



CEU
Biblioteca

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

Trabajo realizado por: CEU Biblioteca

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



Lenguaje y Moral en Hobbes

LUIS NÚÑEZ LADEVEZE

SUMARIO

1. El lenguaje, como regla efectiva y norma ideal de conducta
2. El principio de cooperación lingüística
3. La regla del significado según Hobbes
4. La definición hobbesiana de "libertad" no es aceptable

1. EL LENGUAJE, COMO REGLA EFECTIVA Y NORMA IDEAL DE CONDUCTA

Los lectores del Leviatán podrían extrañarse de que el comienzo de este gran libro de la historia del pensamiento político esté dedicado a comentarios más propios de un texto de análisis del lenguaje que de un ensayo de filosofía moral. Puede resultar curioso, pero lo que hace Hobbes en esa primera parte, concibiéndola como condición previa del estudio que posteriormente dedica a las relaciones entre poder y libertad, entre Estado y Sociedad, entre autoridad y súbdito, entre gobierno político y autoridad espiritual, es modificar el tipo de asociaciones de palabras que la filosofía escolástica había

adoptado como relaciones de congruencia entre los significados. Podrá extrañar esta observación y la voy a ejemplificar: el comentario más original y tal vez el más sugerente del Leviatán, es el relativo a que la noción de "sustancia incorpórea" es un oximoron, una expresión sin sentido del tipo de "hierro de madera", "cuadrado redondo" o, para aplicar palabras de uso más frecuente, "cena matutina" o "desayuno nocturno".

Hobbes no lo dice ni tiene por qué hacerlo, pero el modo de iniciar su texto indica que su filosofía política no sólo está directamente vinculada a los conceptos que usa sino también a las presuposiciones sobre filosofía del lenguaje de las que depende el análisis lingüístico a que somete esos significados. Esta dependencia de la filosofía política del Leviatán de una previa filosofía del lenguaje no es un caso aislado en la historia del pensamiento moral. Uno de los textos más importantes de la Política de Aristóteles, aquel en el que se define al "hombre" como un "φύσει πολιτικόν ζῷον" (1.253 a 3), contiene, a la vez, una de las referencias más interesantes a la función de la lengua. Aristóteles deduce la condición social o política del hombre de hecho de que sea el único animal que usa el lenguaje como instrumento de comunicación.

(1) También podría hacerse lo contrario: estudiar las nociones de filosofía política para aclarar los presupuestos de su filosofía del lenguaje. E incluso estudiar ambas para detectar si hay presupuestos no expresos de su pensamiento.

Podrían multiplicarse los ejemplos de filósofos cuyo pensamiento político o moral aparece vinculado expresamente a una consideración del lenguaje. Pero no es mi intención exponer ningún principio ni establecer ningún criterio sobre que sea imprescindible o necesario partir de consideraciones lingüísticas para llegar a generalizaciones filosóficamente válidas. En realidad, estoy suponiendo que lo que pretendió la filosofía analítica, algo así como analizar el lenguaje en sí mismo como si fuera posible hacerlo sin referencia al mundo del cual el propio lenguaje forma parte, no es plenamente posible. Al hacer una referencia al lenguaje, tanto Aristóteles como Hobbes, lo concibieron como formando parte de la experiencia del mundo. Sin duda que, al analizar lingüísticamente las expresiones de la lengua en los textos, de un modo u otro aparece concernido ese mundo que el uso mismo del lenguaje presupone y muestra. Al menos, esa será aquí un criterio para diferenciar un cálculo empírico lógico formal de un cálculo empírico mediatizado por el lenguaje.

Comenzar un ensayo de filosofía moral haciendo o eludiendo al lenguaje es, probablemente, una cuestión de utilidad. En nuestro caso nos interesa contrastar las actitudes que Aristóteles y Hobbes adoptaron sobre el lenguaje porque pueden servir para aclarar los presupuestos en que se basa su filosofía política⁽¹⁾. Hago esta aclaración para curarme en salud de cualquier reproche acerca de que un ensayo cuya intención es tratar de asunto morales intercale en el comentario temas de filosofía del lenguaje. Al hacerlo, no me aparto de la actitud que adoptaron algunos de los principales maestros de filosofía moral. Así, pues, concretaré algo más la coincidencia. En lo que materialmente esta reflexión coincide con los tratamientos de Aristóteles y, más concretamente, con el de Hobbes, es en que pretendemos delimitar el significado nocional de la palabra "libertad", la cual Hobbes definió en varias ocasiones. Y me propongo mostrar que la definición de "liber-

tad" de Hobbes, que constituye el núcleo de su filosofía política, es inadecuada en aspectos relevantes.

El reproche que puede hacerse a Hobbes es que no tiene en cuenta que la definición del significado de una palabra es una acotación del significado lingüístico previo, presupuesto por el uso común de la lengua. Si el uso científico requiere de definiciones de los términos, esas definiciones no pueden sustituir al uso común, su función no es como creía Hobbes reemplazarlo sino acotar ese uso incondicional o comunicativo para someterlo a condiciones de uso textual. Una noción no puede ser el sustituto de un significado sino una delimitación del significado para usarlo en condiciones reguladas por especificaciones concretas. Naturalmente, esta objeción requiere una explicación de la diferencia entre el significado de una palabra y la definición de una noción, diferencia en que Hobbes no reparó. Entenderé que el significado de una palabra es una regla de conducta social definible como el valor invariable de las transacciones de los diferentes usos que de ella hacen los hablantes. De qué modo lo es y qué implica que lo sea es lo que voy a tratar de precisar en lo que sigue.

El uso que un hablante hace del significado de una palabra no es predecible, por muy uniforme que sea. Alguien puede usar la palabra de un modo o de otro y no hay modo de asegurar ni de imponer un uso a otro porque no se puede castigar a un hablante por el hecho de que no use el significado de una palabra correctamente, suponiendo que la expresión "correctamente" tenga algún valor preciso si se emplea de este modo. El único motivo por el que podemos asegurar que el uso del significado de las palabras tiene un valor común es la comprensión de que si los hablantes no las usaran con un valor regulado por la comunidad lingüística las palabras no servirían para comunicarse. Como el intercambio comunicativo es una condición empírica necesaria para conseguir los fines que cualquier hablante se pro-

ponga realizar en dependencia con los demás, podemos conjeturar que socialmente prevalece la actitud que incita a que todos tratemos de coincidir en el uso significativo de las palabras sobre cualquier otra disposición. Como la necesidad de comunicarse mediante el significado de las palabras es común a todos, cabe deducir que todos estamos interesados en usar los significados del modo como lo usan los demás. Pero esto no es más que una regla de probabilidad que se deduce de la presuposición de que siempre hay motivos que nos mueven a comunicarnos usando el lenguaje como lo usan los otros y que nunca hay otro motivo suficiente para que nos apartemos de esta conducta regular que el de la dificultad de usar los significados como reglas de conducta.

