

Lenguaje y realidad

Luis Andrés Bredlow

Universidad de Barcelona

Conferencia pronunciada ante la Societas Philosophorum Viventium, el 5 de mayo de 2006, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

Voy a hablar de una de las perplejidades más antiguas de la filosofía, que es también una de las más actuales: la cuestión de las relaciones entre lenguaje y realidad. Os advierto ya de entrada que muchos de los problemas que esa cuestión suscita se deben simplemente a que esa manera habitual de formular la cuestión es bastante tramposa: pues hablamos de ‘lenguaje’ y ‘realidad’ como dando por supuesto que se trata de dos cosas, dos realidades, que nos están dadas cada una, y entre las que tenemos que descubrir alguna relación. Pero lo que pasa con eso es que, de hecho, ya hemos metido uno de los términos dentro del otro: estamos hablando del lenguaje como de una cosa real, como una cosa más de las que están dentro de la realidad. Ésta es, evidentemente, la única manera de que una ciencia —una lingüística, o cualquier otra— pueda hablar del lenguaje: como un caso de ‘realidad’; pues ¿de qué iba a ocuparse una ciencia si no de realidades, de cosas o de hechos reales? De manera que el lenguaje viene a estar dentro de la realidad, al menos para la visión científica, junto a —y en el mismo plano que— todas las otras cosas que no son lenguaje: los átomos, las galaxias, los protozoarios, etc.

Claro está que, si el lenguaje está dentro de la realidad, podemos decir también al revés que, en cierto sentido, la realidad está dentro del lenguaje, por lo menos en tanto que las cosas reales son también cosas de las que se habla, junto a otras que supuestamente no son reales; lo que es decir que es en el lenguaje mismo donde se establece esa oposición entre lo real y lo otro.

Así ya en la expresión latina que probablemente está en el origen de nuestro vocablo ‘realidad’, la locución *re* o *re uera*, ‘de hecho’, ‘realmente’, que corresponde a la expresión griega *érgo*, ‘de hecho’, por oposición a *lógo*, ‘(sólo) de palabra’: así se distingue, al decir, lo que es sólo de palabra, *lógo*, lo que sólo se dice, frente a lo que es realmente o de hecho; pero eso de decir

que algo es así no sólo de palabra, sino realmente o de hecho, no por eso deja de ser también algo que se dice; y lo que es más, que sólo se puede decir acerca de algo que ya está dicho previamente: algo que tiene que estar ya formulado en el lenguaje, para que pueda recaer sobre ello ese veredicto de que corresponde a los hechos o no.

Podemos recordar, a este propósito, la célebre definición de verdad de Tarski, que es irrefutable por tautológica: “El enunciado ‘La nieve es blanca’ es verdadero si y sólo si la nieve es blanca”. Como veis, la noción de ‘verdad de un enunciado’, entendida como su adecuación a los hechos mismos, nos remite nada más ni nada menos que a otro enunciado, a otro hecho de lenguaje, y nunca damos el salto a la nieve misma. Y si lo damos, peor todavía: pues entonces estamos en el problema de cómo se puede comparar la nieve con un enunciado; lo cual parece a todas luces imposible, a menos que supongamos que la nieve misma ya gozaba de alguna manera de organización lingüística o facultad de hablar, por lo menos para decirnos si es blanca o no.

La realidad está dentro del lenguaje y, por el otro lado, el lenguaje está dentro de la realidad: supongo que esa doble anulación de la antítesis basta, de momento, por lo menos para haceros dudar del esquema habitual que opone realidad y lenguaje como dos objetos situados en un mismo plano; y quizá también para empezar a ver que ni la visión científica, que trata el lenguaje sin más como un hecho más de la realidad, ni la otra, la visión, digamos, lingüística o semiótica, que sitúa la realidad dentro del lenguaje, son suficientes cada una por sí sola para entender eso de que estamos hablando.

