

GIRO LINGÜÍSTICO Y FILOSOFIA ANALITICA EN INGLATERRA

El lenguaje cobra, en la actualidad, importancia cultural máxima. Rara es la ciencia que no entrecruza alguno de sus caminos con los del tema lingüístico. De manera muy particular, ocurre esto en el campo de la filosofía, en donde el lenguaje, para grandes corrientes del pensamiento del siglo xx, ha pasado a ser el objeto directo y central de la actividad filosófica. Así, fenomenología, estructuralismo, neopositivismo lógico, neohermenéutica. Y de forma muy peculiar la denominada *filosofía analítica inglesa*. En la presente ponencia, se centra nuestro interés en esta filosofía, en cuanto punto de arranque y motor de los posteriores movimientos que han ejercitado su análisis sobre el lenguaje con el propósito de solventar problemas de índole filosófica. La exposición se divide en tres apartados, en los que se pretende dar una visión panorámica del giro lingüístico en filosofía, primero, para pasar después a la consideración de sus presupuestos lingüísticos y conclusiones ontológicas a las que conducen tales presupuestos. Se concluye con una valoración de la situación actual de esta filosofía y de sus perspectivas de futuro.

1. EL GIRO LINGÜÍSTICO EN FILOSOFIA

a) *El hecho en sí*

Los problemas filosóficos, hoy, no se plantean ya como meras especulaciones sobre entidades o categorías de la realidad, sino sobre las expresiones que las encarnan. Así, la cuestión —por indicar algún ejemplo— del conocimiento humano no se presenta en preguntas del tipo: «¿Qué es el conocer humano en su esencia última?», sino en esta otra: «¿Qué *queremos decir*, cuando afirmamos que conocemos?». Y si —también a título ilustrativo— nos trasladamos al ámbito metafísico, la cuestión acerca de la realidad y del ser se formula de manera lingüística: «¿Qué *queremos significar*, cuando afirmamos que algo es real?». De este modo, el análisis de la razón pura kantiana ha pasado a convertirse en «análisis» de sus presupuestos lingüísticos, ya que todo juicio es una proposición y en ésta podemos descubrir, el analizarla, el contenido y la forma de aquél.

Para constatar este traslado del interés filosófico del conocimiento a su expresión, entre la multiplicidad de datos que podrían aducirse, escogemos por su claridad y significado dos textos:

«¿Qué es, pues, la filosofía? No es una ciencia, pero es algo muy importante y grande, de suerte que aún ahora puede considerársela reina de las ciencias, aunque ella misma no sea una ciencia, porque la filosofía es *una actividad mediante la cual se afirma o se explica el significado de enunciados*» ('Die Wende der Philosophie', en *Erkenntnis*, 1930-31, vol. I; texto de M. Schlick).

«La esencia de esta nueva interpretación filosófica consiste en dar un paso extremadamente importante, aunque corto en apariencia, desde la afirmación de que el lenguaje también es objeto del estudio filosófico a la afirmación de que *únicamente el lenguaje* es objeto de dicho estudio» (A. Schaaff, *Introducción a la Semántica*, México 1966, 63).

b) *Explicación del hecho*

La situación actual de la reflexión filosófica puede ser explicada desde su dialéctica o andadura histórica. Resulta, según R. Rorty, bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de *las cosas*, la filosofía del siglo xvii al xix de *las ideas*, y la filosofía contemporánea ilustrada de *las palabras*.

Hasta prácticamente el siglo xvii, la filosofía —tanto en su versión griega como cristiana— se preocupó por la realidad en sí; por clarificar y sustanciar *el qué* de las cosas. Por ello, la verdad se definía, dentro de un realismo gnoseológico, como acuerdo de la mente con *este qué*. Se descansaba en la creencia básica de que los seres son inteligibles y de que la mente humana puede aprehender esta inteligibilidad.

Pero desde el final del siglo xvi, el pensamiento occidental entra en crisis. García Morente enuncia tres hechos de capital importancia en los orígenes de esta crisis: la pérdida de la confianza en una única religión verdadera, los descubrimientos geográficos en torno a la redondez del planeta y las nuevas teorías sobre el sistema solar. Estos tres hechos ponen al descubierto que la adecuación entre la mente y las cosas no se logró llevar a cabo en los siglos anteriores. Por lo menos, en muchas de las verdades hasta entonces consideradas como inconcusas. ¿Cuál fue el motivo? ¿La no inteligibilidad de las cosas en sí o el método inadecuado con que la mente aprehensora se acercó a ellas? La filosofía adquiere, con esto, la madurez de la duda sobre su propia esencia y quehacer.

El hombre se hace consciente de que la realidad sólo se descubre, en su verdad, cuando es abordada con métodos adecuados. Y estos métodos habrá de buscarlos el hombre dentro de sí mismo, no en las cosas que trata de captar. Y ya, dentro del hombre, en su inteligencia. Estudiar la inteligencia humana es primordialmente estudiar el instrumento que hace posible el dominio del mundo metafísico. El acto primero intelectual humano es el que tiene como fruto los conceptos o ideas. Y quien las investiga, descubre las leyes en que la realidad metafísica se revela. Y esto, porque las ideas son el lugar natural donde se presenta formalmente *lo que la cosa es*. Las ideas son como una segunda presentación de las cosas: *una re-presentación intelectual* de las mismas. Del realismo se pasa, así, en desarrollo progresivo al racionalismo y al idealismo. Con acierto este período ha sido calificado, en filosofía, como «revolución copernicana».