Al considerar el significado de una palabra como una regla de conducta social queda incluido en el género de las reglas de conducta transmitidas por tradición, o por costumbre inmemorial. Resulta así que la principal de nuestras reglas sociales de conducta procede de la interacción colectiva y no de ningún acuerdo deliberado por parte de los concernidos por ella. Tiene, sin embargo, algo de específico esta regla. Y es que no ha sido sancionada por potestad alguna y que no lleva, aparentemente al menos, aparejada ninguna sanción por su incumplimiento. Cualquiera que sea su origen o su fundamentación, las normas sociales tienen generalmente un efecto equívoco. Por un lado, su cumplimiento se justifica porque asegura un beneficio común, de modo que si todos cumplen la regla en el conjunto resulta beneficiado por el cumplimiento regular de cada uno. Pero del cumplimiento de ninguna regla se asegura que beneficie al individuo que la cumple más de lo que beneficiaría a él en particular su incumplimiento.

Mi tesis general, y lo que trataré de probar a lo largo de estas páginas, es que hay dos excepciones, aunque la explicación sea distinta en cada caso, a este principio general de que el incumpli-

miento de la regla beneficia a quien la infringe más que el cumplimiento. Estas dos excepciones son, por un lado, las reglas del lenguaje materno; por otro, las de la moral. Hay una diferencia entre ambas, a mi entender: el lenguaje beneficia en primera instancia, lo que significa que el individuo tiende instintiva y espontáneamente a regular su conducta lingüística. Por el contrario, la moral beneficia en última instancia, razón por la que el individuo no tiende a cumplir espontáneamente la conducta moral. Mi objeción principal a Hobbes y a gran parte de la tradición ilustrada (de la que, naturalmente, podría excluirse a otra gran parte), podría sintetizarse en que presupone, sin suficiente análisis a mi entender, que la obediencia de las reglas constituye necesariamente una represión de la libertad individual y que, por ello, siempre perjudica al individuo más de lo que lo beneficia. En último extremo la razón por la que Hobbes argumenta que es necesario cumplir reglas morales es extramoral: se trata de un recurso para asegurar el orden cívico entre individuos, no de un motivo que pueda inspirar una conducta personal.

Parece obvio que cumplir una regla de conducta siempre cuesta un trabajo, esfuerzo o sacrificio que podría ahorrarse quien no la cumpliera. La experiencia de que infringir una norma de conducta puede resultar más beneficioso o ventajoso que cumplirla está al alcance de cualquiera. Si alguien está en una carretera saturada de coches y tiene prisa, podrá avanzar si circula por la dirección contraria en el caso de que por este carril no vengan vehículos. Por eso, las normas se cumplen o porque el individuo capta que le resulta ventajoso, o porque, si la incumple se expone a un castigo que preferiría evitar. Por temor al castigo muchos posibles infractores desisten de infringir las normas aunque su cumplimiento no les proporcione ventaja alguna, desentendiéndose de si pueden o no proporcionar algún beneficio a la comunidad. El beneficio propio es fácilmente mensurable, porque cada cual es dueño de saber o decidir qué le

beneficia o deja de beneficiarle, pero el beneficio común siempre es discutible y, a veces, como ocurre con las exacciones fiscales, un postulado retórico difícilmente comprobable. En el caso del lenguaje ocurre, y es posible que sea el único caso en que ocurra, que el cumplimiento de la regla es siempre gratificante, y no costoso o represivo. No así con la moral: las eventuales ventajas que su cumplimiento proporciona al individuo imponen siempre un costo o sacrificio. Lo que está por probar es que se trate de un costo represivo.

Comencemos esta indagación explorando el efecto en el individuo de la observancia o de la infracción de la regla lingüística. Lo que interesa puntualizar es que nunca se gana nada por infringir la norma gramatical pero siempre se pierde algo de la expectativa de ser comprendido por los demás. Como hay una disposición lingüística innata, resulta que se puede cumplir la regla sin aparente esfuerzo de modo similar a como aprendemos a andar sin esforzarnos en ello. De aquí que suela hablarse de “lengua natural” aunque no quede claro que significa “natural” cuando la expresión se aplica a designar un conjunto de signos “arbitrarios”. También este es un tema que resulta imprescindible tratar. Adelanto que la prospección que propongo tiene entre otras la función de aclarar en qué sentido la expresión “lengua natural” no es un oxímoron.

De momento, conviene precisar que aun cuando el cumplimiento de la regla gramatical no resulte represivo no quita que no se pueda cumplir mejor o peor ni que haya quienes se esfuerzen en cumplirla mejor y quienes no se esfuerzan tanto en cumplirla. Por eso, considerada socialmente, la regla de uso del significado de una palabra es de probabilidad. Como cada palabra del lenguaje engloba un conjunto ilimitado de instrucciones de uso y el lenguaje comprende un conjunto ilimitado de palabras, debemos decir que, aunque hemos venido hablando del cumplimiento de una regla, tenemos que precisar que no se tra-

ta de “una” sino de “infinitas”. Los grados de probabilidad de uso de cada regla concreta son variables. El uso más correcto no es por ello necesariamente el más frecuente o genérico, justamente porque expresa el esfuerzo selectivo de adaptarse a una regla y ningún hablante tiene información suficiente ni está preparado del todo para aplicar ese esfuerzo no a “una” sino a las infinitas instrucciones que comprende el lenguaje. De aquí que la lengua sea más que un conjunto de reglas que todo los hablantes aplican por igual, (o sea una descripción de la conducta de los hablantes), una norma que comprende las reglas, ya que podemos distinguir entre qué hablantes usan mejor el conjunto de las reglas que comprende el lenguaje de aquellos que usan de modo no tan adecuado cada una de las reglas que constituyen el conjunto. De otro modo, no sólo no podríamos distinguir grados de aprendizaje sino tampoco grados de expresividad literaria o verbal. Las expresiones “un buen escritor” o “esta persona habla mejor que otra” sólo tienen sentido si se admite que cumplir todas las reglas del lenguaje simultáneamente por una persona en su uso particular implica la referencia a un cumplimiento ideal como diferenciable del cumplimiento efectivo. El lenguaje no es sólo un conjunto infinito de reglas sino también una norma de conducta ideal a la que puede aproximarse más o menos el cumplimiento efectivo de los hablantes.

