

justicia a Marx y a Wittgenstein al presentarlos como los fundadores de la nueva ciencia social.

A pesar de estar radicalmente de acuerdo con el enfoque y los objetivos del autor, no deseo sugerir que todo lo que él afirma es inmune a la duda. Él insiste, por ejemplo, en que para Wittgenstein conciencia y cuerpo están conceptualmente ligados, pero G. E. Moore en sus "Wittgenstein's Lectures 1930-33" nos dice que Wittgenstein mantenía que podemos ver sin ojos ("Respecto a esto, hizo la advertencia: 'No tengan prejuicios por algo que sea un hecho, pero que podría ser diferente'. Y parecía estar determinado sobre un punto que me parece ciertamente verdadero, esto es, que yo podría ver sin ojos físicos, e incluso sin tener un cuerpo en lo absoluto; que la conexión entre ver y ojos físicos es meramente un hecho aprendido por experiencia, una necesidad") (página 306). Asimismo, Rubinstein nos presenta a un Marx que rechaza la formulación de leyes, pero en la introducción a *El Capital*, Marx explícitamente anuncia que desea encontrar y formular la ley que rige el desarrollo de la sociedad capitalista (lo cual bastó a Popper para rechazar al marxismo *in toto* debido a su carácter historicista, en el sentido que él da a la palabra). Claro está que en ninguno de los casos una mera cita puede echar por tierra un trabajo serio de reconstrucción (como lo es el de Rubinstein), pero las citas indican que algo está mal o que algo falta. Lo mismo podría decirse de la polémica en torno a las relaciones internas. Después de años de difíciles controversias, Bertrand Russell convenció al mundo filosófico de que los argumentos a favor del axioma de

las relaciones internas (y de la lógica de sujeto-predicado) son falaces y de que hay poderosos argumentos en su contra. Ahora bien, no es fácil rechazar este resultado sobre la base de que las explicaciones en el ámbito de las ciencias sociales fundadas en dicho axioma nos resultan más atractivas. Si realmente así fuera, entonces debe haber manera de conciliar resultados aparentemente contradictorios. Tampoco queda discutida y aclarada, como sin duda lo merece, la importante relación que existe entre ideas, verdad y realidad social (ver por ejemplo p. 124). No obstante, éstas y similares críticas no podrían restarle mérito al libro de Rubinstein. Encontramos en dicho libro no sólo una exposición detallada, completa y fidedigna del pensamiento de dos genios, una discusión franca e imbuida de espíritu científico, sino también un elemento de originalidad que en parte surge del estudio simultáneo de dos importantes obras de hecho nunca antes puestas en relación.

ALEJANDRO TOMASINI

Victoria Camps, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Prólogo de Javier Muguerza. Ediciones Crítica, Barcelona, 1976; 279 pp.

Confieso que, hasta hace poco tiempo, desconocía la obra de la joven filósofa catalana Victoria Camps. Única excusa; la verdad es que, a pesar de algunos esfuerzos, los que escribimos de filosofía en lengua castellana nos conocemos mal. No acuso

ni excuso; constato, y “explico” el retraso de esta nota.

Victoria Camps es doctora por la Universidad Autónoma de Barcelona, publicó en 1968 un libro narrativo y claro —la claridad es una y no la menor de sus virtudes— titulado *Los teólogos de la muerte de Dios*. Entre sus artículos recientes destaco “Los *a priori* del lenguaje”, publicado en una nueva revista de Barcelona: *Enrahar. Quaderns de Filosofia*, Universitat Autònoma de Barcelona, Nº III, 1982.

Victoria Camps, lo indica Javier Muguerza en el prólogo al libro, no habla acerca de la filosofía analítica; *la hace*.

El propósito del libro queda aclarado desde un principio: “a) poner de manifiesto la inevitabilidad de la pragmática en el estudio del significado lingüístico; b) apuntar y valorar ciertas posibilidades quizá poco aprovechadas, del análisis filosófico del lenguaje” (p. 23). Entre los filósofos que más repetidamente acepta o contradice la autora: Wittgenstein y Austin; entre los filólogos y lingüistas que conoce a fondo: Chomsky.

Si la pragmática sigue siendo aquella parte de la semiótica que analiza las relaciones entre el signo y quienes lo emiten, es decir, si la pragmática —uso del signo— es la significación, éste es un libro de pragmática, aunque no en el sentido puramente conductista que Charles Morris daba a esta disciplina. En el caso de Victoria Camps el intento, original y, en su conjunto, lleno de virtudes, se aproxima a la pragmática a partir de la filosofía lingüística. Pragmática: nada menos que “el hombre que habla” (p. 24). Por otra parte, y frente a Chomsky, Victoria Camps quiere ver