Pero los procesos immanente del conocimiento y sus contenidos nece-

sitan del lenguaje para ser expresados. Su investigación, incluso, se realiza dentro de las categorías lingüísticas en que se encarnan. Por ello, cuando la filosofía hace análisis del lenguaje, hace análisis de sus propios contenidos. Lo que de objetivo tenga el pensamiento, será lo que de objetivo tenga el lenguaje. El problema de la realidad es trasvasado, de este modo, al problema del lenguaje a través de lo gnoseológico. En el lenguaje quedan implicados el realismo y el idealismo en la marcha dialéctica del pensamiento occidental. Y parece que la tríada realidad, pensamiento, lenguaje, ya propiciada por los griegos, agota los ámbitos donde pueden aparecer los problemas filosóficos y donde también pueden dilucidarse.

2. PRESUPUESTOS LINGÜÍSTICOS DE LA ANALITICA INGLESA

Al hablar de la filosofía analítica inglesa, puede caerse en cierto tipo de ambigüedad. Esto acaecería, si se pensara que la analítica inglesa comprende un conjunto de pensadores que sostienen idénticas o parecidas doctrinas. Nada más erróneo. Con la filosofía analítica inglesa sucede como con el existencialismo europeo —por poner algún ejemplo— en donde se incluyen pensadores tan diversos como Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty o G. Marcel. De igual manera, E. Moore, B. Russell, Austin, Strawson, Wittgenstein pueden ser calificados de «analíticos», aun cuando su disparidad de pensamiento es a todos patente. Sin embargo, a pesar de las diferencias ideológicas que los separa, algo común los aglutina: el lenguaje, como punto de partida de su especulación filosófica, y el análisis como procedimiento metodológico o, si se quiere, como actividad filosófica propia y específica del pensador. Por ello, es conveniente, en este punto de nuestra exposición, fijarnos en la concepción del lenguaje sobre la que descansa la posterior dilucidación filosófica de la «analítica inglesa». El lenguaje, a este respecto, es concebido de dos maneras: una, como espejo o reflejo de la realidad; otra, como actividad ineludible humana que se ejercita en forma de juegos. Cada una de estas dos visiones lingüísticas conecta con los momentos importantes del desarrollo del análisis inglés.

a) *El lenguaje, como espejo o reflejo de la realidad*

La concepción, que más constante ha permanecido en el tiempo, referente al lenguaje es la «especular». El núcleo central de esta doctrina se constituye por la intuición filosófica que se tiene de que el lenguaje es como un *espejo* (*speculum*) donde se refleja la realidad. Por esto, las estructuras o categorías gramaticales *reflejarían*, como en un espejo, las estructuras o categorías de la realidad.

De manera sucinta y un poco rudimentaria, puede, en el sentido expuesto, considerarse que la Metafísica intenta formular los hechos más generales y representativos del mundo mediante la enumeración de las categorías supremas a las que pertenecen los seres, dándonos también las interrelaciones existentes entre las mismas. A estas categorías, los

filósofos llegan a través del lenguaje, con el que «hablan del mundo». Y esto lo realizan ya desde las etapas más antiguas del pensamiento occidental. Así, por ejemplo, Platón en el Libro X de *La República* (596) se pregunta: «¿No es cierto que a las cosas que tienen el mismo nombre les solemos asignar una única idea o forma?» Esto sólo es posible, para Platón, si existe alguna entidad nombrada por el término general en cuestión —sabiduría, virtud— a la cual pertenecerían cada una de las entidades individuales. Aristóteles, a su vez, argumenta con mayor precisión analizando proposiciones del tipo «Sócrates anda», «Sócrates está sentado», para concluir la existencia de la substancia y de los accidentes. Se da un sujeto —substancia— del que se predica un modo de ser y actuar, el accidente. Así, en su libro VII, capítulo 1 de la *Metafísica*. El lenguaje, pues, se presenta como el espejo en donde el pensador puede descubrir las estructuras metafísicas.

La filosofía analítica inglesa, en su primera época, la de B. Russell y la del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein, descansa y tiene como presupuesto esta concepción especular del lenguaje, aunque dentro de una nueva versión: la del lenguaje perfecto. En efecto, el uso o utilización del lenguaje ordinario, común, con fines filosóficos rigurosos y serios, se presenta siempre como sospechosa madre de equívocos y ambigüedades. Por ello, B. Russell intenta elaborar un lenguaje perfecto, cuya perfección derivará de la forma lógica de los enunciados. Con este propósito, dentro de la concepción especular, opera con una teoría referencialista del significado, heredada de Stuart Mill que, por otra parte, es la teoría más acorde con la concepción especular.