Pero veamos primero cómo suele presentarse de ordinario esa cuestión del lenguaje y la realidad: a saber, como una relación entre las palabras y las cosas. ¿En qué consiste esa relación entre la cosa y la palabra que la nombra, por ejemplo, entre esta pizarra y la palabra ‘pizarra’? Parecería que es algo que todos sabemos, ya que todos lo hacemos a cada paso; usamos ese artilugio del lenguaje con sus significaciones; pero apenas nos pongamos a pensar cómo lo hacemos, nos tropezamos con un sinfín de dificultades.

Encontramos una formulación bastante clara y razonablemente ingenua del problema en uno de los textos más antiguos que lo discuten, que es el tratado del sofista Gorgias de Leontinos *Sobre lo que no es*, tal como nos lo trasmite el escrito seudo-aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, ya que el texto original de Gorgias se ha perdido. Más o menos hacia el final del libro, dice: “*Y aunque sea posible conocer las cosas, ¿cómo podría uno dárselas a conocer a otro? Pues lo que uno ha visto, ¿cómo podría decirlo mediante un dicho? ¿O cómo podría hacerse eso evidente para el que haya oído, sin haberlo visto? Pues así como la vista no conoce los sonidos, así tampoco el oído oye los colores, sino sonidos. Y dice aquel que dice, pero no*

dice un color ni una cosa. En efecto, lo que uno no percibe, ¿cómo habrá de percibirlo gracias a otro, mediante un dicho o un signo cualquiera distinto de la cosa, como no sea, si es color, viéndolo, y si es ruido, oyendo? Pues nadie dice el color que ha visto, sino un dicho: así que no cabe concebir un color, sino verlo, ni un ruido, sino oírlo” (De Melisso Xenophane Gorgia, 980a19-b8).

Ésta es la perplejidad que le asalta a cualquiera que se acerque sin demasiados prejuicios a los problemas del lenguaje: ¿cómo puede ser que esa clase peculiar de objetos que son las palabras tengan esa capacidad de “dar a entender” los otros objetos, con los que no tienen ningún parecido ni parentesco?

Alguien podría sentirse tentado a decir que, muy sencillamente, la palabra *significa* la cosa. Pero no cuesta mucho trabajo darse cuenta de que eso no puede ser tan sencillo: que eso que la palabra significa no puede ser simplemente la cosa de que hablamos; porque entonces, evidentemente, el que la palabra tenga o no tenga significado dependería de que exista la cosa que designa, lo cual, a todas luces, no es el caso: pues podemos hablar también de dinosaurios o de caballeros andantes, o de ángeles o quimeras o extraterrestres, y suponemos que esas palabras significan algo, ya que entendemos de qué estamos hablando.

Lo cual nos indica que el significado debe ser algo distinto del objeto y que no depende de él: así Frege distinguía entre *Sinn* y *Bedeutung*, ‘sentido’ y ‘denotación’ o ‘referencia’, y John Stuart Mill, de modo más o menos análogo, entre *denotation* y *connotation*. También podemos recordar a Saussure, cuando escribía que “el signo no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica” (*Curso de lingüística general*, I, 1, § 1).

Así pues, el significado es un concepto, una idea; entonces el problema es saber qué es eso: un concepto, una idea. Y es que de ordinario se suele pensar que las ideas o conceptos son algo que está “en la cabeza” o en la mente, o en el alma, como se decía antes. Es un prejuicio muy arraigado; muchos filósofos, y hasta algunos lingüistas, lo han entendido así. Entonces las palabras vendrían a significar no ya las cosas mismas, sino las ideas de cosas que llevamos dentro de nosotros; así el significado de la palabra ‘manzana’ ya no sería la manzana que crece en el árbol, sino las imaginaciones o recuerdos de manzanas que acuden a mi mente cuando oigo la palabra. Así Locke definía las palabras como “signos externos de nuestras ideas, que son internas” (*Essay Concerning Human Understanding*, II, cap. X, 6). Para Aristóteles, las palabras eran símbolos o contraseñas (*sýmbola*) de los estados del alma (*De interpretatione* 1, 16 a3); incluso Saussure habla, en alguna ocasión, del

significado como un “fenómeno psíquico” (*Curso...*, Introducción, cap. III, § 2).

