

# HACIA UNA NUEVA RACIONALIDAD LINGÜÍSTICO-COMUNICATIVA: ORTEGA, HUMBOLDT, WITTGENSTEIN Y GRICE A PROPÓSITO DEL LENGUAJE

Alejandro de Haro Homubia

*Alejandro de Haro Homubia, Universidad de Castilla-La Mancha*

## RESUMEN

En el presente trabajo pretendo exponer lo más clara e ilustrativamente posible los principios de la denominada por determinados autores, y por mí mismo, filosofía del lenguaje orteguiana. Para ello me serviré de las Obras Completas de Ortega, especialmente de los textos que éste ha dedicado al análisis del lenguaje, y de otros estudios específicos sobre la filosofía del eminente pensador español. También he puesto a dialogar a Ortega, Humboldt, Wittgenstein y Grice a propósito del lenguaje. Y, finalmente, he analizado muy brevemente la crítica de Ortega al realismo e idealismo semánticos.

“Definimos el lenguaje como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos. Pero una definición, si es verídica, es irónica, implica tácitas reservas, y cuando no se la interpreta así, produce funestos resultados. Así ésta. Lo de menos es que el lenguaje sirva también para ocultar nuestros pensamientos (...). Dóciles al juicio invertido de que hablando nos entendemos, decimos y escuchamos tan de buena fe, que acabamos por malentendernos (...). Todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que lo dice a alguien. En todo decir hay un emisor y un receptor, los cuales no son indiferentes al significado de las palabras. Éste varía cuando aquéllas varían. *Duo si idem dicunt, non est idem*. Todo vocablo es ocasional. El lenguaje es por esencia diálogo y todas las otras formas de hablar despotencian su eficacia (...). Desde hace casi dos siglos se ha creído que hablar e rahablar *urbi et orbi*, es decir, a todo el mundo y a nadie. Yo detesto esta manera de hablar y sufro cuando no sé muy concretamente a quien hablo (...). Esta costumbre de hablar a la humanidad (...) fue adoptada hacia 1750 por intelectuales descariados, ignorantes de sus propios límites, y que siendo, por su oficio, los hombres del decir, del *logos*, han usado de él si respeto ni precauciones, sin darse cuenta de que la palabra es un sacramento de muy delicada administración” (José Ortega y Gasset. *Prólogo para franceses, Obras Completas*, tomo IV).

## I. ALGUNAS CONSIDERACIONES INICIALES

Este trabajo responde a una ponencia que presenté hace unos meses en el VI Congreso Internacional de Ontología<sup>1</sup> (*del gen al lenguaje*) en homenaje a W. von Humboldt. Mi propósito entonces fue, por un lado,

---

(1) Me refiero al Congreso Internacional de Ontología que se celebró los días 30 de septiembre a 6 de octubre de 2004 en San Sebastián.

exponer los fundamentos de la nueva ontología que el pensador español José Ortega y Gasset elabora a partir de los principios de su teoría de la vida humana o metafísica raciovitalista, y, por otro lado, presentar su concepción general del lenguaje<sup>2</sup> tal y como ésta aparece, básicamente, en su ensayo *El hombre y la gente*<sup>3</sup>. En este artículo pretendo desarrollar parte de las ideas allí expuestas, sobretudo aquellas que giran en torno al concepto que del lenguaje como función vital tiene Ortega, y, para ello, me he servido del conjunto de la obra del filósofo y de otros estudios específicos sobre la misma. He ampliado el radio de acción intelectual, esto es, también hago alusiones a otras obras en las que Ortega reflexiona sobre el fenómeno lingüístico en el marco de su pensamiento raciohistórico y vital. Asimismo he puesto a dialogar a Ortega con Wittgenstein y con Grice, y también con el lingüista y teórico alemán, y homenajeado en este Congreso Internacional, W. von Humboldt. Y finalmente, y a modo de conclusión, analizo muy someramente, la crítica de Ortega al realismo e idealismo semánticos.

Si bien, y en primer lugar, hay que decir que no existe ningún escrito de Ortega donde aparezca de forma sistemática su concepción del lenguaje o su “filosofía del lenguaje”, aunque buena parte de sus obras contienen reflexiones filosóficas sobre el fenómeno lingüístico y donde, por cierto, semántica y pragmática, o significado y uso lingüísticos, aparecen indisolublemente unidos. De lo que aquí se trata básicamente es de descubrir las claves filosóficas para la comprensión del lenguaje en Ortega, lo que responde a que en Ortega la vinculación con lo lingüístico es filosófica. Muy acertadamente Guillermo Araya, en su obra “Claves filológicas para la comprensión de Ortega”, comenta que éste “no dedicó ni un sólo escrito al estudio del lenguaje en sí mismo (...)”. Dispersas en todo su *corpus*, encontramos abundancia de ideas que abordan diversos aspectos del lenguaje (...). Esto viene del privilegio de usar para el lenguaje una visión filosófica profunda que reconoce en la vida –la realidad radical– la base en la cual ese instrumento comunicativo proyecta su verdadera naturaleza<sup>4</sup>, y más adelante nos comenta este mismo autor –y en ello coincide– que el pensamiento de Ortega “no está organizado ni sistematizado en sus escritos considerados aisladamente. Más bien se encuentra diluido a lo largo de todos ellos”<sup>5</sup>. Ortega inicia su reflexión sobre el lenguaje diciéndonos que –puesto que está siempre, continuamente, originándose– en el hablar-decir de hoy perduran las potencias genítrices originarias. La lengua no es algo dado de una

(2) Ortega expuso sus ideas sobre el origen del lenguaje en la lección XI de *El hombre y la gente*, curso que dictó durante los años 1949-50.

(3) La obra *El hombre y la gente*, que fue publicada por *Revista de Occidente* en 1957, recoge amplia y exhaustivamente la doctrina sociológica de Ortega, o lo que es lo mismo, los principios de una nueva sociología, que, por cierto, encuentran fundamento fenomenológico y raciovitalista.

(4) Araya, G.: *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971, p. 83.

(5) *Ibid.*, p. 180.

vez por todas, sino algo que viene dado en parte y que, en parte, hay que hacer, construir o edificar por todos y cada uno de los seres que participan de esa lengua. Ésta no es una obra terminada, sino la obra que otros comenzarán y que nosotros seguimos haciendo, y, que, a su vez, nos lleva a actuar sobre el mundo de la realidad: “De aquí la otra función del lenguaje que es decisiva: cada palabra nos es una invitación a ver la cosa que ella denomina, a ejecutar el pensamiento que ella enuncia”<sup>6</sup>. El lingüista y teórico alemán Humboldt, de quien luego hablaremos, nos decía, en este sentido, que no podemos considerar “la lengua como algo dado de manera acabada; si así fuera tampoco cabría concebir cómo el ser humano podría comprender la lengua dada y servirse de ella. La lengua emerge necesariamente del hombre mismo y, además, emerge de él poco a poco (...), la primera palabra hace resonar ya, y presupone, la lengua entera”<sup>7</sup>. Si bien, y como digo, de Humboldt y, más concretamente, de su “relación” con Ortega, me ocuparé más adelante.

Ortega ha captado los caracteres fundamentales del lenguaje, lo que se debe a que ha estado enterado de buena parte de los conocimientos lingüísticos de su tiempo. Fue Ortega un pensador con una extremada conciencia lingüística y un enamorado de su propia lengua, por lo que no es extraño que hubiera en él una vocación de “aficionado” al lenguaje, aunque experto en su teorizar desde una perspectiva filosófica. Un período de su permanencia en Alemania lo dedicó a estudiar apasionadamente lingüística. Llegó a pensar, incluso, que dedicaría su vida a esta ciencia. Pero Ortega no mantuvo su propósito de hacerse lingüista, muy al contrario, descubrió en sí mismo su vocación de filósofo<sup>8</sup>. Como él mismo dice, “desde hace tiempo –y aunque de lingüística se poco más que nada –procuro, al desgaire de mis temas, ir subrayando aciertos y fallos del lenguaje, porque, aun no siendo lingüista, tengo, acaso, algunas cosas que decir no del todo triviales”<sup>9</sup>.