2. EL PRINCIPIO DE COOPERACIÓN LINGÜÍSTICA

Si prescindimos del lenguaje parece que cumplir una regla es asunto más difícil que no seguir regla alguna. Los clásicos pensaron que la disciplina de someterse a la norma moral (lo que freudianamente llamaríamos “represión del instinto”) tenía como función asegurar el autodomínio personal de las pasiones necesario, por lo demás, para asegurar la adecuación de la conducta individual a las exigencias del orden

social. En este sentido, el dominio de las pasiones no era “represivo” sino “liberador”. En todo caso, la peculiaridad del carácter reglado (y, como hemos visto, normativo) del lenguaje consiste en que es un tipo de regla social que cumplimos sin esfuerzo. Por eso cuando Aristóteles quiere probar que el hombre es un animal social por naturaleza recurre al lenguaje: es por naturaleza social porque naturalmente habla, observa ciertas reglas de conducta naturalmente pero no instintivamente, ya que puede incumplirlas, pero tampoco represivamente, diríamos hoy, ya que no le cuesta cumplirlas. Obedecer reglas no es necesariamente represivo a menos que, como insinuaba Nietzsche, también consideremos el aprendizaje de la lengua como el sometimiento a un sistema de represión social. En ese caso la libertad hobbesiana sería una condición a la que sólo podrían aspirar los hombres mudos por naturaleza.

La idea aristotélica de que el lenguaje no es represivo sino cooperativo no es extraña al moderno pensamiento sobre el lenguaje. El supuesto de la comunicación, lo que Grice ha denominado “principio de cooperación lingüística”, nos mueve a coincidir con los demás en el uso del lenguaje. Tratamos de hablar correctamente porque no obtenemos ventaja alguna de hablar de un modo incorrecto. Pero la expresión “hablar correctamente una lengua” es variable. Todos hablaríamos no sólo correctamente sino del mejor modo posible si nos costara el mismo esfuerzo usar de un modo comprensible una lengua que usarla del mejor de los modos. Nuestras limitaciones memorísticas, reguladas por el principio del mínimo esfuerzo, en este caso el esfuerzo psicológico o mental de adaptar el uso de cada palabra a una regla uniforme, contribuyen a limitar que todos nuestros actos lingüísticos reflejan la exacta observancia de las reglas. Más esa limitación tiene un umbral de incumplimiento. El castigo invisible que inconscientemente o no trata de eludir el infractor es la incomunicación.

Así, pues, el que incumple la norma lingüística recibe una sanción estúpida ya que nunca obtiene ventaja alguna de infringirla, y, en principio, no le cuesta trabajo alguno cumplirla. La tesis principal que trato de argumentar en este libro podría expresarse como un corolario de esta experiencia: ser racional consiste en evitar un castigo por una infracción de la que no cabe esperar ventaja alguna; o bien, para decirlo de modo positivo, ser racional consiste en cooperar con los demás cuando obtenemos más ventajas de la cooperación que sacrificio por cooperar. Ahora bien, también trataré de probar que el fundamento mismo de la cooperación tiene que orientar ese cálculo por lo que ha de quedar fuera de lo que denominaré el cálculo de la moral. De momento, lo que más interesa puntualizar es que la identificación entre “norma” y “represión” que tanto Hobbes como Rousseau comparten, y que está estrechamente relacionada con el concepto ilustrado de “emancipación”, resulta refutada por la consideración del lenguaje, ya que siendo la más común y universal de las normas sociales, no puede considerarse una norma represiva.

Este principio de cooperación lingüística modernamente enfatizado por Grice, pero ya antes implícito en Comte y otros sociólogos, y también implícitamente en lingüistas como Saussure⁽²⁾, es exactamente lo que Aristóteles enunció en su Política al exponer un criterio del que deducir que el hombre es un animal social por naturaleza, y justamente lo que Hobbes no llegó a comprender en sus reflexiones sobre la relación entre el lenguaje y la naturaleza humana. El “homo hominis lupus” es un animal del que no puede decirse que pueda ser impulsado ab initio por una actitud cooperativa, un animal insocial por naturaleza, un animal al que solo le mueve el principio del mínimo esfuerzo, para el que el cumplimiento de una regla constituye siempre una represión instintiva, una restricción del principio del placer, una limitación de la libertad de obrar como uno quiera. Con el len-

(2) La referencia a Chomsky es aún más significativa pues habla de una “facultad innata”, pero yo creo que la expresión “facultad innata no natural” es un oxímoron.

(3) Esta vacilación es importante. El aprendizaje del lenguaje parece ser instintivo, pero ninguna definición del "instinto" puede dar cuenta del lenguaje. Entonces, el lenguaje no puede ser instintivo sino artificial, pero ninguna definición de "artificio" da cuenta del lenguaje. La cuestión es: ¿res cogitans o rex extensa, o bien "sustancia material" o "sustancia inmaterial"?

guaje no ocurre así. Cumplir la norma común no sólo no suele costar esfuerzo sino que tampoco proporciona desventaja de ningún tipo. Si se tiene en cuenta el caso del lenguaje no puede decirse que el cumplimiento de la norma entraña sacrificio que limite o amengüe nuestras posibilidades de actuar libremente. Al contrario, el cumplimiento de la norma aumenta nuestras posibilidades de actuar sin imponer más sacrificio que el de aplicar espontáneamente una regla para construir un mensaje singular.