Pero, por más nombres ilustres que respalden esa visión, supongo que no hace falta explicaros mucho que eso tampoco puede ser: pues si el significado es algo así como una imagen que está en las intimidades de mi alma o de mi mente, entonces no hay manera de entender cómo puedo yo jamás saber si la imagen que yo tengo en mi mente es la misma que está en la mente de otro que me escucha. No habrá manera de entender jamás cómo la gente se entiende al hablar; y el problema del significado, en vez de aclararse, se nos habrá hecho más enigmático todavía.

También eso ya lo había visto Gorgias, pues sigue diciendo, después del pasaje que he citado: “*Y aun si es posible, uno conoce y reconoce al decir, pero ¿cómo el que escucha habrá de percibir lo mismo? Pues no hay manera de que lo mismo esté a la vez en varios que están separados, ya que lo uno sería dos; y aunque esté en varios siendo lo mismo, nada impide que deje de parecerles igual a éstos, no siendo del todo iguales ellos ni estando en lo mismo; pues si en lo mismo estuviesen, serían uno y no dos*” (De M. X. G. 980b8-14). En rigor, ni siquiera es necesario que se trate de dos individuos, pues, como bien dice Gorgias, incluso uno mismo percibe las cosas de manera distinta en distintos momentos. Eso es, en lo esencial, lo que dice Wittgenstein en su razonamiento contra los lenguajes privados, de manera mucho más elaborada; pero creo que no hace falta insistir mucho en eso.

El significado, en resumidas cuentas, no puede estar ni en las cosas sin más, en la realidad, ni tampoco en la mente de los hablantes; así que, por lo que parece, sólo queda que esté en el lenguaje mismo, en el lenguaje como uso o como institución social. Está, para decirlo con más exactitud, en lo que Saussure llamaba la *langue*, la lengua, el sistema de la lengua, el sistema de convenciones establecidas que rige en lo que es hablar una lengua, por oposición a la *parole*, el habla, es decir, las producciones lingüísticas efectivas de los hablantes. Los significados están en la lengua, en el sistema, y más exactamente, en esa parte del aparato que es el sistema léxico de una lengua, ese léxico que Saussure comparaba con un diccionario cuyos ejemplares están repartidos entre todos los hablantes.

La cuestión sería, pues, cómo ese sistema se relaciona con las cosas que están ahí, supuestamente fuera del lenguaje. Eso es algo poco menos que milagroso. Recordemos aquella frase preciosa de Gorgias: “*Nadie dice el color que ha visto, sino un dicho*”, un *lógos*. Nadie puede decir un color porque, efectivamente, lo que la palabra dice es siempre el significado, el concepto, o, como decían los escolásticos, el universal: ‘manzana’ o ‘caballo’ o ‘rosa’, en general; pero nunca puedo decir *esto*, esta manzana o esta rosa, con este color peculiar e irrepetible que estoy viendo: pues cuando digo ‘manzana’ o

‘rosa’ o ‘roja’, lo que digo es el universal, el concepto, la idea; ya no es *esto* que estoy viendo y tocando.

Claro que puedo también limitarme a decir ‘esto’, ‘esto que hay aquí’; pero entonces lo que pasa es que no estoy diciendo propiamente nada: no estoy diciendo qué es esa cosa; pues esas palabras como ‘esto’, ‘aquí’, ‘ahora’, o también ‘yo’, no son propiamente palabras con significado, no remiten a las ideas establecidas en el sistema léxico, sino que apuntan directamente a alguna parte de este campo en que se está hablando; a eso que Karl Bühler llamaba el campo mostrativo o deíctico, el campo en que se habla, por oposición al campo semántico, que es el sistema léxico de la lengua.