El principal propósito de Ortega, ciertamente, fue profundizar en el conocimiento de la vida humana desde un punto de vista filosófico de nuestro tiempo, y para ello recurre a la lengua corriente, a la lengua castellana, como vehículo para conocer filosóficamente el fenómeno del vivir, apoyándose, a su vez, en unos nuevos conceptos y categorías que caen fuera de los usados por la tradición filosófica, especialmente por la tradición eleática. Ortega fundó los principios de una nueva filosofía y de una nueva ontología y, sobre esta base, dio origen a una nueva filología asentada en esa nueva filosofía que viene a ser su doctrina racio-

---

(6) *Tocqueville y su tiempo*, O.C, IX, 327. (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición en doce volúmenes de sus *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983. Al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s)).

(7) Humboldt, W.: *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Península, 1991, p. 44.

(8) Véase Araya, G.: *op.cit.*, pp. 195 y ss.

(9) *Origen y epílogo de la filosofía*, O.C, IX, 357.

vitalista, “y esto, porque no hay hiato, sino perfecta continuidad entre filosofía y filología (...). Una nueva filosofía exige una nueva filología”<sup>10</sup>. En la teoría raciovital de Ortega filosofía y filología se ocupan de una misma realidad, a saber: lo humano, la vida humana en su radical realidad y soledad que, por cierto, “los filósofos se (...) han saltado, la han dejado a su espalda inadverteida. Pero el hombre cualquiera, el que crea las lenguas se ha dado cuenta de esa realidad”<sup>11</sup>. Los problemas filológicos y lingüísticos están, en la obra de Ortega, íntimamente relacionados y encuentran en la misma una sólida base filosófica. Se trata, en definitiva, de una axiomática filológica perteneciente a una nueva lingüística que se encuentra en estrecha relación con la *Teoría del decir* que Ortega expone y defiende desde el fondo mismo de su ideario filosófico raciovitalista: “Teoría del decir y nueva filología forman, en verdad, una sola unidad en su *corpus*”<sup>12</sup>. Lo que Ortega pretende es renovar la lingüística y la filología vigentes a través de una teoría de decir que aparece incardinada en su filosofía raciovital y circunstancial. La circunstancia o situación histórico-vital es clave a la hora de abordar la teoría del decir, pues lo *dicho* es sólo una parte de lo entendido, la otra parte es aportada por la situación en la que cada cual se encuentra al proferir una palabra. La parte no dicha y que sin embargo perfecciona lo lingüísticamente articulado hasta hacerlo comprensible, es lo que se llama situación, y así es refrendado por Ortega: “La situación se encarga de decir lo que nuestra habla silencia. Pero la situación no es el lenguaje, la situación es la realidad misma de la vida, es la circunstancia que varía con el instante y con el lugar. Y, sin embargo, es ella quien pone todo lo que supone, quien dice sin hablar todo lo que nuestro decir calla. Gracias a ella, gracias a que la circunstancia nos es conocida, el lenguaje deja de ser equívoco”<sup>13</sup>.

## II. EL LENGUAJE COMO “ENÉRGEIA” EN ORTEGA Y HUMBOLDT

Nadie erraría, a tenor de lo ya comentado, si considera que el filósofo español está en deuda con Humboldt (1767-1835)<sup>14</sup>. Ciertamente,

(10) Araya, G.: *op.cit.*, p. 113.

(11) “Anejo: En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, O.C., IX, 642.

(12) Araya, G.: *op.cit.*, p. 122.

(13) *Meditación del pueblo joven*, O.C., VIII, 393.

(14) Humboldt fue el primero en concebir el grandioso proyecto de una filosofía lingüística. “Fundamentalmente –escribe a Wolf en 1805– todo lo que emprendo son estudios lingüísticos. Creo haber descubierto el arte de emplear el lenguaje como vehículo para reconocer la altura, profundidad y multiplicidad del mundo entero”. En Ortega, pese a su enorme deuda con Humboldt, no se encuentra ciertamente la formulación de un proyecto semejante (Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 378).

la concepción humboldtiana del lenguaje es asumida por Ortega<sup>15</sup>. Éste se coloca bajo la estela y la inspiración del reconocido lingüista alemán, uno de los padres de la conciencia del lenguaje y una referencia común en la teoría lingüística, o como dice Ortega: “el hombre que acaso ha tenido mayor sensibilidad para la realidad lenguaje”<sup>16</sup>. Ortega recurre a la distinción ya clásica de Humboldt entre la lengua como “*érgon*” y como “*enérgeia*”, es decir, como actuación u operación ya fijada en sus leyes constitutivas (obra instituida en el sistema de la lengua) y como *actividad expresiva* en el instante y en el lugar social de su ejecución (*actividad in statu nascendi*, es decir, en el acto ejecutivo e interno de su realización). Para Humboldt el lenguaje no es “*érgon*” o producto acabado del que se hace uso, sino “*enérgeia*”, posibilidad, fuerza o impulso. El lenguaje es algo en cada instante permanentemente transitorio. No es un producto (“*érgon*”) sino una potencia (“*enérgeia*”). En palabras del propio Humboldt: “El lenguaje, considerado en su verdadera esencia, es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención en la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva. La lengua misma no es una obra (*érgon*) sino una actividad (*energeia*). Por eso su verdadera definición no puede ser sino genética. Pues ella es el siempre reiniciado trabajo del espíritu de volver el sonido articulado capaz de expresar la idea. Tomado en un sentido inmediato y estricto, esto es la definición de cada acto de hablar; lo que ocurre es que en un sentido verdadero y esencial la lengua no puede ser otra cosa que la totalidad de este hablar. Pues en el caos disperso de las palabras y de reglas que acostumbramos a denominar una lengua, tan sólo está dado el producto singular que arroja cada acto de hablar, y ni siquiera éste lo está en forma completa, pues también él requiere un nuevo trabajo que reconozca en él el modo del hablar vivo y arroje una imagen verdadera de la lengua viva (...), el lenguaje propiamente dicho está en el acto real de producirlo. Toda investigación que aspire a penetrar la esencia viva del lenguaje deberá tomar ese hablar trabado por lo primero y verdadero. Su dislocación en palabras y reglas no es más que el torpe producto inerte de la descomposición científica”<sup>17</sup>. Se debe considerar la lengua, nos viene a decir Humboldt, no tanto como un producto inerte sino sobre todo como una producción, y, por ello, hay que remontarse hasta su origen, que, por cierto, está unido a la actividad interior del espíritu, y a la influencia que ejerce el lenguaje sobre ésta y ésta sobre aquélla.

---

(15) Así lo ha reconocido Guillermo Araya en su libro *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971.

(16) *Comentario al banquete* O.C., IX, 756.

(17) Humboldt, W.: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano. Y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, traducción y prólogo de Ana Agud, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 64 y ss.