el lenguaje como forma de la comunicación. ¿Contra Chomsky? Ciertamente éste se ocupa más de la estructura lingüística y de las estructuras innatas —tema al cual no quiero ahora referirme, puesto que lo he analizado en mi libro *Ideas y no ideas*— pero también es cierto que el problema de la significación ha ocupado a Chomsky, sobre todo en sus escritos sociales que el lingüista no considera separables de su doctrina más abstracta, puesto que tanto estos escritos como esta teoría constituyen fundamentos para que existan la libertad y la creación. Creación, libertad, ¿no son éstas también garantías de la comunicación? Muy cercana a Searle, Victoria Camps sostiene que los elementos pragmáticos del acto lingüístico (*speech act*) deben tener una intención que exprese nuestros pensamientos con claridad. Citando a Searle, Victoria Camps escribe: “whatever can be meant can be said”. Además, el acto lingüístico debe remitir a la “convención”. Ésta está ligada a tres formas de actos que Austin distinguía en el libro *How to Do Things with Words*: actos locucionarios —pronunciar frases correctas y con sentido—, actos ilocucionarios —determinación del modo en que se usa una frase y prácticamente inseparable de las locuciones—, actos perlocucionarios —consecuencias del acto de decir— no necesariamente producidos por las “locuciones”, a menos que el hablante se proponga que estas consecuencias se realicen. Por muy discutible que sea, la clasificación de Austin es útil para mostrar que los actos lingüísticos son convencionales —conclusión a la que llegaban también los lingüistas de la Escuela de Praga, como Jakobson, que Victoria Camps

conoce muy bien. “Expresas o táticas —táticas las veía Wittgenstein— siempre hay unas convenciones que regulan el uso del lenguaje” (p. 97).

Tiene razón Victoria Camps: “... es imposible —y también inútil— tratar de formular unas reglas que expliquen el comportamiento lingüístico en general, pues una teoría de los actos lingüísticos debería incluir, además de una descripción formal de las reglas, una *interpretación* de las mismas, una teoría del *saber cómo* usarlas; pero *saber cómo* y teoría se contradicen: el *saber cómo* es una *praxis*” (p. 109) Y, con Strawson: “...si queremos hablar de reglas, debemos concebirlas como reglas que cualquiera puede violar si le sirve para algo hacerlo” (cit. pp. 113-114). Existe un número indefinido de juegos lingüísticos; lo importante es saber que el juego válido es el juego que estamos jugando. ¿Cuál es el juego que adopta Victoria Camps? El siguiente: “Frente a una verdad objetiva, que no merece tal nombre, la verdad subjetiva, la sinceridad se constituye en una norma lingüística, en un presupuesto de la comunicación, irrenunciable. Es una ‘forma de vida’ impuesta por el uso del lenguaje” (p. 141). Hasta aquí, Victoria Camps ha discutido, con mucho detalle, el sentido de la pragmática, la pragmática del significado, la pragmática de la verdad. Me importaba llegar a este punto porque, por lo que toca a la “sinceridad” como “criterio” —no ignoro que no se trata aquí de un criterio preciso, exacto, formal—, tengo ciertas dudas. Por una parte, la sinceridad puede encontrarse en Francisco de Asís; también en Nerón, quien probablemente era sincero. Por otra parte —véase el *Diccionario de*

*Autoridades*—, “sinceridad” entraña “pureza o integridad”, ambas difícilmente atribuibles a Nerón. En este sentido de la palabra, hay que decir que “sinceridad” tiene sentido. No hay porque definir la “integridad”. Todos tenemos alguna intuición o alguna noción acerca de lo que quiere decir eso de ser “íntegro”. Y, en efecto, en el capítulo III del libro, relacionado con la moral, Victoria Camps analiza la sinceridad en ésta su expresión “positiva”. Otro problema: el de la “subjetividad”. Creo que existe la verdad subjetiva, y sobre ello he escrito. Creo que esta verdad es la que entrañan nuestras relaciones lingüísticas y vitales con los demás: la simpatía, el afecto, el amor. En efecto, nos comprendemos mucho más por aquello que matizadamente nos distingue que por abstractas objetividades que nunca *somos*. No estoy seguro de que así entienda Victoria Camps las palabras “verdad subjetiva”. No veo, por otra parte, que sean incompatibles con su pensamiento.

Acaso el capítulo más apasionante de *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, sea el que dedica a los lenguajes “anormales” (el religioso y el filosófico). Me remito únicamente al primero porque está más cerca de mis intereses —lo estaría también el lenguaje “anormal” de la poesía, que la autora decide no abordar—, sospecho que también de los intereses de Victoria Camps.