Ya veis cómo eso concuerda bastante bien con la distinción saussureana, que mencioné antes, entre lengua y habla: el campo semántico, donde están los significados, pertenece a la lengua, al sistema; en cambio, el campo mostrativo, donde está esto y aquello, está determinado por la situación particular en la que se produce el acto de hablar; está determinado por el habla, la *parole*, por el acto de producción lingüística efectiva. De manera que hay, por así decir, dos mundos separados e incompatibles entre sí: por un lado, el mundo de lo que se *concibe*, los significados, los conceptos, los universales: el mundo de las ideas platónicas, si queréis; y por otro lado, este mundo de lo que vemos y tocamos, el mundo que se *percibe*, y al que apuntan los índices mostrativos como ‘esto’, ‘aquí’, ‘yo’. Es el mundo de lo que vemos y tocamos, pero de lo que no sabemos qué es, porque aquí nada está nombrado ni definido todavía.

Ahora el problema es qué relación puede haber entre esos dos mundos, que no están en un mismo plano, ni parece que haya transición posible entre uno y otro. Es el problema platónico de la participación, la *méthexis*: es un término más bien mítico, metafórico, porque lo que intenta decir es algo paradójico, algo que a duras penas se puede concebir; y, sin embargo, es algo que hacemos a cada paso cuando hablamos, cada vez que juntamos un índice mostrativo con una palabra semántica o significativa, diciendo, por ejemplo, ‘esta rosa’ o ‘ese árbol que hay allí’: estamos tratando de juntar en uno esos dos mundos inconciliables, haciendo como si fuesen un mismo mundo.

Pues bien: aquí es justamente donde surge la realidad, en ese intento de reconciliar lo irreconciliable. La realidad es esa fusión imposible entre los dos mundos. Es aquí donde se establece la realidad, al menos si entendemos que, para que algo sea real, una cosa real, no sólo tiene que estar ahí, no sólo tiene que haberlo, sino que además tiene que ser lo que es: un hombre, un árbol, etc.; y eso ya no se concibe sin la colaboración de los nombres o conceptos establecidos en la lengua: pues ¿cómo podría haber rosas si esas rosas no fueran rosas?

Así resulta que el problema de la relación entre las cosas y las palabras o las ideas era irresoluble porque estaba mal planteado desde el principio, como si se tratara de dos clases de cosas que estaban dadas cada una de por sí, y entre las que luego había que establecer alguna relación; cuando lo que pasa es, como vemos, que la cosa misma está constituida por su idea, por la palabra que la nombra, con su significado; pues sin eso, nunca podría ser eso que se supone que es, es decir, lo que la palabra dice.

Y con eso ya podemos entender cómo, en el paso siguiente, las cosas pueden empezar a funcionar como si fuesen signos ellas mismas de su concepto, como si tuviesen esa facultad de hablar que os decía. Eso podéis verlo cada vez que alguien ponga, por ejemplo, en algún sitio, en el balcón de una casa, digamos, un letrero que dice “Se vende”. ¿Cuál es aquí el sujeto de la oración? Es la casa misma, no la palabra, sino la casa misma: no hace falta que se diga en el letrero: “Se vende esta casa”, porque está ahí ella misma para decirlo, funcionando como si fuese un elemento lingüístico, como si estuviera dentro de la oración. Es un ejemplo de cómo la realidad misma está lingüísticamente organizada y estructurada, como si efectivamente estuviera dentro del lenguaje, o si queréis que lo digamos al revés, a lo realista, como si el verdadero lenguaje fuese la realidad misma, y el lenguaje que hablamos nosotros algún dialecto suyo. En cualquiera de esos dos casos, el problema de cómo podemos hablar de las cosas se reduciría simplemente a un problema de traducción de un dialecto a otro.