Para Humboldt como para Ortega el lenguaje existe en cada acto real de habla, pues la lengua es algo que está continuamente engendrándose a sí mismo. La fluidez del lenguaje, aun atendida a límites –fonéticos, sintácticos, léxicos– no tiene fronteras en sus posibilidades de uso, en su *enérgeia*: “El lenguaje no consiste sólo en sus producciones concretas, sino en la posibilidad de obtener otras innumerables”<sup>18</sup>, esto es, “debe hacer un uso ilimitado de medios limitados, y lo logra merced a la identidad de la fuerza que produce el pensamiento y el lenguaje”<sup>19</sup>. Ortega nos dice que la lingüística debe escrutar “la realidad lenguaje en su radical profundidad, y para esto es, a su vez, inexcusable que no tome las lenguas solo tal y como son *ya hechas*, sino que acierte a ver el lenguaje *in statu nascendi* o, expresado en otra forma, que se presenten las condiciones de posibilidad de algo así como lenguaje (...). Consiste pues el lenguaje en una previa retracción y como ascetismo del decir que acompaña toda su génesis, su organización y su desarrollo. Por que claro es que la lengua no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose, *quiero decir, naciendo*”<sup>20</sup>. Se trata, en definitiva, de ver el lenguaje en su función ejecutiva, en su acto ejecutivo o íntimo de ser, lo que era la “*enérgeia*” de Humboldt, pues este tipo de actividad lingüística vivifica o reanima vitalmente el sistema de la lengua, lo transforma activamente, renovando de este modo la palabra instituida por medio de la palabra originaria o constituye nte. Ortega destaca del lenguaje la acción expresiva, el acto de ser o ejecutivo de la palabra (nivel pragmático/funcional de la conducta) frente a su reducción objetivista y estructural en el sistema semántico-lingüístico (el “*érgon*” de Humboldt) (nivel operativo de los lingüistas), o lo que es lo mismo, distingue entre el decir como actividad expresiva y originaria, y el habla como actividad que queda polarizada en torno al uso de un determinado sistema lingüístico o verbal, con lo que nos situamos en el nivel propio de la pragmática<sup>21</sup>. Humboldt nos comenta que la lengua es el “gran punto donde se realiza el tránsito de la subjetividad a la objetividad, el tránsito de la siempre limitada individualidad a existencia omnicompreensiva”<sup>22</sup>. Ortega, por su parte, está claramente delimitando, y a la vez conectando, dos campos, a saber: el mundo de la experiencia vivida y el mundo del lenguaje. La “*enérgeia*” originaria del decir –la necesidad y voluntad de expresión, inherente a

(18) Humboldt, W.: *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Península, 1991, p. 13.

(19) *Ibid.*, p. 13.

(20) *Comentario al banquete de Platón*, O.C., IX, 754.

(21) Según Morriñ, la pragmática es “la parte de la semiótica que trata del origen, usos y efectos de los signos dentro de la conducta total de los intérpretes de los signos” (Morriñ, Ch.: *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 241).

(22) Humboldt, W.: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano. Y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, traducción y prólogo de Ana Agud, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 52.

la vida humana— fundó históricamente el “*érgon*” de la lengua, si bien éste aparece como condición estructural de posibilidad del decir mismo. La “*enérgēia*” funda el “*érgon*” pero sólo es posible en él y mediante él, dejándose tomar por su propia creación, como condición *sine qua non* para poder renovarla y promoverla, esto es, la lengua actúa como límite interno del decir y como condición estructural de posibilidad, lo reduce y a la par lo posibilita. Se trata de la *circularidad trascendental* entre ambas dimensiones o realidades, que, si bien se complementan, es necesario distinguir, pues actúan a distinto nivel, a saber: uno es el “metafísico/natural”, relativo a las “potencias genitricas del lenguaje”, tal y como dice Ortega, y el otro es el “objetivo/estructural”. El primer nivel se refiere a la voluntad expresiva del ser humano como *Dicente*, donde la lengua aparece como algo que está continuamente renovándose<sup>23</sup>, haciéndose y transformándose en el *lugar natural* de su originación, esto es, en el lugar donde se produce su actualización. Como dice Guillermo Araya, “El lenguaje está continuamente originándose, creándose; por lo mismo, en lo dado hoy como lenguaje siguen funcionando las potencias genitricas del lenguaje (...) que actuaron en el momento de su aparición”<sup>24</sup>. Se trata de averiguar la situación vital en que se gestó la palabra y qué verdad o interpretación de la vida está inscrita en ella, donde juega un papel importante la etimología, pues ésta supone el empeño por reavivar el sentido originario de las palabras, haciendo que de nuevo den qué pensar<sup>25</sup>. El segundo nivel hace referencia al decir que se produce en la lengua, como lugar cultural y lingüístico-social de apertura al mundo<sup>26</sup>. Ortega, si bien pretende la integración de ambas realidades, otorga primacía a la “*enérgēia*” o actividad expresiva originaria, lo que está en directa consonancia con los principios metafísicos de su teoría de la razón vital, que proyectados sobre el ámbito lingüístico dan como resultado la pretendida conexión por parte de Ortega entre el mundo de la experiencia vivida o preteórica y el mundo categorial o simbólico que supone el lenguaje<sup>27</sup>. La nueva lingüística debe ser, a juicio de Ortega, una *Teoría*

---

(23) Dice Ortega que “la vida del lenguaje, por uno de sus lados, es continua degeneración de las palabras. Esta degeneración, como casi todo en el lenguaje, se produce mecánicamente, es decir, estúpidamente. El lenguaje es un uso. El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es no por accidente, sino por su más radical sustancia estúpida. Es lo humano deshumanizado, despiritualizado y convertido en mero mecanismo” (*Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 355). Más adelante sigue diciendo que “si el lenguaje por uno de sus lados es degeneración de los vocablos tiene que ser, a la fuerza, por otro, portentosa generación” (Ibid., p. 357, nota a pie).

(24) Araya, G.: *op.cit.*, p. 100 y ss.

(25) Véase Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 395 y ss.

(26) Ibid., pp. 381 y ss.

(27) Ibid., p. 395.

*del decir*<sup>28</sup>, que emerge o nace del fondo mismo de su pensamiento, claramente circunstancial, ocasional y vital. Y, en este sentido, es preceptivo señalar que la reflexión de Ortega sobre el fenómeno lingüístico se solapa, como ya he apuntado, con el resto de su pensar filosófico racionalista y fenomenológico, es decir, que el problema del lenguaje está a la raíz de su obra. Una raíz claramente definida: aquella que parte de la vida humana como realidad radical y absoluta soledad y que encuentra su exégesis o interpretación cultural en el espacio lingüístico, en el sistema simbólico-verbal que supone cada lengua concreta y particular.

La vida esconde un *logos* dinámico y actuante, y no un *logos* estático que encuentra su fundamento en la identidad y la inmovilidad. Se trata de un *logos* vital o viviente el que Ortega exige, donde el adjetivo vital caracteriza a la nueva razón, porque está al servicio de la vida y porque se identifica con la vida misma. Ésta, la vida individual, es la realidad radical y sólo desde ella podemos descubrir lo que es la razón. La razón es vital y la vida necesita de la razón, si bien no de la razón pura y lógica, sino de una razón histórica y narrativa que aparece como el *logos etimológico* de la vida humana realizándose dialécticamente en la historia y buscando el sentido originario y más antiguo de las cosas y de las palabras que designan esas cosas. Ortega afirmó en varias oportunidades que el análisis etimológico encarna de un modo concreto el método general de la razón histórica, con el fin de profundizar un poco más en el conocimiento de la vida humana: “la razón de las cosas humanas es una razón cuyo razonar consiste en contar, en contar historias, es la razón narrativa, es la razón histórica”<sup>29</sup>, es la razón etimológica —que encarna el hombre en cuanto animal etimológico—, la única capaz de comprender y entender las realidades humanas. Se trata de una razón histórico-etimológica que va a la raíz de las cosas, a la realidad radical que es nuestra vida y desde esta raíz explora el origen de la sociedad, de la filosofía y del hombre mismo<sup>30</sup>. La razón histórica es más racional que la física, más rigurosa y exigente que ésta, que renuncia a entender aquello de que habla. El *logos* que Ortega pretende recuperar es el *logos* de Heráclito en perpetua evolución y mutabilidad, e incardinado en la historia con el propósito de proyectarlo sobre la vida humana, principal descubrimiento orteguiano después de haber rastreado los principales datos del universo filo-

---

(28) Dice Ortega: “La lingüística (...) necesita (...) ser de nuevo cimentada fertilizada mediante dos ciencias funcionalmente anteriores a ella. Una es la *Teoría de la lengua* que estudia a ésta en un estadio previo al atendido por la cuestionable *Lingüística general*. Fuera de España se ha hecho ya algún ensayo de *Teoría de la lengua*. Pero ésta, a su vez, demanda una investigación más radical y previa a ella, de que no existe el menor asomo ni dentro ni fuera de España. Es el estudio que llamamos *Teoría del decir*, donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver la palabra como lo que, en efecto, es” (*Prospecto del Instituto de Humanidades*, O.C., VII, p. 17)

(29) *En la Institución cultural española de Buenos Aires*, O.C., VI, 236.