Si, según la teoría referencialista del significado y la concepción especular del lenguaje, las palabras significan en virtud del hecho que representan alguna otra cosa no lingüística, se sigue que debería haber una correspondencia entre palabras de una proposición y los elementos del hecho que la proposición afirma. Hecho afirmado y proposición deben, entonces, poseer una estructura similar lógica. Deben coincidir en su «forma lógica». Esto nos asegura que, si analizamos adecuadamente las proposiciones no sólo esclareceremos el lenguaje con el que hablamos del mundo, sino que también, al mismo tiempo, conseguiremos una comprensión de lo que el propio mundo es fundamentalmente. Para B. Russell, así, el descubrimiento de las formas lógicas de las proposiciones constituye la finalidad filosófica del análisis lingüístico. Y, por ello, desarrolla un «análisis reconstructivo lógico» del lenguaje, a través del cual, el mundo aparecería concebido, en consecuencia, como una suerte de «atomismo lógico». Russell pensaba que un lenguaje «lógicamente perfecto» es el formulado en los *Principia Mathematica*, únicamente que aquí tan sólo está la estructura, la sintaxis. Simplemente añadiéndole el vocabulario, obtendríamos un lenguaje perfecto, en el que ya no existiría ambigüedad alguna y en el que la forma lógica quedaría exhibida con suma claridad. Como en los *Principia Mathematica*, en este lenguaje ideal perfecto, toda proposición compleja puede ser descompuesta en proposiciones simples de cuya verdad o falsedad dependerá la verdad o falsedad de aquella. Y las proposiciones simples, en el caso más sencillo, constarán de un sujeto, una entidad designada por un nombre propio en el sentido lógico ya indicado —es decir, deictico— y el nombre

de una propiedad simple. De este modo, Russell descubre en el lenguaje, como en un espejo, las estructuras ontológicas del mundo. En efecto, ya que el lenguaje tiene como función representar hechos, habrá tantas clases de hechos cuantas clases de proposiciones últimas o no analizables. Habrá, en primer lugar, hechos simples o atómicos, que consisten en que una cierta entidad individual o particular posee una propiedad simple. Y, en segundo lugar, tendremos que admitir que ciertas de estas entidades simples se hallen entre sí vinculadas por cierta relación asimismo simple. Pero, además, habrá que aceptar junto a los hechos anteriores, hechos universales, hechos de existencia, hechos de creencia y hechos negativos, ya que las proposiciones que los expresan no son reductibles a otras más simples, según el extensionalismo.

El *Tractatus Logico-Philosophicus* presenta un punto de vista totalmente afin al de Russell, aunque con variantes leves. Junto a ciertas reservas críticas sobre algunos aspectos técnicos de los *Principia Mathematica*, se da en el *Tractatus* una sistematización rigurosa y una interesante valoración de todo aquello que se ha de excluir del ámbito del lenguaje con sentido. Sin embargo, todo lo que se excluye de este ámbito se salva, después, en gran medida de una manera cuasi-mística por la vía de la ostensión, de mostrar la cosa sin necesidad de *decirla*.

Pero lo que interesa subrayar, para nuestros propósitos, es el isomorfismo que Wittgenstein establece entre lenguaje, realidad y figura lógica. El signo proposicional, así, descubre, refleja el mundo: es como su espejo. El lenguaje, en la proposición, expresa el pensamiento haciéndolo perceptible por los sentidos. Expresa, pues, la figura lógica de los hechos. Por esto, los elementos del signo proposicional corresponden a los objetos del pensamiento y su articulación refleja la configuración lógica. Wittgenstein denomina los elementos del signo proposicional «signos simples o nombres». A la configuración de los signos simples en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de las cosas. De este modo, el hecho atómico y su signo proposicional se corresponden por decir relación común a la figura lógica. El isomorfismo del *Tractatus* podría hacerse nítido y claro solamente con entresacar algunas proposiciones referentes a la realidad, a la figura lógica y al signo proposicional, comparándolas entre sí. Así, el n. 1 y 2, para la realidad, en donde se nos dice: «el mundo es todo lo que acaece» y «lo que acaece, el hecho, es la existencia del hecho atómico», se traduce en el ámbito lógico en estos otros números: «la figura presenta los estados de las cosas en el espacio lógico» (2.11) y «la lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo» (6.13) que, a su vez, se plasman en el lenguaje en los números 3.12 y 5.6 que afirman respectivamente: «llamo signo proposicional el signo mediante el cual expresamos el pensamiento. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo» y «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo».

El isomorfismo que L. Wittgenstein establece entre hecho atómico, figura lógica y signo proposicional no puede por menos hacernos evocar el otro isomorfismo defendido por Aristóteles: substancia, concepto objetivo y nombre sustantivo. La distancia existente entre estas dos tríadas revela la distancia existente entre pensamiento aristotélico y pensamiento

wittgensteiniano. Ambos, sin embargo, dentro de una concepción idéntica del lenguaje especular.

b) *El lenguaje, concebido como actividad natural del hombre*

L. Wittgenstein, al poco tiempo de publicarse el *Tractatus*, comenzó a abrigar sospechas sobre la veracidad de las tesis más fundamentales vertidas en él. Especialmente, en lo que atañe a la concepción especular del lenguaje. De esta manera, después de un largo proceso de reflexión, se pasa con todo su bagaje intelectual a la doctrina lingüística en que el lenguaje aparece como una actividad natural del hombre. Con sus *Investigaciones filosóficas*, pone el fundamento de una nueva analítica.