Vemos, pues, que la realidad misma es, en cierta manera, de naturaleza lingüística e ideal, por lo menos a medias. Pues suponemos que hay también algo que está ahí, antes e independientemente de cualquier lenguaje; pero eso justamente nunca podemos saber qué es, puesto que el saber ya implica el concepto, la palabra, el lenguaje. Podemos quizá sentirlo, tocarlo, pero no definirlo ni saber qué es.

Lo que sabemos es siempre la otra parte de la realidad, la que está hecha de ideas o significados de palabras: ésta es la única realidad que podemos conocer, la que está organizada y estructurada por el vocabulario de la lengua que hablamos. Con eso ya veis que no hay una realidad única y universal, sino que hay tantas realidades distintas como lenguas distintas hay. Cada lengua organiza el mundo de una manera peculiar y distinta; y lo que llamamos realidad, lo que es la realidad para nosotros, es este mundo organizado y estructurado por la lengua que hablamos.

Si pensamos en aquella otra parte de la realidad, la que decíamos que es anterior e independiente de cualquier lenguaje, hemos de suponer que allí no hay delimitaciones, ni identidades ni distinciones entre cosas; lo que establece las delimitaciones, las identidades y, por tanto, las cosas mismas, es el

lenguaje, es decir, el vocabulario semántico de cada lengua, y más abajo, en un nivel más profundo, la gramática de cada lengua particular.

Eso quizá hoy en día sea un poco difícil reconocerlo, porque las lenguas de la cultura dominante, la cultura llamada occidental, pero que de hecho ya domina más o menos el globo entero, las lenguas propias de esta cultura dominante —el inglés, el castellano, el francés y demás— se han desarrollado durante siglos, a partir del latín, sobre todo, como lengua culta compartida por las naciones incipientes de Occidente, en una unión tan íntima unas con otras que no vienen a ser apenas más que diferentes dialectos de una misma lengua común, de manera que la traducción de unas a otras no presenta mayores problemas. Una frase sencilla, como aquella paradigmática de Tarski que os citaba: “La nieve es blanca”, podemos traducirla sin mayor dificultad a cualquiera de esas lenguas: “*Snow is white*”, “*La neige est blanche*”, etcétera; y eso facilita la ilusión de una realidad que está ahí con independencia de cualquier lengua: una cosa, la nieve, y una cualidad, la de ser blanca, y un hecho, que es que esa cualidad pertenece a esa cosa.

Por eso conviene que vayamos a unas lenguas un poco más alejadas de las nuestras. La lengua de los inuit, por ejemplo, los esquimales, que viven en medio de la nieve, no tiene ninguna palabra equivalente a nuestra palabra ‘nieve’; tiene diecisiete o dieciocho palabras que nombran lo que, para nosotros, son distintas formas o manifestaciones o estados de la nieve; y supongo que tampoco tendrán ninguna palabra que sea exactamente equivalente a nuestra palabra ‘blanco’. De manera que aquella frase tan sencilla, “La nieve es blanca”, sería absolutamente imposible traducirla a esa lengua. (No sé si alguien habrá intentado traducir a Tarski al inuit, pero seguramente lo tendría bastante difícil.)

Lo que me importa de ese ejemplo no es que en diferentes lenguas las cosas se digan de diferentes maneras (lo cual es bastante trivial), ni siquiera si los esquimales perciben la nieve de manera diferente que nosotros (lo que me parece bastante probable): lo que me importa es que no hay ni siquiera un mismo *hecho* al que podamos referirnos los esquimales y nosotros, tal como podemos decir que las frases “La nieve es blanca” y “*Snow is white*” se refieren a un mismo hecho, a una misma realidad. Recordemos que, en el ejemplo de Tarski, esa frase se comparaba con algo que supuestamente estaba fuera del lenguaje, en la realidad misma: el hecho de que la nieve es blanca; y ahora vemos que en la realidad esquimal ese hecho no existe, no está ahí como tal hecho; ni tampoco hay una cosa que nosotros llamamos ‘nieve’ y ellos con otro nombre, sino que hay otras cosas, para las que nosotros quizá ni siquiera tenemos un nombre. Claro está que siempre podemos decir que hay allí algo que vemos el esquimal y nosotros, y que eso está ahí de todos modos, antes y

fuera de todo lenguaje; pero por eso mismo justamente nunca podemos decir qué es ni saberlo.