(30) Véase Molinuevo, J. L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 203.

sófico en su obra *¿Qué es filosofía?* (1929). Predica Ortega una vuelta a la racionalidad heracliteana o *extraeleática*<sup>31</sup>, pues le sirve de fundamento para construir su lógica raciovitalista, que supone el continuo diálogo del yo que cada cual es con su circunstancia más inmediata a través de unas nuevas categorías y conceptos que caen fuera de los cauces de la filosofía tradicional con su racionalidad eleática, fija y eterna: “tenemos que elaborar un concepto no eleático del ser (...). Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha”<sup>32</sup>. Heráclito, quien por cierto, nos dijo que el lenguaje, el *lógos*, es común a los hombres y al universo. El *lógos* vital orteguiano también posee, como de suponer, una dimensión lingüística inmersa en el centro de la vida, de la espontaneidad vital o experiencia vivida. La nueva lógica de la razón vital o viviente se compone de una serie de conceptos que tienen como misión definir y explicar la nueva realidad que supone la vida humana, con el objetivo de descubrir el *lógos* o sentido que esta última esconde, esto es, patentizar o traer a la superficie la verdad recóndita registrada en la vida: “Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tiene que ser *ocasionales*, como el concepto de *yo*, *aquí*, *éste*”<sup>33</sup>. El concepto *ocasional* tiene una generalidad que nos invita a no pensar nunca lo mismo, cuando lo aplicamos. La gramática, dice Ortega en *El hombre y la gente*, “ha tenido que abrir un apartado o categoría especial para estos vocablos y los llama *palabras de significación ocasional*, cuyo sentido es precisado, no tanto por la palabra misma, cuanto por la ocasión en que sea dicha, por ejemplo, por quien sea, en una situación dada, quien la diga... Yo creo que se podría discutir con los gramáticos, si las palabras como *aquí* o como *yo* tienen una significación ocasional o si no sería más exacto decir que son innumerables palabras distintas, cada una con su único y preciso significado”<sup>34</sup>. Ortega incardina el lenguaje como conducta o actividad expresiva en la vida, es decir, dentro de un determinado contexto o circunstancia vital que posibilita y, a la vez, limita su ejercicio.

### III. ORTEGA Y WITTGENSTEIN: EL SIGNIFICADO COMO USO (*GEBRAUCH*) O EMPLEO (*VERWENDUNG*)

La filosofía del lenguaje tiene como objeto estudiar el significado; por esto algunos pensadores la denominan “teoría del significado”. La reflexión filosófica sobre el lenguaje es tan antigua como la propia filo-

(31) Véase Muñoz Delgado, V.: “Ortega y Gasset y lógica de la razón vital”, en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983, p. 330.

(32) *Historia como sistema*, O.C., VI, 34.

(33) *Ibid.*, p. 35.

(34) *El hombre y la gente*, O.C., VII, 196.

sofía, es más, aparece como una de las dimensiones fundamentales de la actividad filosófica o teórica. Desde Parménides, Sócrates, Platón, etc., muchos filósofos han llamado la atención sobre la necesidad de analizar el lenguaje con el que describimos y significamos la realidad para mejorar nuestro conocimiento sobre ella; y otros han subrayado la necesidad de analizarlo por ser el vehículo observable de nuestros pensamientos e ideas: “Para advertir los pensamientos de otra persona necesitamos que esta los exprese, es decir, que nos hable. Cabalgando a la acústica del lenguaje, pasan a nuestra percepción las ideas del prójimo. Pero exactamente lo mismo nos acontece con nuestros propios pensamientos”<sup>35</sup>. Si bien es cierto que cada lengua condensa sus propias maneras de pensar y de idear: “no todos los pensamientos se pueden pensar en una lengua, ni todas las metáforas florecen en un solo vocabulario, ni todas las emociones son compatibles con una gramática única”<sup>36</sup>.

Es en el final del siglo XIX y a lo largo del siglo XX cuando el análisis del lenguaje, la reflexión sistemática acerca del significado de las expresiones lingüísticas, no es ya un mero método auxiliar del filósofo. En el siglo XX se presta una atención especial y sistemática al lenguaje en el que se formulan los problemas filosóficos; el lenguaje y el significado es el punto de partida de la filosofía. A esta situación, característica de la filosofía contemporánea se la conoce con el nombre de “giro lingüístico”. Y, en este sentido, hay que decir que en la reflexión filosófica orteguiana sobre el lenguaje se observan resonancias de la filosofía analítica anglosajona y, más concretamente, del segundo Wittgenstein (en su segunda etapa Wittgenstein defendía la tesis del *significado como uso*, o sea, del significado que las palabras adquieren al usarlas en un determinado contexto socio-lingüístico por parte de los hablantes). Ortega coincide con Wittgenstein y con la moderna orientación pragmática en considerar que el significado se especifica según el uso (*Gebrauch*) o el empleo (*Verwendung*), esto es, teniendo en cuenta el ejercicio concreto de comunicación en las situaciones naturales del habla y dentro de los contextos socio-lingüísticos apropiados<sup>37</sup>. El significado se encuentra siempre en dependencia de la funcionalidad del juego lingüístico en cada caso requerido. Una palabra significa en la medida en que su uso es el apropiado o correcto, es decir, si encaja dentro de la economía del juego lingüístico del caso, y en consecuencia, en el contexto de la conducta pertinente a la situación y a las intenciones de los hablantes<sup>38</sup>. En la filosofía del lenguaje orteguiana, el uso lingüístico aparece como práctica o hábito social y su relación con el uso de las palabras entendido como empleo o funcionamiento<sup>39</sup>. Ortega elaboró una teo-

---

(35) *La percepción del prójimo*, O.C., VI, 161.

(36) *Problemas culturales*, O.C., I, 547.

(37) Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 388.

(38) Véase Alston, W. P.: *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, pp. 56 y ss.

(39) Véase Hierro S. Pescador, J.: *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Madrid, Alianza, 1986, p. 305.