El hombre es, por antonomasia, vida. Acción. Y sus coordenadas condicionantes son la necesidad y la circunstancia. Movido por ellas, el hombre realiza múltiples actividades: pasea, come, bebe, juega. Para cada circunstancia y necesidad él tiene adecuada respuesta. Entre las cosas que realiza, se encuentra la del lenguaje. Aún más, para el hombre, la actividad lingüística es ineludible y ningún sistema artificial de signos, por muy perfecto que sea, puede sustituirla, en sus variadas formas reales. Con el lenguaje, el hombre manda, implora, describe aspectos de un objeto o da sus medidas, formula hechos o presenta resultados de una experiencia. El lenguaje es un instrumento más dentro de los utilizados por el hombre.

La neoanalítica expone esta actividad humana lingüística, afirmando de ella que se ejercita en forma de juegos. Los mismos rasgos que caracterizan los juegos convienen al lenguaje.

¿Qué es un juego? ¿Qué sentido tienen en él las reglas? Ante todo, existen juegos ya inventados que se reciben por tradición y otros nuevos que surgen con el tiempo. Ambas clases de juegos tienen un denominador común: no pueden ser refutados. Alguien puede no estar de acuerdo con el fútbol o el ajedrez, no gustarle estos juegos. Pero sería absurdo que, por ello, pretendiera probar «su falsedad o su verdad». O que pretendiera, por ejemplo, mover en el ajedrez los alfiles como las reinas y éstas como los caballos. Acabaríamos diciéndole que «inventase otro juego». Esto nos lleva a concluir que lo que constituye propiamente un juego son sus reglas o normas y que éstas pueden o no aceptarse, pero nunca cambiarse so pena de acabar con «este juego» en aras de otro. Cuanto mayor sea la complejidad de un juego, mayor será la necesidad que tenga de diversificar radicalmente sus piezas. Por ello, dada su complejidad, el lenguaje está constituido por infinito número de juegos. Y en cada uno, las palabras tienen sentido y significado en dependencia de las reglas del juego. El significado es el uso que de las palabras hacemos, según las normas del juego en que se presentan.

Si aplicamos estas reflexiones a la filosofía tradicional, el error grave cometido por ésta consistió precisamente en confundir juegos. En jugar unos juegos de lenguaje con las reglas de otro. Se equivocó el juego metafísico, por ejemplo, con el científico; o el religioso con el lógico o con el empírico. Resulta, así, que la actividad filosófica adquiere funciones terapéuticas: intenta curar al hombre de las confusiones en que

los pensadores del pasado le habían metido al entrecruzar y mezclar los diversos juegos de lenguaje entre sí.

El nuevo lema, establecido por L. Wittgenstein, es el de acabar con las explicaciones y limitarse, en consecuencia, a descripciones. La pregunta por las condiciones del lenguaje ha sido sustituida por una investigación de los usos lingüísticos. La filosofía no es ya una crítica del lenguaje ni proporciona una teoría pictórica o figurista del significado. Consiste simplemente en reunir recordatorios de cómo utilizamos, de hecho y en la vida cotidiana, el lenguaje. La importancia dada a la sintaxis y a la semántica, en el periodo analítico anterior, se pierde a favor de la pragmática. Frente a la indagación de condiciones necesarias, la filosofía sólo puede buscar semejanzas entre casos particulares, que serían como una suerte de parecidos de familia. Y, por ello, según J. Wisdom, discípulo directo del último Wittgenstein, el método de la filosofía debería proceder «caso por caso». Parecería que se ha conseguido, así, un empirismo más depurado que el del *Tractatus*, pero a costa de situar la filosofía segregada de la lógica y de la ciencia, involucionada sobre sí y reducida a una terapia del pensamiento. La filosofía, al intentar disolver en el lenguaje sus problemas, se transforma en una especie de «metafilosofía».

Del lenguaje, concebido como actividad natural humana ineludible que se ejercita en forma de juegos, se deriva lo que Gellner califica de pilares básicos de la analítica nueva oxoniense: el caso paradigmático, la falacia naturalista, el contraste de significado y la multiplicidad de usos de las palabras. El lenguaje, en el caso paradigmático, se toma como modelo en doble dirección: da respuesta a problemas filosóficos y puede concluir sobre la falsedad de una teoría. Así, partiendo del uso real de las palabras, por ejemplo «mesas», se llega a la afirmación de que «las mesas existen» y que, por tanto, la doctrina realista es verdadera y la idealista es falsa. En efecto, ¿qué sentido tiene hablar de la no-existencia de las mesas, cuando el uso del lenguaje prueba lo contrario? La falacia naturalista es una modalidad del caso paradigmático. Gellner lo denomina también «versión generalizada del error naturalista». Se verifica, por el hábito que tiene el hombre de inferir soluciones de tipo normativo tomando como punto de partida el uso del lenguaje. Por ejemplo, en el campo de la ética esto sucede, cuando se pretende definir qué cosa sea el bien por una buena obra. Dar limosna es bueno, pero ¿es lo bueno? La falacia naturalista es la exageración del uso de las palabras. Según el contraste del significado, toda palabra debe admitir, al menos, la posibilidad de no ocultar algo. Correspondería a este modo de argumentar: un término y su negación apuran un universo de lenguaje. Y este universo puede ser modificado, si se modifica el significado de un término, respecto de su negación. La filosofía tradicional anulaba esta clase de contraste y, por ello, daba resultados desastrosos. Por último, la multiplicidad de usos de las palabras denuncia la desconfianza y el horror que los neanalíticos ingleses tienen a lo general y universal. Y, en su virtud, niegan el monopolio al criterio según el cual el neopositivismo lógico establecía que «el lenguaje ideal y perfecto era el matemático». De esta manera, la analítica reconquista para la filosofía áreas y contextos: ético, metafísico, religioso, empírico. A continuación,