¿En qué sentido es “anormal” el lenguaje de la religión —siempre que entendamos aquí por religión experiencia y expresión religiosa más que teología (también brevemente analizada por Victoria Campos)? Vayamos por puntos.

a. El lenguaje religioso emplea términos que le son exclusivos (Dios, Trinidad...).

b. Ciertos términos “normales” —“Dios habla”, “los justos se van al cielo”— dejan de ser normales cuando percibimos que Dios no habla en el sentido en que los hombres hablan y que el cielo de los justos no es este cielo luminoso o borrascoso que percibimos cotidianamente.

c. El lenguaje religioso “tiene unos presupuestos propios, un sistema de creencias distinto del que subyace al lenguaje común” (p. 189).

d. La creencia, en materia religiosa, no es una creencia cualquiera; es una fe.

e. El lenguaje religioso se aprende, pero el niño que lo aprende puede entrar en dudas y el lenguaje religioso necesita, al ser una forma de vida, un especial cultivo. (En este sentido, el lenguaje religioso se asemeja al de la poesía aun cuando el “hablante” poeta suela tener menos dudas que el “hablante” creyente).

Pero adentrémonos un poco en el lenguaje de la fe. No es frecuente que en el lenguaje cotidiano abordemos a algún amigo rezándole —hacerlo sería una forma de la insanidad. El lenguaje, la fe, en cambio, es esencialmente la oración; el creyente cree y al creer reza. Piensa Victoria Camps que mucho de lo que Austin llamaba *behavitives* son consecuencias empobrecidas de un lenguaje originariamente religioso; estos actos lingüísticos (“perdón”, “te ruego que” etc.) pueden ser *behavitives* porque, primordialmente, el lenguaje es religioso: “. . . en el lenguaje religioso los términos recobran su significado auténtico: amar, pedir, dar, prometer a Dios, es hacerlo verdade-

ra y absolutamente”. Es posible que algunos lectores de esta reseña y del libro de Victoria Camps —lectores “cientistas o positivistas” como tantos hay— no acepten este punto de vista. Les recomiendo, si no lo aceptan, que lean los rituales primitivos de los pueblos, por ejemplo en la antología de Mircea Eliade *From Primitives to Zen*; que lean también a Bachoffen, a Lévi-Strauss, al mismo Eliade, a C. G. Jung, quienes estarían de acuerdo con la afirmación de nuestra filósofa.

El presupuesto del lenguaje religioso es la fe; esto no excluye que tal lenguaje no sea una forma del conocimiento —como lo son, en otras esferas, arte y poesía. La fe —resumo aquí mucho— no implicaría siempre “creer que” sino “creer en”. Aquí, la distinción trazada por Victoria Camps es muy tajante. En esencia es cierto que creemos *en* Dios, lo cual no implica que no creamos *que* Dios, por ejemplo, haya creado el mundo. Ahora bien, la fe no es básicamente sentimental, aunque haya en ella elementos afectivos; esto significa que la fe, no siempre del todo separable de la razón —recuérdese el “*Crede ut intelligas, intellige ut credas*” de San Agustín—, es una forma de vida que se expresa en modalidades lingüísticas que, si no damos a la palabra conocimiento un sentido demasiado estrecho, son conocimiento. Este conocimiento se manifiesta bajo la forma del *Credo*. Pero, en este caso, ¿cuál es el contenido “gnoseológico” de la fe? Por una parte, el hecho de que tales o cuales personas no crean no es una objeción a la posibilidad real de la creencia. También podemos descreer —y de hecho lo hacemos— en el lenguaje cotidia-

no "normal". Además, la fe nos conduce a creer en hechos concretos. Entre ellos los que ponen de manifiesto el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*.

Por lo que toca a la pragmática de la religión, hay que decir que el lenguaje que la religión utiliza no puede ser ni es un "lenguaje privado" —de hecho ningún lenguaje lo es y menos lo es un lenguaje necesariamente privado. Pero en la religión el lenguaje público es esencial puesto que religión quiere decir "religatio", es decir, religación y, en este sentido, conocimiento intersubjetivo como indiqué más arriba. En otras palabras, existe un conocimiento religioso de la realidad —datos y hechos distintos a los de la ciencia— y existe un conocimiento religioso de los demás— del prójimo y de Dios. Escribe Victoria Camps: "Sin caer en la absorción de la religión por la moral, sin llegar a afirmar —como hace Braithwaite— que el *único* significado de 'creo en Dios' es 'la resolución

de vivir una vida agapeística', sí hay que decir que este significado viene dado por la fuerza perlocucionaria del acto de fe, y que su puesta en práctica es el mejor modo de demostrar que el lenguaje que usa el creyente es capaz de transmitir un mensaje universalmente significativo."

No se trataba en esta nota, relativamente extensa pero de extensión insuficiente para recordar todo lo que Victoria Camps nos dice, de seguir todos sus pasos, discusiones, matizaciones. Por otra parte, no he intentado asumir todo el libro, sino aquellas partes que me parecen más originales y que, además, están más cerca de mis preocupaciones y ocupaciones. Quiero decir, para terminar, que —insisto— el libro es lúcido y claro y que mucho se enriquecerá quien leyéndolo, esté de acuerdo o no en tal o cual punto, participe de los pensamientos de esta "hablante" de Barcelona.

RAMÓN XIRAU