ría acerca significado ocasional y circunstancial de las palabras, y por tanto apunta a un tema central en ciertas corrientes de la filosofía anglosajona del siglo XX, aunque no las nombre; corrientes que han dado pie a la filosofía del lenguaje común o cotidiano como método de análisis de ciertos problemas filosóficos. Si hacemos un poco de memoria, el segundo Wittgenstein –en las *Philosophische Untersuchungen*– abandona el análisis lógico y vuelve al análisis del lenguaje ordinario, donde desarrolla la relación que los signos lingüísticos tienen con el hablante que los usa. El lenguaje cotidiano o usual no solamente se dedica a reflejar o describir el mundo, sino que también sirve para nuestros fines de comunicación humana, si bien sus proposiciones son vagas e imprecisas. Los *Cuadernos azul y marrón* (de 1933 a 1935) suponen una revisión sistemática de las teorías del lenguaje científicas recogidas en el *Tractatus*. Se trata de unos apuntes de transición entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, en los que Wittgenstein recoge la *Teoría de los juegos* del lenguaje. El segundo Wittgenstein compara el lenguaje con los juegos y adopta una posición pluralista, esto es, que para él el lenguaje es, desde el punto de vista de su función, un conjunto de actividades o usos que forman una familia, tal y como ocurre con los juegos. Por ello Wittgenstein sustituye la pregunta ¿Qué es el significado? por esta otra ¿Cómo se explica el significado? La respuesta es: enseñando a usar las expresiones. Por ello, la pregunta por el significado (*Bedeutung*) queda sustituida por la pregunta por el uso (*Gebrauch*) o formas de utilizar el lenguaje. La conclusión es la siguiente: “El significado de una palabra es el uso que de la misma se hace en el lenguaje”<sup>40</sup>. El contexto o el juego lingüístico es lo que da sentido a las palabras. Toda palabra tiene sentido si es empleada en su contexto. Ahora lo que Wittgenstein va buscando es el significado de una expresión en el uso (de las instituciones y de las formas de vida) que emplean los que hablan el lenguaje, en sus diversos contextos socio-lingüísticos o situaciones reales de habla, esto es, de los modelos simplificados en los que se describe una situación comunicativa donde uno o más sujetos están llevando a cabo ciertas actividades a través del uso de las expresiones. Antes que observadores de nuestro propio lenguaje somos los que utilizamos el lenguaje; antes que el análisis revelen el significado de cada una de las palabras, somos nosotros los que sabemos lo que hemos querido decir con ellas. De este modo, el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, no su verdad o falsedad lógica, es decir, que el significado de las palabras hay que buscarlo, no en la verificabilidad de lo que se dice, sino en el “uso” que se hace de ellas en una determinada situación vital de habla. El lenguaje ordinario o común prevalece ahora sobre el lenguaje lógico; la fórmula de los filósofos analíticos es: “no preguntes por el significado, pre-

---

(40) Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Grijalbo, 1988, párrafo 43.

gunta por el uso”. El lenguaje no tiene una única función: representar científicamente el mundo usando palabras adecuadas, sino que el lenguaje tiene múltiples usos y puede entenderse como juegos del lenguaje. Las *Investigaciones Filosóficas* es la obra en la que Wittgenstein hace el desarrollo más amplio de su nueva teoría sobre el lenguaje. El dominio y el conocimiento del lenguaje consisten en el uso que se hace de las palabras, lo que ocurre dentro de un contexto o situación determinada, y esto supone un juego del lenguaje determinado. Los juegos lingüísticos o juegos del lenguaje son maneras particulares reales o imaginarias de usar el lenguaje, que tienden a mostrar cuáles son las reglas de un uso lingüístico. Se trata de modelos simplificados de aspectos concretos del lenguaje. Wittgenstein llama juego lingüístico (*Sprachspiel*) al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que se halla entretelado. Y en el *Cuaderno azul* dice Wittgenstein de los juegos lingüísticos lo siguiente: “Son maneras de usar los signos, más simples que como las usamos en nuestro lenguaje cotidiano tan complicado. Los juegos lingüísticos son formas del lenguaje con las que el niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos lingüísticos es el estudio de las formas primitivas del lenguaje o lenguajes primitivos”<sup>41</sup>. Los juegos lingüísticos son verdaderos lenguajes totales que sirven para arrojar luz sobre el funcionamiento del lenguaje cotidiano. Se componen de las palabras o expresiones lingüísticas, el todo formado por éstas y las acciones con las que se hallan entreteladas, es decir, los juegos lingüísticos son lenguajes completos en sí mismos que se componen de expresiones y acciones. El concepto de juego lingüístico usado por él sistemáticamente es el de modelo simplificado de un uso lingüístico. La idea básica es que el lenguaje es un instrumento, o mejor, un conjunto de instrumentos o “caja de herramientas”: las palabras, los conceptos, son instrumentos para jugar a una inmensa variedad de juegos lingüísticos<sup>42</sup>. Lo que cuenta es el uso que hacemos de esos instrumentos, y para esto hay que fijarse tanto en el instrumento como en las acciones que acompañan a la pronunciación de las palabras, ya que hablar de un lenguaje es parte de una actividad o forma de vida. Del mismo modo que en una caja de herramientas hay diversos tipos y con funciones específicas, en el lenguaje hay palabras cada una de ellas con su propia función y el hombre hace uso de ellas según la situación a la que tenga que responder, esto es, que dependiendo de lo que se quiera decir se utiliza una palabra o proposición, del mismo modo que utilizamos una herramienta y no otra dependiendo de lo que queramos realizar. Uso no es una regla en el lenguaje sino la costumbre. Por su parte, el uso de las palabras en el lenguaje, en los juegos lingüísticos, está sometido a reglas, las cuales nos permiten hablar de la corrección o incorrección en el uso del lenguaje,

(41) Wittgenstein, L.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, tecnos, 1968, p. 44.

(42) *Ibid.*, pp. 101 y ss.

al mismo y tiempo que nos permiten prever el comportamiento lingüístico de los demás<sup>43</sup>. El lenguaje es como un juego que siempre funciona con unas reglas; la práctica del lenguaje, como la del juego, supone la observación de unas reglas más o menos convencionales que la hacen posible. Estas reglas no son fijas, sino que dependen del lenguaje, del juego que haya de practicarse. Aprender el lenguaje es aprender las reglas del uso de las palabras. El lenguaje correcto es aquel que observa el recto uso de las reglas. El sentido lo dan las reglas del uso. En Ortega ejercitar un uso lingüístico también supone atenerse a las reglas que lo rigen. Una vez introducida la idea de uso como criterio del significado, queda la posibilidad de admitir la pluralidad de usos lingüísticos, ya que el uso de una expresión no es otra cosa que el juego lingüístico en que se inserta y funciona. Esta nueva teoría lingüística supone la negación total de la teoría pictórica, según la cual la esencia del lenguaje reside en su función descriptiva. El lenguaje se usa también para otras muchas actividades, como ordenar, describir, narrar, informar, contar chistes, etc. La unidad de análisis lingüístico no es ahora la proposición sino el uso lingüístico, y éste queda reflejado en el modelo que es el juego del lenguaje. Lo que ahora interesa a Wittgenstein no es cuántos tipos de proposiciones hay, sino cuántas variedades de usos del lenguaje existen; y la respuesta es que éstas son innumerables y están siempre en proceso de cambio. La pregunta es cuántas maneras distintas tenemos de usar las proposiciones, sean cuales fueren los tipos de éstas. Se trata de comparar la multiplicidad de las herramientas del lenguaje y los modos de usarlas, la multiplicidad de los tipos de palabras y los modos de usarlas. No interesan los tipos de proposiciones sino las clases de sus usos, es decir, los usos que hacemos en el lenguaje y, por consiguiente, los propósitos de los hablantes, así como todas las circunstancias que rodean al comportamiento lingüístico, o dicho en palabras de Wittgenstein, lo que importa es atender a la forma de vida en la que se hace uso de las palabras. En fin, lo que importa no es una teoría de las proposiciones sino una descripción de los usos lingüísticos<sup>44</sup>. Con su teoría del significado como uso Wittgenstein ataca de raíz la concepción referencialista del significado que dice que las palabras tienen significado porque se refieren a algo de la realidad. El significado de las palabras es ese referente y en caso de que carezcan de referente carecerán de significado<sup>45</sup>. Muy al contrario, las palabras poseen significado aunque carezcan de referente, ya

(43) Véase Hierro Pescador, J.: *op.cit.*, pp. 276 y ss.

(44) *Ibid.*, pp. 284 y ss.