Éste era un ejemplo de una diferencia de vocabulario; las diferencias de gramática van más lejos todavía. En nuestras lenguas occidentales, tenemos el vocabulario semántico clasificado en sustantivos, adjetivos, verbos, etc., y nuestra gramática nos exige que un verbo en activo vaya siempre acompañado de un sujeto, un sustantivo o un pronombre que lo represente. La categoría de sustantivo es fundamental para nuestra gramática; y así concebimos el mundo como esencialmente compuesto de *cosas*, de substancias o entidades, es decir, de algo que podemos nombrar con un sustantivo; y esas cosas luego hacen algo, o les pasa algo, o tienen propiedades o estados o cualidades, etc. No concebimos que nada de eso pueda pasar como no le pase a algún sujeto, una cosa, una substancia: eso es para nosotros un supuesto inconsciente, incuestionable, porque es inherente a la gramática de la lengua que hablamos. Y, sin embargo, hay lenguas en las que la mayoría de los verbos son impersonales, como ‘llueve’; no tienen esa necesidad de un sujeto que les sirva de soporte; y así tenemos una realidad que no está hecha esencialmente de cosas, sino de procesos (aunque al llamarlo ‘procesos’, ya lo estamos cosificando); una realidad y un lenguaje en donde verdaderamente, como decía Antonio Machado del lenguaje poético, “el nombre y el adjetivo/son accidentes del verbo”.

Esas diferencias entre lenguas pueden ser tan profundas que no se puede hacer ninguna traducción literal de unas a otras; son, como a veces se ha dicho, inconmensurables entre sí, lo que es decir, literalmente, que no tienen ninguna medida común. Eso no quiere decir que esas lenguas, y las realidades que les corresponden, tengan que ser necesariamente inaccesibles e incomprensibles para nosotros. Es una objeción que se ha hecho muchas veces a los lingüistas que hablan de inconmensurabilidad entre lenguas, señalándoles que ellos mismos, en fin de cuentas, han conseguido aprender esas lenguas tan extrañas, y hasta las explican en su propio idioma. Pero esa objeción sólo tendría algún fundamento si efectivamente no hubiese ninguna manera de aprender o de entender algo nuevo, algo extraño para nosotros, que no sea reduciéndolo a lo que ya conocíamos, a nuestros propios esquemas, a nuestra realidad. Pero evidentemente no es así: podemos aprender a entender otras lenguas, por más diferentes que sean de la nuestra; incluso podemos aprender a vivir en otras realidades, en otros mundos, en otras culturas. Puede ser difícil, pero es posible; y es posible precisamente porque, por debajo de las gramáticas de las lenguas particulares, hay algo así como una gramática común a todas las lenguas, una gramática universal, que es patente en los rasgos comunes a todas las lenguas, los llamados universales lingüísticos; y esa

gramática universal debe de coincidir con la capacidad innata que tenemos para aprender cualquier lengua.

Pero esos rasgos universales son puramente gramaticales, de lógica incluso (no hay tal cosa como un “pensamiento prelógico”, que decían algunos antropólogos del siglo pasado); son rasgos puramente formales, gramaticales o lógicos, pero no semánticos, no de vocabulario: el vocabulario es distinto para cada lengua, y por tanto lo es también la realidad. Porque la realidad, en fin, es eso: es una ordenación más o menos provisional del mundo, en función del vocabulario y de algunos rasgos gramaticales de alguna lengua o de una familia de lenguas; y no veo ninguna razón por qué nuestra realidad, la de los hombres adultos occidentales de principios del siglo veintiuno, haya de ser más verdadera que cualquier otra.