Volvamos ahora de nuevo a la diferencia, no advertida por Hobbes, entre significado de lengua y noción. El significado de la lengua refleja el equilibrio de las transacciones entre la necesidad de la comunicación estable entre quienes la usan y las limitaciones de la memoria para mantener invariable el significado usado; entre la (¿instintiva o comprensiva?⁽³⁾) necesidad de cumplir las reglas del lenguaje para asegurar la comunicación, y los límites de nuestra memoria natural para cumplirlas. No se trata de que la conducta más fácil y libre sea la que no se ve forzada a cumplir regla alguna. Se trata de que la conducta más difícil es la más normativa, pero también la conducta preferible si se trata de conseguir el mejor resultado singular.

Con lo expuesto ya podemos comprender que la noción de "libertad" de Hobbes de que la conducta más libre es siempre la que no se ve constreñida por la regla, la cual es, a la vez, la conducta más fácil, no es aplicable a la regulación del uso lingüístico, la más universal y distintiva de nuestras reglas. Según Hobbes, si ser libre consiste siempre en actuar al margen de reglas y hacer lo que nos resulta más fácil, todo lo que no sea libertad es siempre lo más costoso, arduo y complicado. El individuo no tiene motivos, entonces, para seguir una conducta difícil que no sea la coacción inherente al castigo que compense la ventaja que se espera obtener de infringir la regla de conducta impuesta. Para Hobbes, toda norma de conducta es una limitación de nuestra libertad impuesta por una voluntad ajena o extraña a quien ha de cumplirla. Si esto fuera así, el significado de

lengua no tendría explicación, ya que se conviene en los significados sin que nadie nos apremie ni nos fuerce a ello, sin que quepa obtener ventaja alguna de incumplirlos y sólo ventajas de su cumplimiento.

La norma lingüística ni es un obstáculo ni una restricción de nuestra libertad natural sino un instrumento para pensar, junto con los otros, nuestras limitaciones naturales. De aquí que, como dice Aristóteles, el que el hombre coincide en un lenguaje es una prueba de que es un animal social por naturaleza, es decir, un animal socialmente cooperativo por principio, un animal que cumple reglas, al menos, algunas, sin necesidad de que ninguna autoridad o convenio le obligue desde fuera a cumplirlas. El lenguaje es un sistema normativo de cooperación gratuito porque no impone sacrificio alguno para quien lo usa reglamentado, un sistema de reglas sin coste individual que, como veremos, es, además, correlativo o compensatorio de las obligaciones incondicionales que, por ser individuos limitados, incapaces de sobrevivir por nosotros mismos, la naturaleza impone como obligación de cooperación incondicional para con todo otro individuo humano. Adelanto, para concretar el significado global de mi posterior argumentación, que el que haya un sistema naturalmente gratuito de reglas de cooperación como es el lenguaje, pero no instintivo ya que puede cumplirse mejor o peor o no cumplirse, sino normativo, prueba que hay reglas naturales que son a la vez normativas y, por tanto, que la distinción entre hecho y valor tiene un límite. La tesis que trataré de probar a lo largo de este libro es que los condicionamientos naturales de la contingencia humana implican que de no postularse una obligación incondicionalmente natural de cooperación como la de contribuir con el incapaz de sobrevivir por sí mismo ningún sistema normativo de reglas puede estar suficientemente fundamentado, y que esa obligación es natural pero no instintiva en el sentido de que si no se presupone el cumplimiento incondicional de la obligación tampoco puede presumirse como podría asegurarse de hecho la supervivencia de la especie humana.

3. LA REGLA DEL SIGNIFICADO SEGÚN HOBBS

Hobbes no comprende que los significados de lengua son resultados de una transacción cooperativa que se ajusta a las limitaciones naturales de nuestra memoria literal que se impone por sí sola sin necesidad de que los individuos se vean coaccionados por una voluntad extraña y coactiva a seguir una regla de conducta. Como no comprende que eso es el significado y, por otro lado, comprende que sin comunicación es imposible la sociedad, considera que los hablantes deberían usar las palabras de un modo más correcto de como lo hacen. Piensa que el lenguaje es, esencialmente, imperfecto, porque los significados de las palabras son ambiguos y la ambigüedad es un defecto incompatible con la precisión y la corrección. De aquí que su propuesta lingüística en el *Leviatán* sea sustituir los significados corrientes de las palabras por reglas que definan nociones del uso correcto, por definiciones fijas, exactas e inequívocas.

Así, pues, según Hobbes hay que contar con definiciones de los significados previas al uso que se haga de esos significados, y los hablantes deberían ajustar su uso a la regla que define la significación. Todo uso que no corresponda a una previa definición es un mal uso, un uso irregular porque es ambiguo e impredecible. Gran parte de la ilustración comparte el análisis de Hobbes y coincide con su creencia de que las palabras del lenguaje corriente están mal configuradas por lo que deberían controlarse por las reglas atemporales de una lógica que asegurase un uso científico e inequívoco del lenguaje. El neopositivismo fue un intento frustrado de aplicar este programa implícito en Hobbes.

Hobbes no comprende algo que el perspicaz Hume captó, que el lenguaje humano es un instrumento adaptado al sistema de "compensación universal" que se produce en el dinamismo de la naturaleza de la que el ser humano for-

ma parte. Para decirlo de un modo menos ampuloso: cada elemento del lenguaje, cada significado de una lengua, es el resultado del proceso regulativo de la interacción colectiva de los miembros de la comunidad de lengua. Está adaptado por ello a las limitaciones de la memoria literal de los hablantes que lo usaron, o sea, es el producto de una adaptación a las capacidades naturales del ser humano.

El significado es una regla de conducta. Pero una regla distinta de una definición. Lo que se espera de una definición es que todos los hablantes usen la palabra definida de modo como es definida. Los elementos de un lenguaje informático son definidos y procesados de esa manera. Pero el significado de una palabra no puede ser una definición. Si todas las palabras fueran definiciones nuestra memoria literal tendría que procesar simultáneamente un diccionario de definiciones, pero no hay memoria humana que pueda realizar esa operación o que pueda disponer de una lengua concebida como un conjunto de definiciones que hayan de procesarse *in praesentia*. Al contrario, el significado es una regla que se usa *in absentia*, es decir, sin necesidad de que el usuario necesite disponer de la definición, de reflexionar para elaborarla, o de esforzarse en recordarla. La flexibilidad y potencia adaptativa del lenguaje, su incomparable ventaja con relación a cualquier otro instrumento artificial de comunicación, procede de esa versatilidad que caracteriza a su regulación. Con un mínimo de esfuerzo memorístico cada hablante es capaz de producir los mensajes más complejos. El significado está adaptado a las limitaciones naturales de la memoria y también a las condiciones de su uso, el cual también es, en sí mismo, versátil e impredecible, porque no podemos asegurar que cada uno de los miembros de la comunidad de lengua usarán cada uno de los elementos que la constituye igual que todos los demás. Ni todos tenemos la misma memoria, ni las situaciones de uso son intercambiables, ni nuestra capacidad intelectual es la misma, ni las necesidades son equiparables.