(45) Ciertamente, existe un texto donde Ortega dice que “el nombre es solo referencia a la cosa. Está por ella, en lugar de ella. La lengua es, por eso, símbolo. Una cosa es símbolo cuando se nos presenta como representante de otra cosa que no es presente, que no tenemos delante. *Aliquid stat pro aliquo* –es la relación simbólica. La palabra es, pues, presencia de lo ausente. Esta es su gracia –permitir a una realidad seguir estando, de algún modo, en aquel sitio de donde se ha ido o donde nunca estuvo” (*Origen y epílogo de la filosofía*, O.C., IX, 382).

que el significado aparece bajo la forma de uso. Ortega se encuentra en esta línea de pensamiento, pues podemos decir que el filósofo madrileño se opone a un empirismo semántico de base referencialista. La pragmática orteguiana de la razón vital supone una recusación tanto de la concepción referencialista del significado como de la teoría ideacional del mismo, una constante en su pensamiento. El tema del significado de las palabras ha sido uno de los principales centros de atención de Ortega a la hora de teorizar y reflexionar acerca del lenguaje. El significado y el sentido de las palabras, a juicio de Ortega, no vienen del lenguaje, sino de fuera de él, de los seres humanos que emplean esas palabras o las nombran en una determinada situación, y, de esta forma, otorgan un significado vital y circunstancial u ocasional a las mismas. Como muy acertadamente comenta Tomás Miranda Alonso, profesor de filosofía del lenguaje de la Universidad de Castilla-La Mancha, “no se puede mantener una filosofía del lenguaje que considere los significados como entidades objetivas que se refieren directamente a un mundo independiente del sujeto que habla”<sup>46</sup>. Las palabras, tal y como aparecen en el diccionario, no dicen nada, son posibles significaciones, en la medida en que el autor de cualesquiera diccionario cuando escribe las palabras no las dice a nadie en particular. Dice Ortega en un texto donde resume magistralmente su idea del lenguaje: “el lenguaje, es decir, el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del lenguaje y que las palabras no son palabras, sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad *palabra* es inseparable de quién la dice, de a quién va dicha y de la situación en que esto acontece. Todo lo que no sea tomar así la palabra es convertirla en una abstracción, es desvirtuarla, amputarla y quedarse sólo con un fragmento exánime de ella”<sup>47</sup>. En este texto aparece su reflexión general sobre el lenguaje, donde Ortega relaciona palabra y acción, esto es, palabra y circunstancia humana o vital, de ahí su afinidad con las tesis del segundo Wittgenstein.

#### IV. ORTEGA Y GRICE ANTE LAS IMPLICATURAS LINGÜÍSTICO-CONVERSACIONALES

La nueva lingüística que Ortega postula encuentra su fundamento en la *Teoría de decir*, donde el hombre aparece como el *Dicente*, esto es,

(46) Miranda Alonso, T.: “El cuerpo, fuente de significado”, en Blanco, C., Miñambres, A., y Miranda, T. (Coordinadores): *Pensando el cuerpo, pensando desde un cuerpo*, Albacete, Popular Libros, 2002, p. 75.

(47) *El hombre y la gente*, O.C, VII, 242.

el que tiene cosas que decir, que comunicar, que transmitir. El acto creador responde a una inminente y apremiante necesidad de decir<sup>48</sup>. El hombre tiene cosas que decir porque descubre esa necesidad que tiene por naturaleza de comunicarse con los demás o consigo mismo: “Es evidente que en el hombre tuvo que existir, desde que se inició su *humanidad*, una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales, y esa necesidad (...) sólo podía originarse en que ese animal que es el hombre tenía mucho (...) que decir. Había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un *mundo interior* rebosante que reclamaba ser manifestado, dicho”<sup>49</sup>. El hombre inventó las lenguas para transmitir o comunicar aquello que su interior le pide manifestar, es decir, que las lenguas se inventaron para hacer patente a los demás lo que en el propio interior de cada individuo hervía oculto, a saber: el íntimo mundo fantástico y vivencial. Si bien, una parte de lo queremos comunicar y manifestar queda sin expresar en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima quedaría todo lo inefable. Por debajo, todo lo que por sabido se calla. El hombre es el *dicente*, el que *dice*, si bien es cierto que dice unas cosas y calla otras muchas, por lo que habría que determinar cuáles son las direcciones primarias de su decir, o lo que es lo mismo, que cosas son las que le mueven a decir y cuáles las que le dejan silencioso, esto es, que calla. El lenguaje, nos viene a decir Ortega, está limitado por lo *inefado* y por lo *inefable*. Lo inefable tiene dos dimensiones: primera, toda lengua opera una selección original, centro de la infinitud de lo que podría o querría decir. Para comunicar algo es imprescindible callar todo lo demás, dejarlo fuera del idioma. Cada lengua permite comunicar algunas cosas porque calla otras<sup>50</sup>: “No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje, sino se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas, sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una manifestación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible”<sup>51</sup>. El principio de lo inefado es lo que en cada lengua, “por sabido se calla”, si bien esto difiere de un idioma a otro: “Lo inefado es todo aquello que el lenguaje podría decir pero que cada lengua silencia por esperar que el oyente deba por sí suponerlo y añadirlo. Este silencio es de distinto nivel que el primero –no es absoluto, es relativo– no procede de la inefabilidad fatal, sino de una consciente economía”<sup>52</sup>. Y en otro texto nos dice Ortega que “el hombre, cuando se pone a hablar, lo hace porque cree que va a poder decir

(48) Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 399.

(49) *El hombre y la gente*, O.C., VII, 252.

(50) Véase Araya, G.: *op.cit.*, p. 130.

(51) *Miseria y esplendor de la traducción*, O.C., V, 444.

(52) *Comentario al “Banquete” de Platón*, O.C., IX, 756.

lo que piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto (...). Nuestro pensamiento está en gran medida adscrito a la lengua (...), resulta que pensar es hablar consigo mismo y, consecuentemente, malentenderse a sí mismo y correr riesgo de hacerse un puro lío<sup>53</sup>. El hombre es incapaz de decir todo lo que desea decir, en la medida en que el habla se compone sobre todo de silencios. El hombre calla unas cosas para poder decir otras muchas, selecciona lo más relevante y descarta lo que para él es secundario: “*Todo decir es deficiente* –esto es, nunca decimos plenamente lo que nos proponemos decir. La otra ley, de aspecto inverso declara: *Todo decir es exuberante* –esto es, que nuestro decir manifiesta siempre muchas más cosas de las que nos proponemos e incluso no pocas que queremos silenciar<sup>54</sup>. Cuando Ortega comenta que todo decir es deficiente alude a la inevitable restricción que impone el sistema lingüístico a la voluntad de decir, esto es, que hay cosas que desearíamos decir o enunciar pero no encontramos recursos lingüísticos para transmitirlos. La lengua aparece como condición de posibilidad del discurso y del habla, y también como dique de contención de la necesidad expresiva del sujeto. No todo se puede decir, sino tan sólo aquello que se deje decir o quepa decir, según la íntima capacidad del sistema / instrumento de la lengua. Ésta presenta un carácter convencional, pues no es sino una invención o construcción socio-cultural, y por ello es incompatible con la necesidad natural del decir. La exigencia expresiva de la vida es más rica que las posibilidades de expresión que ofrece el sistema simbólico-lingüístico<sup>55</sup>.

La frase de Ortega de que todo decir es exuberante, esto es, que manifestamos más cosas de las que nos proponemos en un principio, se puede poner en directa relación con las tesis del filósofo del lenguaje Grice acerca de las implicaturas conversacionales o semánticas y convencionales<sup>56</sup>. Las implicaturas conversacionales, según Grice, están esencialmente conectadas con ciertos rasgos generales del discurso que derivan de que la comunicación lingüística es una forma de conducta cooperativa, que sirve a un propósito común a los hablantes. Esto es lo que recoge el principio de cooperación, tal y como lo denomina Grice, y que éste formula así: haz que tu contribución a la conversación sea la requerida, en el momento en que tiene lugar, por el propósito o dirección aceptados del intercambio lingüístico en el que tomas parte. Este principio

(53) *El hombre y la gente*, O.C, VII, 249 y ss.