Claro está que eso tampoco quiere decir que todas las realidades sean igualmente verdaderas ni nada por el estilo. Pues, para empezar, no hay ni puede haber ninguna realidad verdadera: toda realidad es relativa y, por tanto, falsa justamente en la medida en que pretende ser verdadera. La realidad, cualquier realidad, es una ordenación provisional que se hace mediante un número bastante limitado de esquemas y de conceptos; es decir, una simplificación enorme del mundo, que nos permite manejarnos en medio del sinfín de lo que percibimos, dividiéndolo más o menos arbitrariamente en cosas o en objetos que podemos manejar y dominar. Es una necesidad que padecemos, como mortales que somos, como le decía la diosa a Parménides; lo que no pueden hacer las realidades es ser verdaderas, ni cada una por separado, ni todas juntas como quieren los relativistas.

Pero sobre todo, lo que hacen los relativismos, que estaban tan de moda por lo menos hasta hace un par de años, es olvidar aquella otra parte de la realidad, la que no es lingüística ni cultural, la que no podemos saber, pero que está ahí, desconocida y sin fin. Y así el relativismo comparte exactamente la misma ilusión, la misma falsedad que cualquier otra forma de fe en la realidad: la ilusión de que sabemos qué es el mundo, que podemos dominarlo y manejarlo a nuestra voluntad y conforme a nuestras ideas. Ésa es la ilusión fundamental en que se fundan los Estados y las empresas, las utopías tecnocientíficas y los cálculos de los economistas.

Fritz Mauthner escribió, hace ahora cien años, en un libro dedicado al tema que aquí nos ocupa, las *Contribuciones a una crítica del lenguaje*: “Aquel que quiera hacer una crítica lingüística seria y radical será conducido por sus estudios a una inexorable ignorancia (...). Nuestro cacareado dominio de la naturaleza no es más que explotación de ella, pero nunca comprensión. Algo así como la explotación que la Antigüedad hacía del esclavo, sin reconocer lo humano que en él había. Hubo de venir un maestro a predicar

compasión para con el hombre que se lamentaba. Nuestra declaración de ignorancia enseñará la consideración ante la muda naturaleza” (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, prólogo a la segunda edición, Leipzig, 1906; traducción de José Moreno Villa, segunda edición, Herder, Barcelona, 2001). Me parece que Mauthner, al cabo de cien años, sigue acertando; excepto quizá en llamar con ese vocablo, tan deteriorado por tanto abuso, de ‘naturaleza’ a esa mitad del mundo que desconocemos.

* * * * *

El número de obras que indagan, iluminan o —lo más a menudo— oscurecen estas cuestiones es interminable; me limito a señalar algunas de las que me parecen las más iluminadoras.

Bertalanffy, Ludwig von: *Robots, Men and Minds*, Braziller, Nueva Cork, 1967 (cast. *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid, 1971).

Bühler, Karl: *Sprachtheorie*, Fischer, Stuttgart, 1965 (cast. *Teoría del lenguaje*, Alianza, Madrid, 1979).

García Calvo, Agustín: *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

Del lenguaje, 3 vols., Lucina, Zamora, 1979, 1983, 1999.

Hablando de lo que habla, ib. 1989.

Contra la Realidad, ib. 2002.

Rougier, Louis: *La métaphysique et le langage*, segunda edición, Denoel, París, 1973.

Saussure, Ferdinand de : *Cours de linguistique générale*, Payot, París, 1975.

Whorf, Benjamin Lee : *Language, Thought and Reality*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1956 (cast. *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999).

Zafiropulo, Jean: *Apollon et Dionysos. Un essai sur la notion d'impermanence*, Les Belles Lettres, París, 1961.