesaria cuanto que apenas pueden llamarse elementos, y mejor sería decir “aspectos” de una misma realidad que aparece como un todo: el pensamiento, cuya continuidad se hace discreta mediante el lenguaje. A pesar de que lo “formal” del lenguaje elude el contenido significado (o sentido), lo genuinamente formal, la forma del lenguaje, es el significado, que hace referencia a la especie —imaginativa o intelectual—, y ésta al pensamiento que la concibe. Por tanto, la palabra como forma es significado, que, a su vez, es comunicación de pensamiento.

Estatuto social del lenguaje

La descripción y explicación próxima —fenomenología— del lenguaje, lleva a una explicación profunda —metafísica— del mismo. El lenguaje pertenece a lo específico del hombre porque el lenguaje depende del pensamiento, y el pensamiento es algo específico del ser humano. Veamos cómo glosa Heidegger una sentencia de Hölderlin que viene muy al caso: “Nosotros, los hombres, somos *Palabra dialogada*. El *Ser del Hombre* se funda sobre la *Palabra*; mas la palabra viene a acontecer primera y propiamente como *Palabra dialogada*, y este su modo de venir a ser no es tan sólo uno entre tantos sino que sólo en cuanto *palabra-en-diálogo* es la *Palabra algo esencial*. Por lo demás, lo que solemos entender por palabra —a saber: un conjunto fijo de vocablos y de reglas para unirlos—, es tan sólo el primer plano de la palabra”.³⁷ Y añade: “Somos palabra-en-diálogo desde el tiempo en que ‘hay Tiempo’. Desde el punto en que surgió el Tiempo y se consiguió detenerlo, somos, desde entonces mismo, *históricos*. Y ambas cosas —ser una palabra-en-diálogo y ser históricos— son igualmente viejas, pertenencias una de la otra, una y la misma”.³⁸ La dialógica del ser humano

³⁷ M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, México: Séneca, 1944, pp. 28-29.

pertenece a su esencia metafísica, pues es naturalmente dotado de razón-palabra y naturalmente sociable. Lo social del lenguaje corresponde a lo mismo metafísico del lenguaje humano, que es ser palabra-en-diálogo. La relación con el pensamiento (*logos*) vuelve a manifestarse como clave de la explicación metafísica del lenguaje, explicación que de ninguna manera es deleznable.

Más aún, la satisfacción intelectual que emana de una explicación de esta índole se convierte en reivindicación de la ciencia o disciplina que la aporta, a saber, la metafísica. El hecho del lenguaje busca como razón fundante al pensamiento, la palabra exterior nos remite a la palabra interior. Cuesta mucho a la mentalidad moderna —por lo menos desde Condillac, pero el asunto se remonta aún antes— percibir la heterogeneidad de lenguaje y pensamiento. No siempre hay las condiciones suficientes para que se capte la fuerza de los argumentos que se presentan para probarlo. Si esta distinción fuera bien aceptada, desaparecerían muchas suspicacias que se tienen hacia la metafísica. Tal distinción asegura la posibilidad de entender el lenguaje de la metafísica como la expresión de un pensamiento en lucha continua por su exacta formulación.

Conclusión

La corriente estructuralista, la corriente lógico-positivista o analítica y otras se afanan en el estudio (filosófico) del lenguaje. Muchos de entre sus cultivadores decididamente sobrepasan el plano de la lingüística como ciencia especial y hacen filosofía del lenguaje. Ahora bien, todo depende de las tonalidades en la concepción de la filosofía. Para algunos, lo principalmente filosófico es la lógica, para otros la psicología, para otros la filosofía de la cultura, y todo ello se deja ver en su manera de considerar filosóficamente el lenguaje. Para Gilson, como tomista, el *princeps analogatum* o la principal de las ramas filosóficas es la metafísica, y a ella se subordinan las demás consideraciones filosóficas del lenguaje. En consecuencia, el es-

tudio del lenguaje será sobre todo ontológico y noético o gno-seológico. Incluso previamente al estudio lógico del mismo.

Y el metafísico ve al lenguaje como un momento de la actividad noética, pero no lo reduce a fonema o semema desligados de la cosa exterior a la que hacen referencia: "Se vuelve inevitablemente a la posición aristotélica del problema, no porque lo haya dicho Aristóteles, sino porque no basta que Aristóteles haya dicho cualquier cosa para que ésta sea falsa. El lenguaje no significa en última instancia el pensamiento, sino las cosas; mas no puede significarlas a menos que exista en el hombre un poder de conocer las cosas bajo la forma de universales, o ideas generales, aplicables a clases, cada una de las cuales puede ser designada por un nombre; nuestra concepción de estos universales es lo que se llama 'concepto'. Es lo que Tomás de Aquino llama a menudo *verbum*, porque este *verbum* es lo que el intelecto concibe de la cosa".³⁸ Si el universal es inmaterial, el poder de concebirlo debe ser asimismo inmaterial, y si el hombre es el único que pueda pensar de manera universal y expresarlo lingüísticamente, este poder inmaterial es peculio suyo. Poder inmaterial anterior a la idea y a la palabra, poder que tiene como acto propio conocer, y que no usa del lenguaje más que para significarlo. Poder inmaterial que revela un orden inmaterial en el hombre, esto es, la presencia de la metafísica. Y, precisamente, "las dificultades filosóficas más graves que sobrelleva la existencia, completamente legítima en sí, de la lingüística general, provienen precisamente de que no puede hacer corresponder lo físico del lenguaje a lo metafísico del pensamiento".⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

³⁹ Gilson, *L et P*, p. 148.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.