(4) El significado de lengua no es una regla a la que responda el uso correcto de una palabra. El uso más correcto es normativo y no necesariamente el más frecuente ni el más probable, porque es variable de persona a persona. El significado es, más bien, el núcleo común de las invariantes de las variaciones del uso. Lo invariante es siempre compatible con las variantes del uso, pero del núcleo invariante no se puede deducir cuáles han de ser sus variaciones. Así, pues, el significado de una palabra es lo que entendemos, lo que comprendemos independientemente del uso de que sea objeto por un individuo particular. Y una definición del significado es una regla particular ofrecida por un individuo o aceptada por un grupo para fines particulares del uso. La utilidad científica suele ser un fin particular común en la cultura moderna, pero también puede haber otros no menos útiles y comunes, como las definiciones normativas de los ordenamientos y reglamentos jurídicos.

Comprendemos las palabras “monte”, “montaña”, “promontorio”, “llanura”, pero no sabemos cuándo una elevación del terreno deja de ser una “llanura” para ser un “promontorio” ni cuando un “promontorio” deja de serlo para ser un “monte” o una “montaña”. En el uso corriente no hace falta establecer condiciones para distinguir límites precisos entre los objetos que las palabras designan usualmente porque no necesitamos distinguirlos con más exactitud, nos basta apreciar una diferencia que luego podemos precisar si se nos preguntara “¿era muy alto?”, por ejemplo; pero un geógrafo probablemente necesite definiciones para clasificar con más exactitud los accidentes del terreno. Entonces, esa definición de la palabra no puede considerarse de modo aislado sino que ha de delimitar el significado de otras palabras. Si decimos “el monte es una elevación del terreno cuya altura puede percibirse”, y “llanura es un terreno en el que no se perciben alteraciones pronunciadas a simple vista”, tenemos que usar “terreno”, “altura”, “alteración” y “elevación” de un modo apropiado a la definición de “monte” y de “llanura”.

Sólo habría un procedimiento para asegurar que todos los hablantes usaran significados como si fueran definiciones: que alguna voluntad externa les obligara a ello. Aunque no lo confiese, la idea que se hace Hobbes del lenguaje es deudora de sus conceptos de “libertad”, facultad de hacer lo que cada individuo quiera sin estar sometido a normas, y de “norma” restricción externa a la voluntad de cada individuo de su libertad, o imposición de una voluntad ajena a la voluntad propia que la limita. Pero se puede advertir que esa tácita pretensión de Hobbes de que los hablantes usen definiciones para asegurar el uso correcto es totalitaria y además, inaplicable en la práctica. Tal pretensión es imposible porque es antinatural. Es inútil tratar de imponer a nadie que use las palabras como si estuvieran definidas. Se pueden dar muchas razones para mostrar por qué es imposible, pero la que podría llamar la atención a Hobbes sería la de que eso significaría que todo nuestro uso lingüístico habría de ser coaccionado, pues sólo obligando a alguien a usar una palabra de un modo determinado podemos asegurarnos de que la usará de ese modo previamente convenido. Ahora bien, es imposible que un principio de comprensión intelectual, como es el de usar mejor o peor el lenguaje, puede ser efecto de la coacción física del mismo modo o por el mismo motivo que por mucho que obliguemos a los alumnos a estudiar física, no podemos asegurar que puedan llegar a ser Newton o Einstein. Curiosamente se da la paradoja de que una filosofía que se funda en una definición ilimitada de “libertad individual” acabe valiéndose de esa definición para someter al hombre a una conducta regularizada coactivamente en todos sus aspectos, incluido implícitamente el más inaccesible a la regulación coactiva como es el uso lingüístico⁽⁴⁾.

No es lo mismo, por tanto, pensar en un concepto definido que comprender una palabra. Las palabras se comprenden de modo aislado, pero pensar es relacionar simultáneamente los sentidos de todas las palabras y adscribirlos conjuntamente a una realidad externa a los significados

comprendidos. Esa realidad externa al significado puede ser una definición. Si definimos “sustancia” a partir de la “materialidad”, como hace Hobbes, la noción “sustancia espiritual” carece de sentido. Pero si definimos “sustancia” como supuesto de la “identidad” como hace Berkeley, la noción “sustancia material” carece de sentido. La relación de coherencia obliga a que la definición conceptual que se proponga sea coherente con otras definiciones explícitas o implícitas⁽⁵⁾. Si decimos “libertad es la propiedad de la voluntad de no estar sometida a imposiciones ajenas a ella misma”, tendríamos que concluir con “el quedar sometido a imposiciones queridas o impuestas por uno mismo” es compatible con la libertad o forma parte de la libertad. Lo mismo ocurre con cualquier otra palabra cuyo significado comprendemos pero del que nos servimos para acotar nuestras ideas y relacionarlas con otras de modo coherente.

Trataremos de pensar ahora en las relaciones y mutuos condicionantes que hay entre “libertad” y “orden”. No ha habido otro modo de pensar en la libertad que no sea por referencia a un “orden” que condiciona o limita su ejercicio. Lo que hemos de ver es hasta qué punto es válida la relación establecida entre “libertad” y “orden” por Hobbes y posteriormente adoptada por el pensamiento ilustrado. No siempre se pensó como Hobbes, aunque en la cultura postmoderna se ha convertido en el modo más tópico y dominante de pensar. Hobbes, Locke, Hume, Stuart Mill pensaron de modo original en sus épocas, pero su pensamiento se ha convertido ahora en una tradición intelectual tan avasalladora que se halla en la actualidad implícito en la expresión de la moral cotidiana dominante. Simplificando, la pretensión de que el orden puede ser un instrumento necesario para aumentar la libertad individual y no para limitarla tiene dos explicaciones distintas, que suelen considerarse incompatibles, aunque aquí trataremos de comprobar si tienen o no que serlo o si pueden compatibilizarse en algún grado.