claro está, de establecer las reglas de cada uno de estos juegos, según las cuales las proposiciones adquieren significado y sentido.

L. Wittgenstein había pretendido en sus *Investigaciones Filosóficas*, n. 23 que los usos lingüísticos son incontables. Sin embargo, sus discípulos y los pensadores que configuran la llamada escuela de Oxford reducen estos usos incontables a un número pequeño. Media docena o poco más. Primeramente, es Austin quien, para evitar la vaguedad de los parecidos de familia y la atomización antiteórica de los múltiples usos lingüísticos wittgensteinianos introduce un orden de clasificación. Aunque, eso sí, respetando el programa original. Con Searle, la clasificación de los actos lingüísticos y fuerzas ilocutivas recibe una formulación más depurada, en tiempos más recientes, pero que obedece al mismo propósito. Sobre esta base de número limitado de «usos lingüísticos» se han investigado tipos de discurso relevantes para la filosofía. Hare, el moral; el epistemológico, Austin; Toulmin, el físico y la teodicea se ha ubicado en la explicación lingüística de la proposición «Dios existe» como falsable, tras el reto de Flew a los creyentes. De manera acorde, Strawson ha subrayado las insuficiencias de la lógica para la formalización de ciertos aspectos del lenguaje natural. Y el análisis «clarificador» de Ryle y Wisdom ha proseguido el intento de eliminar problemas filosóficos mediante la investigación de las expresiones utilizadas en su formulación.

c) *Unidad y diversidad del análisis filosófico*

Sobre los presupuestos lingüísticos indicados de las dos concepciones del lenguaje —la especular y la naturalista— el análisis se ha extendido de forma interdisciplinar. Hasta el punto que el movimiento analítico y neanalítico, representado por la escuela de Oxford, ha sido desbordado. Y resulta difícil, en el momento actual, hablar de «filosofía del análisis» intentando englobar en esta denominación de manera exclusiva alguna tendencia determinada. La filosofía que tuvo, en sus orígenes, a E. Moore, B. Russell y el *Tractatus* de L. Wittgenstein como pilares básicos de su desarrollo posterior ha evolucionado de tal manera que algunos pensadores no son considerados como «analíticos» por otros que, a su vez, afirman que lo son y viceversa. A tal punto ha llegado la unidad mínima del concepto de «análisis» y la amplia extensión de su práctica.

Un motivo de la dispersión de esta filosofía del análisis es debido a la influencia que han ejercido en el desarrollo de la especulación tres coordenadas: la lógica formal, la ciencia y la significación filosófica del lenguaje en sus variados usos.

El siglo xx ha asistido a un espectacular crecimiento de la lógica formal o simbólica. Como ya se ha indicado anteriormente, la lógica se tomó o bien como expresión de la estructura del lenguaje y de la realidad (atomismo lógico) o como adecuado instrumento para ordenar y regular el lenguaje, formulando, resolviendo o disolviendo, en su caso, los problemas filosóficos (Carnap y Quine son los mejores representantes de esta línea) o como búsqueda de los usos diferentes y peculiares de cada discurso natural (característica del segundo Wittgenstein y discípulos). Dentro de esta triple orientación, la lógica formal o simbólica ha invadido campos como el de la moral y el derecho, pasando por los de la

religión y los de la metafísica. El ahondamiento en el estudio de la intensionalidad y de la extensionalidad así como en el de las lógicas polivalentes no puede considerarse ajeno al «análisis». Casi todos los grandes lógicos de principios y finales de este siglo —por no decir todos— de algún modo o están influenciados por la filosofía analítica o provienen de ella. Cualquiera historia documentada de la lógica formal da testimonio de ello. Véanse a este respecto a título ilustrativo las de I. Bochenski y de W. and M. Kneale.

Al considerar las relaciones entre ciencia y filosofía del análisis, no se puede por menos que hacer mención de dos supuestos de los que se parte: el ontológico y el epistemológico. En el primero, subyace la idea de que solamente podemos hablar acerca de la «realidad» sobre la que la ciencia formula su discurso. Toda realidad, si quiere ser tal, ha de pasar por el tamiz de la expresión y enunciación científica. En perfecto paralelismo, el supuesto epistemológico afirma que el conocimiento auténtico es aquél que se basa en la experiencia y en la formalización. El ideal kantiano de los juicios sintéticos a priori continúa en pie: hay que salvar el dato positivo bruto organizándolo, dándole inteligibilidad desde categorías transcendentales de la mente.