(54) *Meditación del pueblo joven*, O.C, VIII, 439.

(55) Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, pp. 402 y ss.

(56) Como muy acertadamente apunta Pedro Cerezo Galán, “la categoría de lo subdicho en Ortega, en su doble nivel, de sobre-entendido e in-entendido, que aquí se ha desarrollado, se recubre parcialmente con la distinción de Grice, y viene a ser una prueba de la anticipación orteguiana a muchos temas que más tarde ha hecho suyos la Pragmática” (Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 406, nota).

se particulariza en cuatro tipos de máximas, que son las siguientes: la de cantidad, calidad, relación y comunicación<sup>57</sup>. Lo que se da a entender no es lo dicho sino lo implicado con lo dicho, esto es, lo *subdicho o sobreentendido* que se da por supuesto y que aparece bajo la forma de implicaturas conversacionales o inherentes a todo proceso de comunicación. Se trata de lo inexpresso en el decir, pero, no obstante, manifiesto y patente con lo dicho. Un discurso íntegramente explícito, sin implicaciones ni latencias, sería un discurso cosificado, muerto<sup>58</sup>. Por su parte Ortega nos dice que “el lenguaje es por naturaleza equívoco. No hay ningún decir que diga, sin más, lo que quiere decir. Dice sólo una pequeña fracción de lo que intenta. El resto meramente lo subdice o *da por sabido*. Esta diferencia es congénita al lenguaje. Si al hablar hubiese que decir efectivamente todo lo que se pretende decir de modo que el equívoco quedase eliminado, el lenguaje sería imposible. Lo que de hecho manifestamos se apoya en innumerables cosas que silenciamos. El lenguaje existe gracias a la posibilidad de la reticencia y lo que, en efecto, enunciamos vive de lo que por sabido se calla. Cada lengua dice algunas cosas pero calla otras. De otro modo serían inexplicables las dificultades de la traducción. Cada idioma es el producto de preferencias y elecciones radicales que han ido realizando a través de los siglos los distintos pueblos<sup>59</sup>. Todo decir expreso subdice o da por dichas muchas cosas que en el pensamiento actúan, que forman parte de un pensamiento, pero que por sabidas se callan o él mismo, de puro serle evidentes, no ha reparado en ellas. No hace falta renunciar a decir muchas cosas, sino que lo importante es decir lo máximo posible empleando el mínimo de palabras, “cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para decir otras. Porque todo sería indecible. La teoría del decir, de los decires, tendría que ser también una teoría de los silencios particulares que practican los distintos pueblos”<sup>60</sup>. La lengua actúa como límite interno de la necesidad del decir y, a la vez, como condición de posibilidad del mismo decir. No podemos decir todo aquello que nos gustaría decir, el pensamiento avanza más rápido que el lenguaje: “el lenguaje no puede, en cada momento, decir sino algunas cosas, no puede de una vez decirlas todas. El discurso es ir diciendo y no haber acabado nunca de decir”<sup>61</sup>. Surgen continuamente nuevas formas de pensamiento que requieren nuevas formas lingüísticas que posibiliten la expresión de las primeras, esto es, que nece-

(57) Véase Hierro S. Pescador, J.: *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Madrid, Alianza, 1986, p. 354.

(58) Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 406.

(59) Véase Araya, G.: *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971, p. 128.

(60) *El hombre y la gente*, O.C., VII, 250.

(61) *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, O.C., VI, 170.

sitamos nuevos recursos lingüísticos de cara a la expresión de nuevas formas del pensar, por ello el lenguaje es condición de posibilidad y limitación del decir mismo. Se produce, como muy acertadamente dice Pedro Cerezo Galán, un desajuste entre *querer decir* y su *poder efectivo* que nos presenta la inadecuación entre el mundo antepredicativo o prelógico de la experiencia vivida y su categorización lógico-lingüística<sup>62</sup>.

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Para terminar este trabajo, me gustaría comentar, aunque fuera muy brevemente, que Ortega, a través de la aplicación de los principios de su teoría ontológico-raciovitalista al ámbito lingüístico, pretende superar tanto el idealismo como el realismo o empirismo semánticos. Así, y frente a cualquier idealismo semántico, el filósofo español, fiel a su doctrina filosófica de las circunstancias, insiste en el carácter circunstancial y mutable del significado, que enlaza con lo circunstancial de la acción humana del decir. Frente a la pretendida objetividad semántica de la lengua, Ortega reivindica el valor semántico del habla por recurrir a una distinción ya clásica en lingüística (aunque el término orteguiano *decir* tenga connotaciones diferentes del saussuriano *habla*). Y es precisamente el ámbito del habla el que interesa a la investigación orteguiana sobre el lenguaje, pues es en el habla donde el hombre consigue llevar a cabo acciones con palabras. Es en los actos de habla donde se hace vivir esa abstracción que es la lengua, por ser en ellos donde esta última se inserta en la vida<sup>63</sup>: “La idea es, pues, en su realidad auténtica, acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendriemos de ella sólo un perfil vago y abstracto (...). Mas el verdadero y pleno sentido de una frase, la auténtica y completa realidad de una idea aparece sólo cuando está funcionando, cuando ejecuta la acción que ella, en verdad, es, cuando cumple su misión en la existencia de un hombre. Después de todo, con cuanto acabo de exponer no hago más que elevar a su última potencia y conceder el rango de principio en una nueva filología a la receta secundaria e informal que siempre usaron los filólogos y suena así: *Duo si idem dicunt non est idem*, si dos dicen lo mismo ya no es lo mismo”<sup>64</sup>.

---

(62) Véase Cerezo Galán, P.: *op.cit.*, p. 405.

(63) Chamizo Domínguez, P.J.: “Ortega ante el lenguaje”, en *Ortega en la cultura española*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002, pp. 66 y ss.

(64) *Goethe sin Weimar*, O.C., IX, 579.

Ortega arremete contra toda concepción idealista del significado de la palabra<sup>65</sup>. La palabra no posee ningún estatuto ontológico en sí misma, no es ninguna realidad que designe de suyo las cosas, sino que la palabra se constituye en cuanto tal en la medida en que es profugada por alguien y oída por otro. Así es como adquiere realidad, en cuanto es pronunciada por un ser humano que está inserto dentro de las coordenadas de una determinada circunstancia o situación vitales. Ortega otorga primacía a la palabra hablada u oral por encima de la palabra escrita, pues esta última supone la impersonalidad y deshumanización del decir o una forma deficitaria del mismo: “Fue Goethe el primero en decir que la palabra impresa se deja fuera de ella casi todo el hombre que la escribió y la hizo imprimir. Por eso dice mucho menos que la palabra hablada (...). Goethe tenía razón: pero no toda. La palabra hablada es, a su vez, sólo un fragmento del auténtico hablar. No dice todo lo que el hombre quiere decir”<sup>66</sup>. Y en el “Comentario al *Banquete* de Platón” apunta Ortega que “la ausencia del dicente deja ante nosotros la palabra escrita desoyuntada del complejo expresivo que era el cuerpo de aquél. Por muy habituados que estemos a la lectura, cuanto mejor sepamos leer más sentiremos la tristeza espectral de la palabra escrita, sin voz que la llene, sin mímica carne que la incorpore y concrete. Bien decía Goethe que la palabra escrita es un subrogado, un mísero *Ersatz* de la palabra hablada”<sup>67</sup>. La bipolaridad referencial de quien dice la palabra y de quien la oye es la que confiere sentido o realidad a esa palabra. La palabra sólo adquiere su sentido en la tensión dialogal y conversacional entre el hablante y el oyente<sup>68</sup>, y en el contexto circunstancial en que ambos se hallan. El significado de una palabra estará en relación directa con la circunstancialidad de esa palabra<sup>69</sup>. Dice Ortega: “Nadie pretenderá que el Diccionario baste para revelar lo que una palabra significa. Ya es mucho con que logre proporcionar un esquema dentro del cual puedan quedar inscritas las infinitas significaciones efectivas de que una palabra es sus-

---

(65) Según Ortega: “ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado —no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *lógos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, en rigor, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquel a quien se dice” (Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Tecnos, 2002, p. 204).