La primera explicación es comunitaria (y, a veces, personalista) y fue característica de la moral platónica, aristotélica, romana y medieval. La llamaré, por ello, explicación clásica. Se basa en la idea de que el orden es inherente a la libertad y no un sacrificio que se hace de la libertad para obtener un beneficio añadido que sin ese recorte no pudiera obtenerse. Según el modo aristotélico de pensar el orden es inherente a la libertad porque sin orden previo, sin regla a la que atenerse, no habría posibilidad alguna de que el individuo humano sobreviviera, por tanto, el ejercicio de la libertad por parte de cualquier individuo depende de que otros individuos cumplan alguna regla. Pero Aristóteles amplía de tal modo este argumento que resulta ser fuente de validez de todas las normas sociales de la polis. Aceptaré que esta extensión es injustificada pero que, sin embargo, su explicación es imprescindible para comprender la conducta lingüística y deducir que tiene que haber algún tipo de obligación incondicional (o sea, no procedente de pacto, consenso, deliberación o transacción) de contribuir a la supervivencia del que no puede por sí mismo sobrevivir.

La segunda es la explicación individualista. Fue incoada, y en cierto modo iniciada, por Descartes, tiene su primer desarrollo conceptual explícito en el *Leviatán*, y sirve de base al pensamiento ilustrado desde Locke a la postmodernidad hasta convertirse en idea social dominante. La llamaré, por tanto, ilustrada. Se basa en la idea de que el orden es una restricción de la libertad del individuo que produce más ventajas que inconvenientes porque al impedir las interferencias entre libertades que se limitan recíprocamente, permite aumentar las posibilidades de actuación de cada uno de los individuos que han sacrificado en parte esa libertad. Entiendo que esta explicación es adecuada para fundamentar gran parte de las reglas pero impotente para explicar las reglas fundamentales de la convivencia, aquellas que están más directamente relacionadas con las irreductibles condiciones naturales en que se manifiesta la con-

tingencia humana, como el lenguaje y la obligación incondicional de cooperación con el incondicionalmente necesitado de asistencia.

4. LA DEFINICIÓN HOBBSIANA DE “LIBERTAD” NO ES ACEPTABLE

Gran parte de la filosofía idealista, como Descartes, Spinoza, Fichte, Hegel y Schopenhauer, compartió el pensamiento de que la filosofía debía partir de una verdad que no necesite pruebas, más cierta e independiente que ninguna otra, de una primera evidencia apodíctica respecto de la cual no hubiera necesidad de suponer o mejor de presuponer ninguna otra proposición. Todavía Husserl creía que eso era posible. Una consideración de la diferencia entre significado y definición de las palabras muestra que tal pretensión es un empeño inútil porque no es posible decidir qué definición del significado de una expresión ha de ser la primera, previa a cualquier otra definición.

Usar un término en un texto a relacionarlo con todos los demás que aparecen en el texto. Pero las definiciones de los significados son posibles y necesarias en la medida en que sean útiles en los textos en que se usan. No hay ni puede haber un comienzo textual que parta de una definición que haya de suponerse la primera, la inicial o fundamental, porque no hay más motivo que el de la conveniencia de quien comienza un texto por una definición en lugar de por otra para considerar que esa definición es el supuesto inicial que han de utilizar los demás para comenzar a pensar correctamente. Tal pretensión es indudablemente dogmática, pretenciosa y, en algún sentido, dictatorial, coactiva. Coactiva en un sentido similar a como hemos tratado de mostrar que la actitud de Hobbes sobre las definiciones de las palabras encubre implícitamente la totalitaria pretensión de obligar a los demás a que usen el lenguaje de modo como él lo usa, ya que presupone que es el único correcto porque previamente ha decidido que lo son sus definiciones.

ra”, de modo que no podríamos decir coherentemente “los promontorios son alteraciones del terreno cuya altura no es perceptible a simple vista”, porque contradiría nuestra definición anterior de “llanura”. Para mantener la coherencia hablaremos de alterar la definición de “llanura” o la de “promontorio”. Así pues, la defición de una palabra compromete el uso de las demás palabras implicadas por la definición aunque no hayan sido definidas.

(5) Las palabras quedan implícitamente definidas cuando están implicadas en la definición de una palabra, pues la definición de una palabra compromete el uso de las demás palabras implicadas por la definición, y también de las que se usan como antónimos de la definición. El estudio de esas relaciones pertenece al análisis de la coherencia textual. La exigencia principal procede de que en el texto las palabras usadas entran en relación de coherencia dentro del texto. Cuando juzgamos un discurso de alguien lo que analizamos es si hay una relación de coherencia entre los significados implícita o expresamente definidos en el texto mismo.

(6) La relación de deductividad entre proposiciones es relativa. Siempre habrá posibilidad de intercalar proposiciones nuevas en una jerarquía de proposiciones deductivamente relacionadas. Esto significa que la relación de coherencia interna entre las definiciones de un texto ni está libre de presuposiciones ni puede pretender ser exhaustiva.

De ello se deriva que el comienzo discursivo de un texto nunca podrá identificarse con el fundamento racional del discurso como actividad productora de textos. El texto es producido y es una manifestación de la capacidad de producir, no al revés. Igual que no es posible, como advirtió Wittgenstein en el *Tractatus*, que la demostración se demuestre a sí misma, tampoco lo es que la evidencia de que una proposición sea la primera tenga que ver con su situación en un texto, o que su carácter principal sea probado por el hecho de que el texto comience por ella. Un texto podrá probar que una proposición es la primera pero no hay razón ninguna para comenzarse el texto por una proposición evidente porque la evidencia de la proposición no dependerá nunca de su ubicación en el texto.