La forma habitual de considerar la relación entre analítica y ciencia ha sido desarrollando la primera como lógica y metodología de la ciencia. Se incluye aquí, obviamente, como porción destacada el análisis del lenguaje científico y, particularmente, el problema de la conexión entre enunciados de observación y enunciados teóricos. La gran riqueza de la filosofía de la ciencia, surgida con el «análisis», y la medida en que ha contribuido a nuestra comprensión de la estructura interna del conocimiento científico, difícilmente puede exagerarse. Con todo, en las últimas décadas, a la filosofía analítica de la ciencia se ha venido a añadir una orientación hermenéutica. Sus protagonistas son filósofos de propensión histórica y sociológica.

La analítica aborda el conocimiento científico de un modo muy peculiar, que somera y simplificada podríamos describir así. Por una parte, se encuentra con el discurso acerca de la ciencia en el que se dan discusiones en torno a los modelos del argumento científico, las formas de probar las teorías científicas, la naturaleza de las leyes y teorías, y los modos de definir o introducir nuevos conceptos científicos, junto a la problemática del método. Pero, por otra parte, se enfrenta con el discurso propio que utiliza la ciencia y puede, entonces, ocurrir que los resultados de las investigaciones científicas nos ayuden a contestar algunas de las cuestiones acerca del hombre y del universo de las que se han ocupado tradicionalmente los filósofos. El análisis, pues, se va a centrar en resumen sobre dos componentes: el discurso analítico y metodológico acerca de la ciencia y el mismo discurso científico, en sus afirmaciones, como ayuda para la resolución de problemas considerados generalmente como filosóficos.

Sin embargo, aunque en una de las fases de la analítica —la del «empirismo lógico»— los temas lógicos y epistemológicos han dominado su literatura, sería un error pensar que el análisis filosófico ha estado al servicio de la «filosofía de la ciencia». El motivo de esta aserción descansa, según Ferrater Mora, en que con *filosofía de la ciencia* se

designan tan variados grupos de investigaciones y tan distintos enfoques que se ha de saber quién la emplea, para tener una idea de lo que abarca o puede abarcar y de en qué medida la filosofía analítica, en su sentido más puro, influye en ellos. O, también, se realiza desde sus presupuestos. A quienes vean las cosas desde fuera, las teorías de la ciencia de Carnap, Hempel, y hasta Popper, les parecerán similares, pero desde dentro se revelan diferencias importantes. Especialmente, desde el momento en que se han criticado y contracriticado las tesis de la diferencia estricta entre contexto de justificación y contexto de descubrimiento, de la dependencia del lenguaje observacional respecto al teórico. La revolución desatada por los trabajos de T. S. Kuhn sobre las revoluciones científicas ha llevado a preguntarse si la propia filosofía de la ciencia no tendrá que cambiar de signo. Y ello, no sólo por atender a la historia de la ciencia, sino también por considerar diversos contextos extracientíficos de la misma ciencia. Desde este punto de vista, la cuestión radica en saber si la masa de debates o posiciones diferentes —justificacionismo, neojustificacionismo, falibismo, falsacionismo ingenuo o refinado y otras— pueden colocarse bajo el epígrafe de «análisis filosófico», en su significado original del pensamiento oxoniense. La respuesta, en opinión de Ferrater Mora, puede ser afirmativa, si se considera que esta literatura sólo se comprende adecuadamente dentro del cuadro de problemas planteados y de procedimientos utilizados por filósofos tildados ordinariamente de «analíticos» o por otros que, al reaccionar en contra, de algún modo dependen del «análisis».

Sin propósitos exclusivistas, y aún reconociendo la valía de pensadores analíticos relacionados con el método y la fundamentación de la ciencia, S. Toulmin puede ser ejemplo del «análisis» inglés dentro de una alta ortodoxia. La actividad filosófico-analítica de S. Toulmin se ha desarrollado principalmente en dos áreas: la de la Ética y la de la Física. Es, aquí, ésta última la que interesa.

En su obra *Filosofía de la Ciencia*, S. Toulmin intenta evitar los errores en que han caído quienes han tratado la Física según el modelo de historia natural y los errores, igualmente, en que han caído los neopositivistas lógicos en sus objetivos de «reconstrucción lógica de la realidad». Nuestro pensador utiliza, para alcanzar sus propósitos, una suerte de analogía entre Física y Cartografía. Las teorías físicas se comparan con mapas que permiten al físico orientarse en la realidad que investiga. Por lo menos, según él, los problemas de método con los que se enfrentan el físico y el cartógrafo son lógicamente similares en muchos de sus aspectos. Para Toulmin se da una diferencia fundamental entre leyes «físicas» y «generalizaciones empíricas». Esta diferencia fue ya reconocida por los positivistas, pero nuestro filósofo la trata adoptando un punto de vista particular. Tal punto de vista consiste en averiguar qué tarea o función desempeñan las teorías y las generalizaciones en el cuerpo del conocimiento físico. En definitiva, S. Toulmin, fiel al último pensamiento de L. Wittgenstein, nos va a proponer cómo se realiza el juego del razonamiento científico-físico.