(66) “Meditación de la ciorilla”, O.C., VIII, 423.

(67) “Comentario al *Banquete* de Platón”, O.C., IX, 764.

(68) Dice Ortega: “Todo decir dice algo (...), pero, además, todo decir dice ese algo a alguien” (Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, edición de Domingo Hernández Sánchez, Madrid, Tecnos, 2002, p. 205). Para Ortega el pensamiento es diálogo. También en el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*, fechado por Ortega en mayo de 1937, insiste éste en el tema del lenguaje como diálogo, utilizando las mismas ideas y textos que en el “Prólogo para alemanes” (Véase Ortega y Gasset, J.: *op.cit.*, p. 205, nota a pie).

(69) Véase Chamizo Domínguez, Pedro J.: “Ortega ante el lenguaje”, en *Ortega y la cultura española*, Madrid, ediciones pedagógicas, 2002, p. 57 y ss.

ceptible. Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y, depende, por tanto, de quién lo dice y a quién se dice, y cuándo y dónde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de las circunstancias (...). El idioma o lengua es, pues, un texto que para ser entendido, necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla; realidad por esencia inestable, fugitiva<sup>70</sup>. En la comunicación lingüística o verbal el idioma o la lengua es sólo uno de los ingredientes que aparece en la escena o contexto vital, que es, a la postre, el elemento verdaderamente determinante en el significado de una palabra. El sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante en que es pronunciada: “¡Tras veinticinco siglos de adiestramos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*!”<sup>71</sup>. Ortega está censurando de forma radical el idealismo semántico con su teoría ideacional del significado. La visión del mundo *sub specie “aeternitatis”* alude al platonismo, con su inevitable hipótesis o sustantivación en un mundo ideal y lógico-perfecto constituido por objetos puros en identidad inalterable. Frente a esta manera de ver las cosas, Ortega erige su teoría ontológico-raciovitalista, donde lo importante no es el mundo de las identidades puras y eternas, sino el mundo temporal de la experiencia vivida. Frente al *logos* como principio aparece la acción vital como principio, esto es, la acción en el instante de su ejecución y en la circunstancia que la ha motivado. Este actualismo no tiene porque arrastrar una fugacidad del significado, pues “cada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación vital típica; por tanto, no anecdótica ni casual, sino constitutiva de nuestro vivir<sup>72</sup>”. Lo que Ortega está defendiendo es la existencia de una enorme diversificación estructural de situaciones vitales, que llevarían parejas formas de respuestas o de acción, o si se prefiere, juegos lingüísticos congruentes<sup>73</sup>. Ortega aplica, como ya anuncié, los principios metafísicos de su raciovitalismo o filosofía de la vida humana al ámbito del lenguaje y de la pragmática, y supera, de esta forma, el idealismo y el realismo semánticos con sus respectivas teorías del significado. La pragmática orteguiana del significado ha superado, como digo, el idealismo semántico<sup>74</sup>, que tiene uno de sus presupuestos en el

(70) *Del imperio romano*, O.C., VI, 55

(71) *Ibid.*, p. 55.

(72) “Anejo: En torno al coloquio de Darmstadt, 1951”, O.C., IX, 637.

(73) Véase Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 390.

(74) Ciertamente, Ortega nos dice que “la frase es la expresión verbal de un sentido —lo que solemos llamar idea o pensamiento. Oímos o leemos una frase, pero lo que entendemos, si lo entendemos, es su sentido. Esto es lo inteligible” (, O.C., VI, 389).

diccionario, donde los términos aparecen con una significación precisa, fija, eterna. El diccionario, como muy bien advierte Ortega, no es sino un cementerio semántico de residuos y despojos. El filósofo español también censura, dentro de su crítica al idealismo, la denominada *univocidad* del significado. La creencia de que el significado unívoco es el verdadero, porque ofrece una identidad constante –el significado como idea–, se remonta hasta Platón, y desde entonces ha impuesto su tiranía en la comprensión de los problemas del significado. Frente a la conciencia trascendental husserliana Ortega ha hecho primar el valor y punto de vista de la vida de cada cual en su íntima y más profunda ejecutividad, es decir, como acto ejecutivo y natural de compromiso con el mundo de las cosas y de los otros hombres. Y esta rectificación ha tenido en el orden del significado una de sus principales manifestaciones. El significado no puede reducirse a una posición objetiva de la conciencia pura, sino que, muy al contrario, hay que buscarlo en la esfera que remite al mundo de la experiencia viviente o vivida en su dimensión pre ló gica y pre-lingüística donde aparece la intencionalidad inmediata y pre reflexiva del vivir mismo o del acto ejecutivo de la vida. El significado originario de una palabra nace o emerge en la esfera pre-lingüística y posteriormente aparece en el lenguaje bajo la forma de significado terminológico, si bien es cierto que casi todas, por no decir todas, las palabras de una lengua soportan varias significaciones (polisemia), aunque entre esas significaciones múltiples los lingüistas suelen distinguir una que denominan la significación o sentido *fuerte* de la palabra. Este sentido *fuerte* es, como dice Ortega, “el más preciso, el más concreto, diríamos el más tangible”<sup>75</sup>. El significado fuerte de una palabra es, a juicio de Ortega, aquel que tuvo cuando nació en una situación vital determinada, que confirió a la palabra buena parte del sentido originario que ha tenido en su origen. Y el buen estilo filosófico, consiste –y con esta amplia pero elocuente cita termino este trabajo–: “en que el pensador, evadiéndose de las terminologías vigentes, se sumerja en la lengua común (...), reformándola desde sus propias raíces lingüísticas, tanto en el vocabulario como (...) en la sintaxis. El caso concreto que nos presenta el estilo de Heidegger (...) puede considerarse como el normal seguido por todos los grandes filósofos con buen estilo. Consiste en lo siguiente: cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más extemo de la palabra y (...) hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan (...). Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace (...) buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo

---

(75) Idea del Teatro, O.C. VII, 451

que es igual, su más antiguo sentido. Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella esa su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de la situación vital que lo engendró. Y al mismo tiempo recibimos la impresión de que en su sentido actual la palabra apenas tiene sentido, significa cosas triviales y está como vacía. Mas en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena (...) de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *etymon de la palabra* (...). El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz<sup>76</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

## LITERATURA SECUNDARIA

- Alston, W.P.: *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1974
- Araya, G.: *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, Madrid, Gredos, 1971.
- Cerezo Galán, P.: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984
- Chamizo Domínguez, P.J.: “Ortega ante el lenguaje”, en *Ortega en la cultura española*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 2002.
- Hierro S. Pescador, J.: *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Madrid, Alianza, 1986.
- Humboldt, W.: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano. Y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, traducción y prólogo de Ana Agud, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Humboldt, W.: *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona, Península, 1991.
- Marías, J.: *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza, 1984.
- Miranda Alonso, T.: “El cuerpo, fuente de significado”, en Blanco, C., Miñambres, A., y Miranda, T. (Coordinadores): *Pensando el cuerpo, pensando desde un cuerpo*, Albacete, Popular Libros, 2002
- Molinuevo, J. L.: *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 2002
- Morris, Ch.: *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- Muñoz Delgado, V.: “Ortega y Gasset y la lógica de la razón vital”, en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983.
- Rodríguez Huéscar, A.: *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, prólogo de Julián Marías, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.
- Wittgenstein, L.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968.
- Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Grijalbo, 1988.

(76) “Anejo. Entorno al Coloquio de Darmstadt”, O.C., IX, 636 y ss.