Esto no significa ni que haya ni que no haya proposiciones evidentes. Lo que significa es que no hay relación causal entre el orden deductivo producido en un texto y la evidencia de las proposiciones porque si son evidentes esta propiedad ha de ser extratextual ya que el texto no podría demostrarla porque tendría que empezar con ella y la demostración de que es la primera tendría que ser posterior a su ubicación en texto. Pero si el texto comienza con una declaración de evidencia no hay modo de evitar que sea una declaración dogmática, porque la evidencia se da por presupuesta ya que no puede ser expuesta demostrativamente más que en una fase posterior a su declaración ni se puede evitar que alguien ponga en duda la evidencia de esa proposición en otro texto. Lo que se deduce es que ningún texto puede construirse como una jerarquía deductiva de proposiciones, que la coherencia textual es una propiedad distinta de las relaciones de deductividad entre las proposiciones del texto y que la pretensión de ordenar deductivamente las proposiciones en un texto es una tarea inútil⁽⁶⁾.

Así, pues, comenzar de una manera u otra es una decisión de quien produce

un texto con pretensión de coherencia no una demostración de la evidencia interna que muestra la proposición con que se empieza. En el texto se demuestran aspectos del propio texto, pero no la coherencia interna del texto en su conjunto, porque eso es lo que texto muestra, no lo que demuestra. La coherencia global de un texto no es algo que el texto pueda demostrar porque es lo que dice de sí mismo. Por eso, pudiera ser que el pensamiento estuviera basado en principios evidentes o primeros principios respecto de los cuáles no cupiera hacer presuposiciones. Pero tales principios no tendrían que figurar como las primeras proposiciones de un texto. No tendría sentido construir el texto a partir de esos presuntos primeros principios porque la construcción del texto sigue siendo el producto de la decisión de un artífex y no la demostración ni la conclusión de un principio. Por ello no es posible que el comienzo de un texto discursivo esté libre de presuposiciones.

Empezar reflexionado sobre el lenguaje o sobre una definición de "libertad" son manifestaciones de la decisión de comenzar un texto de un modo en lugar de otro. Lo que importa no es comenzar de uno u otro modo sino mantener la relación de coherencia interna de las definiciones adoptadas. Una definición de "libertad" tiene que ser congruente con todas las definiciones de los términos con las que ha de correlacionarse la definición. Pensar correctamente consiste en mantener en el texto las relaciones de coherencia entre todas las nociones usadas y las que podrían usarse. Podríamos convenir con Hobbes que "ius naturale es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida", o que "HOMBRE LIBRE es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo" (*Leviatán*, c.21). Si definimos así la "libertad" tendremos que aceptar, también con Hobbes, que ha de

haber un conjunto de reglas a las que han de someterse los “hombres libres” para evitar que la voluntad de unos no impida realizar lo que otros tengan voluntad de hacer.

Naturalmente, adoptadas estas definiciones que en parte son decisiones convenidas en el texto⁽⁷⁾, hemos de usar en adelante la palabra “voluntad” de modo que su sentido nocional sea coherente con ese pensamiento. Lo mismo ocurrirá con la palabra “hombre”, con la palabra “vida”, con la palabra “naturaleza”, etc. Adoptemos, provisional y hobbesianamente, que “orden” es la condición regulada del ejercicio de una libertad en sí misma ilimitada. Asegurar el orden es, ciertamente, afianzar la libertad mediante la eliminación de aquellas fuentes de conflicto que impiden realizar sin dificultades superfluas las propias decisiones. Esta relación entre “libertad” y “orden” es lo que permite concebir la “libertad” de modos muy distintos, e incluso opuestos, sin que esas contraposiciones impidan a los patrocinadores de cada punto de vista que se consideren los auténticos defensores de la libertad. Los hay que limitan el ejercicio de la libertad de algunos para asegurar la libertad dentro del orden social colectivo. También los hay que, para asegurar la libertad futura, están prestos a prescindir de ella en el presente. Por eso, ni la dictadura carismática ni el totalitarismo de clase excluyeron la palabra “libertad” de su vocabulario.

Pero analicemos ahora las presuposiciones implicadas en esta noción de “libertad” que el discurso hobbesiano no ha expresado. Al hacerlo, nos ocurrirá que, aunque nos sintamos tentados de pensar la “libertad” del individuo como la propiedad de la conducta no sometida al cumplimiento de una regla, a un “orden” previo, comprobamos que no es consistente, porque a poco que pensemos advertimos que el “orden” más que ser una antítesis de la “libertad” de la conducta es una condición de la existencia del individuo y de su libertad. El

“orden” producido por la “regla” elimina los motivos de conflicto porque suministra información sobre la conducta más probable y aumenta la posibilidad de formar planes estables de conducta⁽⁸⁾. Naturalmente esto no es un argumento contra la definición de “libertad” de Hobbes sino una explicación, hobbesiana por cierto, de por qué resulta preferible limitar una libertad que originariamente se ha concebido ilimitada. Si constituiría un argumento contra la definición de Hobbes el que pudiera probarse que la subsistencia individual no puede explicarse a partir de la noción de libertad ilimitada o no normada que Hobbes propone. Y eso es justamente lo que trataré de probar.

Encontrar esa prueba no es tan difícil. De hecho, Aristóteles la ofreció hace dos milenios y medio. El argumento aristotélico puede resumirse así: para que la libertad del individuo fuera ilimitada, como dice Hobbes, el individuo tendría que ser también ilimitado (“autárquico”, dice él). Tendría que ser cierto algo que Hobbes implícitamente afirma: que la preservación de la propia naturaleza, esto es, de la propia vida individual, depende de la libertad de cada hombre de usar su propio poder según le plazca. Si esto fuera cierto, también lo sería que el orden social sea el resultado de las ventajas que supone que se limiten mutuamente entre sí un conjunto de individuos, en sí mismos ilimitados porque se ha dicho que sus posibilidades de actuar son ilimitadas. La ventaja de la mutua cooperación compensaría el sacrificio de la mutua limitación. Más ningún individuo es ilimitado, dirá Aristóteles, la propia vida individual no depende en su origen natural de la libertad de cada hombre de usar su propio poder según le plazca porque el recién nacido no tiene poder alguno para subsistir y necesita incondicionalmente del auxilio ajeno.