En sus más recientes obras, especialmente la de *La Comprensión Humana*, desarrolla una amplia y detallada teoría de la razón científica entendida como el conjunto de empresas racionales. Se trata de explicar

el cambio conceptual sin, por ello, caer en el historicismo, psicologismo o sociologismo. Ni tampoco sin que haya que adherirse a ningún género de platonismo. Una de las categorías importantes, en esta investigación, es la de la evolución en el problema de los aparentes invariantes del pensamiento y del lenguaje. No se da, según Toulmin, sistema conceptual universal alguno. Y, sin embargo, los diferentes sistemas conceptuales científicos no son arbitrarios: obedecen a una misma manifestación de la racionalidad. Los diversos sistemas conceptuales pueden ser comparados y juzgados dentro del contexto de una suerte de «ecología intelectual». Y, así, nuestro filósofo sustituye el modelo de «sistemas» por el de «poblaciones», que permite comprender mejor las variedades y cambios. No hay, al parecer, conflicto entre evolución histórica y evolución racional.

La última coordenada, motivo de la dispersión de la unidad analítica, es la de su preocupación por la significación filosófica del lenguaje en sus diversos usos. De ella, se ha tratado ya al hablar de los presupuestos lingüísticos. Conviene, no obstante, a este respecto poner de relieve la rara habilidad que poseen los pensadores analíticos ingleses para traspasar problemas filosóficos desde el área metafísica o epistemológica al área del lenguaje. Así, a título ilustrativo, vemos cómo la cuestión del conocimiento ha sido tratada en el análisis de proposiciones elementales o cómo la problemática ética ha sido reducida a un estudio del lenguaje moral o cómo la misma filosofía de la ciencia se ha construido sobre el análisis de proposiciones observacionales y teóricas.

Convendría, además aquí, evitar la identificación de la orientación analítica realizada sobre el lenguaje con la llamada «filosofía lingüística», sin hacer oportunas matizaciones. Si con esta identificación se quiere subrayar que el lenguaje es objeto central y primordial de ambas filosofías, entonces la ecuación entre las mismas es aceptable. Pero si lo que se quiere significar es que los problemas filosóficos se «reducen a problemas de lenguaje», no creo que la mayoría de los pensadores analíticos ingleses estuvieran de acuerdo. Lo más a que podrían llegar, en este punto, es a la afirmación de que las grandes cuestiones filosóficas «aparecen con mayor nitidez y claridad en el lenguaje» y, en consecuencia, el estudio y análisis de éste posibilita en gran medida sus soluciones.

Realizado el recorrido panorámico de la filosofía analítica en Inglaterra, la recta final de esta exposición intenta hacer una valoración de la misma y aventurar alguna vía posible de futuro desarrollo. Tal objetivo se ofrece en forma de conclusiones.

3. CONCLUSIONES

Los logros y frutos del análisis podríamos resumirlos dentro de una múltiple representación a los siguientes. En primer lugar, se ha determinado y clarificado las maneras diversas en que el lenguaje ha afectado a la formulación de los problemas filosóficos. Y en este aspecto, las soluciones aportadas han ubicado el campo de la reflexión en terrenos muy

diferentes de los tradicionales. Piénsese, por ejemplo, en la ética o en la teodicea. En la ética, la clarificación de sus formulaciones lingüísticas ha conducido a posturas intuicionistas, a subjetivismos, prescriptivismos y actitudes frente a la vida o a la razón como punto de referencia de la moralidad. En cuanto a la teodicea, los planteamientos analíticos pasan desde un ateísmo semántico a toda una especulación sobre el argumento ontológico o a una elucidación sobre el estatuto epistemológico de la proposición «Dios existe», para que tenga significado y esté en consonancia con una metafísica de corte científicista contemporánea. Y, como resultado de todo esto, parece que la singladura analítica ha ubicado la filosofía en caminos sin retorno a los planteamientos clásicos que de estos problemas se vinieron haciendo durante siglos.

En segundo lugar, otro logro del análisis es el desarrollo que ha producido en el ámbito de la lógica formal, al intentar descubrir los modos en que el lenguaje puede relacionarse con la lógica. Sentido y sin-sentido, racional e irracional son fruto de la actividad única e idéntica de la mente. ¿Cuáles son las reglas, las condiciones, en virtud de las que decimos que una proposición es verdadera y otra no?

Y, por último, otro logro del análisis es el traslado que ha realizado con el sujeto transcendental, pasándolo de la dimensión gnoseológica a la lingüística. Del a priori kantiano al a priori lingüístico. Especialmente, en las primeras etapas. Habermas, en su postscripto *Conocimiento e Interés*, dice a este respecto que el paradigma del lenguaje ha obligado a reformular el sujeto transcendental en términos de sistema de condiciones, categorías o reglas establecidas por la teoría lingüística. Desde este punto de vista y, si bien se mira, el *Tractatus* podría ser interpretado a la inversa de como se hace habitualmente. Su objetivo sería justificar el transcendentalismo lingüístico, réplica, a su vez, del transcendentalismo gnoseológico kantiano. Se trataría en el *Tractatus* de salvar el sentido de las proposiciones metafísicas, éticas, estéticas y religiosas. Así, salva en primer lugar las verdades y falsedades lógicas (tautologías y contradicciones que, aunque no tengan sentido, muestran la forma lógica del lenguaje o la estructura profunda del pensamiento. Por ello, la lógica es trascendental (6.13). Es decir, condición del lenguaje y, al mismo tiempo, del mundo que está descrito en el lenguaje. La Ética y la Estética se salvan, en segundo lugar, por ser igualmente transcendentales, ya que ambas son, como la lógica, condición del mundo (6.421). En tercer lugar, lo religioso o místico, aunque nunca es calificado por Wittgenstein de «trascendental», *se muestra a sí mismo* (6.522) y consiste en el sentimiento de finitud (6.45). En cuarto lugar, aunque condena sin remisión como sinsentidos las afirmaciones filosóficas tradicionales metafísicas, salva su sujeto metafísico en la medida en que éste no es parte del mundo sino su límite: algo de lo que no se puede hablar, pero que se muestra a sí mismo en las palabras vacuas del solipsista (4.003, 5.62, 5.632, respectivamente). Y, por último, queda a salvo el mismo discurso del *Tractatus*, en cuanto es crítica del lenguaje, ya que tal filosofía consistirá no en decir algo, sino en *mostrar* por qué no puede decirse lo que no se puede decir (6.53). De este modo, se hacen inteligibles las palabras de L. Wittgenstein, en la introducción al *Tractatus*, en las que afirma que su libro consta de dos partes: una, escrita; otra, sin escribir. Y la

escrita lo ha sido, para comprender mejor la segunda. El trascendentalismo lingüístico, que puede extenderse a Russell y a los neopositivistas en general, comporta un problema espinoso y que podríamos formular en la siguiente pregunta: ¿el lenguaje que trata sobre las condiciones del lenguaje está, a su vez, sometido a estas mismas condiciones? Parece que L. Wittgenstein optó por una respuesta afirmativa y, en consecuencia, negaría a su discurso el carácter de lenguaje con sentido. En rigor, según esto, el *Tractatus* no dice nada. Pero escapará a las últimas consecuencias de este nihilismo, porque *muestra* aquello que quiere decir y por qué no lo puede decir. Esta salida no satisfizo nunca a B. Russell. Ni tampoco a R. Carnap. Para éstos, el lenguaje sobre las condiciones del lenguaje es un meta-lenguaje y, como tal, una construcción artificial que no está sujeta a dichas condiciones. La analítica se convertiría en una meta-filosofía.

El cenit y decadencia del movimiento analítico inglés da la impresión, visto desde fuera, que está unido al problema del *trascendentalismo* y *descentrancelización* del mismo. En efecto, el movimiento analítico inglés propende a borrar la diferencia entre estructura y contenido, entre lógica y hechos, entre esencia y accidente. Piénsese en la diferencia entre el último Wittgenstein, Quine, Austin con el Wittgenstein del *Tractatus*, Russell o Carnap. Como episodios de este proceso *descentrancelizador*, pueden aducirse la reacción contra el predominio de la lógica, la crítica a la distinción entre juicios analíticos y sintéticos o el abandono del reduccionismo epistemológico en aras de la multiplicidad de juegos significativos.

A pesar de estos logros positivos de la analítica inglesa, su situación actual parece sufrir una desorientación sobre el sentido último de su tarea y sobre el propósito ulterior de su método. Parece como si lo que se hiciera actualmente no se justificara sino por su dependencia de la tradición analítica más inmediata. A tal situación ha contribuido el que la andadura analítica terminó, desde el predominio de una actitud empirista, por disolver la filosofía en lingüística y, en este campo, desde el momento en que surge la teoría chomskiana estructural toda otra doctrina carece ya de importancia y, quizás, de validez.

Por otra parte, si miramos al pasado vemos cómo toda la especulación sobre el sujeto trascendental de la última parte de la modernidad acabó disolviéndose en psicología científica. Con la ayuda inestimable, sin duda, del psicoanálisis. Otro tanto podría acontecer con la filosofía analítica. Del mismo modo que las leyes fundamentales de la física explicitan las condiciones necesarias de toda experiencia, podría defenderse que las reglas de la gramática universal que Chomsky y su escuela intentan descubrir nos darían las condiciones necesarias de todo lenguaje con sentido. Y, así, la filosofía analítica acabaría por disolverse en «lingüística-filosófica-estructural».

En tales circunstancias ¿cuál es el futuro filosófico del movimiento analítico inglés? Una de las alternativas posibles, quizás la única, sería la de proseguir buscando una estructura trascendental que fundamente nuestra experiencia del lenguaje. Estructura no tanto presente en el propio lenguaje cuanto en las condiciones previas al mismo. Es decir, en

las condiciones necesarias para su uso. Se trataría, en definitiva, de intentar elaborar una *pragmática trascendental del lenguaje*. Sin embargo, quedaría siempre latente la pregunta que gravita sobre el movimiento analítico inglés ya desde sus inicios: ¿es la filosofía analítica *una filosofía* o es solamente *un método*?

VICENTE MUÑIZ RODRIGUEZ