Aristóteles consideró que somos tan limitados como individuos que sin la cooperación incondicional de quienes están ya capacitados gracias a la coopera-

(7) La expresión “decisión convenida” requiere explicación. Se refiere a la relación entre el significado lingüístico de la palabra y la definición. El aspecto convencional queda vinculado al significado porque es aquel tipo de comprensión que está regulado por la interacción de los hablantes y al cual está ligado el productor del texto en la medida en que no puede pretender no ser comprendido, mientras que el aspecto decisorio pertenece a la definición porque es la regla de interpretación del significado personalmente propuesta por quien lo define. La relación entre lo convencional y lo decidido se basa en la pretensión, expresa o no del autor del texto, de establecer relaciones de coherencia entre sus definiciones. Esta pretensión de coherencia es ineludible, pues si no se pretende ser coherente se renuncia eo ipso a ser comprendido. Por esta razón la coherencia textual es socialmente regulada por los procesos de interacción.

(8) Esta es la explicación de Buchanan sobre el sentido de las normas. Es una explicación instrumental: el orden es necesario porque elimina incertidumbre sobre la conducta ajena. Restringe la libertad individual para poder evitar conflictos entre todos. La restricción se traduce en un aumento efectivo de libertad de cada uno y del conjunto. El ejemplo típico es “las reglas de circulación”.

ción de sus progenitores, ningún individuo recién nacido podría subsistir por sí solo. Engendrar un hijo es un acto incondicionalmente cooperativo del que se derivan obligaciones de cooperación. Ningún individuo humano puede llegar a ser por sí solo un individuo libre, en sentido hobbesiano. Si la individualidad es tan limitada que no puede subsistir por sí misma, ¿cómo va a ser ilimitada su libertad? La presencia de los demás no sólo limita la libertad, como dice Hobbes, admite Hume, repite Kant, sino que también la completa, pues sin esa presencia del otro la libertad de ningún individuo podría llegar a realizarse como un desarrollo individual, ningún nacido llegaría a convertirse en adulto, pero tan individuo es el recién nacido como el adolescente, el adulto o el anciano moribundo. Es la limitación de la individualidad lo que hace que la presencia auxiliadora del otro sea incondicionalmente necesaria para asegurar que se pueda realizar el proceso existencial de todo individuo humano. Así, pues, la presencia del otro no es sólo un obstáculo a mi libertad, como asegura Hobbes, y el utilitarismo mercantilista posterior e incluso el deontologismo kantiano, sino también una condición sine qua non de su ejercicio, como mostró Aristóteles.

Lo que quiere decir Aristóteles es que la conducta individual está originaria y naturalmente sometida a algún tipo de orden, pues si no lo estuviera no podríamos garantizar la supervivencia de ningún individuo humano. No es necesario que tengamos que detenernos a elaborar o concebir un plan de compensaciones ventajosas para que nuestra conducta haya de ajustarse a algún tipo de orden, o decida imponerse un sistema de restricciones de la libertad, o consensuar con los demás un orden normativo. La existencia del recién nacido no puede quedar condicionada a la aceptación de ninguna norma porque depende integralmente de que se cumplan normas, sean o no sean consensuadas, deliberadas o pactadas. El cumplimiento de alguna norma que asegure la supervivencia ha de ser anterior a cualquier tipo

de deliberación, reflexión o juicio que hagamos sobre su conveniencia o inconveniencia. Por eso, el orden social no puede ser concebido sólo hobbesianamente como un proceso cultural o artificial de restricción de una libertad originaria, ni tampoco al modo de Hume o de Kant, como un sistema de compensación entre individuos autolimitantes, porque si se tienen en cuenta los límites impuestos por la naturaleza a la existencia individual, no tiene sentido pensar en una facultad ilimitada de obrar o en una capacidad de obrar sin sujeción a norma alguna.

Para que la definición de “libertad” de Hobbes fuera congruente el lenguaje humano, que no es otra cosa que un sistema de reglas producido por la interacción, tendría que ser resultado de la decisión de los individuos de limitar su libertad para obtener las ventajas que emanan de la cooperación. No tendría sentido que el hombre en estado de naturaleza se comunicara mediante signos lingüísticos, porque un sistema de comunicación es un sistema de reglas de conducta, y un sistema de reglas es una limitación de la libertad si se la entiende conforme a la definición hobbesiana. La expresión “una facultad natural del lenguaje” ha de expresar un contrasentido mayor que el que para Hobbes tiene la expresión “sustancia espiritual”, lo que gráficamente Schopenhauer denomina un “sideroxilon”. Si el lenguaje es, en algún sentido, natural, entonces hay, en algún sentido, normas naturales. La obligación de cooperar con el recién nacido lo es al menos desde la perspectiva de que la supervivencia de la sociedad requiere que alguna vez se preste ese auxilio y desde la perspectiva de que todo recién nacido lo requiere para asegurar su existencia. Parece obvio que Hobbes no tuvo en cuenta algo tan elemental como que si nuestra individualidad no puede desarrollarse por sí sola, sin asistencia de otras personas, entonces la libertad de la otra persona no es un límite de mi libertad sino una condición necesaria para que mi libertad se desarrolle.

Veamos ahora qué sentido tenía esta indagación sobre las presuposiciones lingüísticas en que se basan las filosofías políticas de Hobbes y de Aristóteles. En Aristóteles hay una correlación entre el principio de cooperación lingüística y el principio de cooperación existencial. Si la existencia requiere de algún principio incondicional de cooperación, es decir que el cumplimiento de una norma de conducta por parte de un individuo sea condición sine qua non para que otro individuo subsista, este principio es una regla natural y no el fruto de una convención social o de una decisión trasaccional. A la vez, si el lenguaje es un sistema de reglas que pertenecen al orden natural de la existencia, ha de ser, en algún sentido, intrínseca-

mente cooperativo. En Hobbes ocurre lo contrario: como concibe la existencia individual independientemente de la cooperación que se requiere para su proceso de desarrollo existencial, también concibe el lenguaje como un sistema artificialmente impuesto. Para Aristóteles la lengua se compone de significados socialmente regulados previos al uso convencional de las definiciones. Para Hobbes el lenguaje ha de ser sustituido por un sistema de definiciones impuesto por convención e independiente de su previa regulación social. Por lo que hoy sabemos acerca del lenguaje no hay motivo para rectificar en lo profundo a Aristóteles pero hemos aprendido lo suficiente como para rechazar la explicación de Hobbes.