

Filosofía y lenguaje

(Del lenguaje, objeto de filosofía a la filosofía como lenguaje)

por SEBASTIAN TRIAS MERCANT

Si la filosofía tiene una vinculación ineludible con su historia que, como contenido de una ciencia humana, se asienta en la historicidad del hombre mismo, también se conecta con el lenguaje. El lenguaje es otra empiricidad, mucho más radical, que ata respectivamente la filosofía a la historia misma y a la cultura en general. Lo que llamamos hoy filosofía o filosofía *de...* Aristóteles, Ockam, Kant o Hegel, etc. no es sino la objetivación del pensamiento en una obra o en un texto. Hablar de filosofía es hablar de los textos escritos. El lenguaje es lo más inmediato en que la filosofía se nos manifiesta; representa la doble inmediatez de la filosofía, como "resto" histórico en que nos llega el pasado filosófico y como primera significatividad de un pensamiento.

La pura especulación queda falta de sentido porque la filosofía en cuanto pensamiento es algo que no nos es inmediato, sino que nos viene dado en la significatividad del lenguaje. La auténtica significación filosófica, al menos en una primera aproximación, es la contrastación de unos términos con otros y en relación con lo que esconden como contenido conceptual. En este segundo aspecto el lenguaje va más allá de lo meramente inmediato, de lo simplemente significado por la palabra. Trasciende lo meramente situacional de la filosofía, desbordando lo designado por las palabras en su empleo cotidiano. Este es el uso "pleno" del lenguaje, como señala B. Snell.¹ Representa el salto hacia la idea desde la empiricidad del lenguaje en el que el pensamiento está objetivado significativamente. Por la lengua —como estructura lingüística definida y determinada— la filosofía se sitúa en un horizonte histórico, social y cultural muy concreto.

La interconexión entre filosofía y lenguaje toma una triple dirección: la de un pensamiento filosófico en busca de su expresión lingüística, la de una reflexión filosófica sobre el lenguaje como uno de tantos inteligibles que competen a la filosofía y, por último, la de pensar el pensamiento en forma de lenguaje.

¹ SNELL, B. *La estructura del Lenguaje*. Ed. Grados. Madrid: 1966.

a) *El pensamiento en busca del lenguaje*

Lefebvre ha escrito que la filosofía clásica interroga al mundo y al hombre sin conocer las presuposiciones y postulados que motivaban sus preguntas.² Esta afirmación no es del todo correcta. Lo es si con ella se quiere marcar una diferencia con la filosofía lingüística actual, por cuanto en ésta las entidades consideradas aparecen como modalidades del lenguaje y no, como en la filosofía clásica, como representaciones conceptuales en busca de su expresión lingüística. No es correcta si con ella se intenta disociar y excluir de la filosofía clásica la conexión entre una filosofía que busca expresión lingüística y la teoría filosófica de convertir el lenguaje como otro inteligible de aquella teoría.

La historia de la filosofía antigua y medieval es primariamente la historia del pensamiento, ya que el lenguaje es sólo un instrumento de expresión de aquél. El *logos* es ante todo discurso que el alma mantiene consigo misma, diálogo en el silencio, pero, al fin y al cabo, diálogo. El *logos*, por su carácter interno de ser "día-logo", puede exteriorizarse en presencia de un interlocutor y buscar juntos —esta es la misión del diálogo filosófico— la verdad. Esta búsqueda dialogante que permite alumbrar el pensamiento como reflejo de las cosas se convirtió en Grecia en una auténtica profesión. El lenguaje fue la "caja de herramientas", ya que su empleo constituyó una técnica y un arte: el arte de la palabra.

El arte era concebido en Grecia como manifestación de la forma (*eidos*) y de la ley (*nomos*), expresión de una naturaleza o arte divino del reparto (*Sofista*) y costumbre humana, por tanto, convencional (*Gorgias*). El arte de la palabra no es ajeno a esta doble perspectiva general, motivando dos tipos, muy curiosos, cuya profesión no es sino la técnica de las palabras según una norma natural o una costumbre social. Uno es el *erístico*, verdadero luchador de la palabra (*pancracio*) y entrenado para la victoria verbal. Otro es el *dialéctico*, el artista que sabe preguntar y responder en busca del *eidos*. Uno y otro se sirven de las palabras; pero a ese uso del lenguaje hay una cuestión previa: la de averiguar hasta qué punto los nombres sirven para alcanzar la verdad y el conocimiento de las cosas. En el instante en que el hombre formula la pregunta por el lenguaje que emplea, lo convierten en objeto de especulación. En este momento toma rango de inteligible filosófico.

Para el erístico, disputador de profesión y dominado por convencionalismo, la mejor solución es reducir la realidad de las cosas a la realidad de las palabras que las expresan. De esta suerte, la mentira no es posible porque lo que se dice es la verdad misma de lo que es. Si la cosa se reduce a su expresión, la palabra, que provoca la expresión de una cosa, produce la cosa misma. La verdad reside inmediatamente en la palabra. Es el triunfo del nominalismo sofista. Para el dialéctico, en cambio, lo que realmente vale es el *logos*, enunciador del pensamiento sobre la verdad y en oposición al orden engañoso de las palabras que los

² LEFEVRE, H. *Lenguaje y Sociedad*. Ed. Proteo. B. Aires; 1967. pág.

hombres han inventado, persuadidos de la verdad. El *logos*, verbo y pensamiento, refleja las cosas como un espejo refleja la luz del sol, había dicho ya Parménides.

Las palabras se emplean; era una profesión el diálogo y la disputa. Era preciso saber si ese diálogo o la disputa estaban montados sobre nombres que eran simples convenciones consuetudinarias de la sociedad o si marcaban la justeza con una realidad previamente dada. Era inevitable y obligado averiguar lo que es el lenguaje y en qué consisten los nombres.

El lenguaje no aparece como formalización analítica de la filosofía, sino como objeto de su estudio en cuanto permite esclarecer la cuestión del pensamiento y de la realidad. El lenguaje no es filosofía, sino que del mismo la filosofía hace un estudio; es el contenido de la especulación filosófica, aunque aquella no tenga, como radicalmente diálogo o disputa, más solución que constituirse a través del lenguaje. El lenguaje toma rango filosófico, pero no en el sentido de constituirse en filosofía como lenguaje acerca del lenguaje, sino en el sentido de una filosofía del lenguaje en cuanto ésta hace cuestión de su especulación al lenguaje.

El planteamiento y las ulteriores soluciones vuelven a llevar implícitas las constantes culturales señaladas antes. Una perspectiva metafísica acercará el arte de las palabras y las palabras mismas al *eidos*, buscando la posibilidad de situar los símbolos del lenguaje, como conceptos originarios, en un plano ontológico. No dudará Platón, en esta línea, en afirmar que el nombre es la imitación de la esencia de las cosas, refiriéndose, claro está, al "nombre como forma" o "nombre en sí", capaz de ser impuesto a los sonidos y a las sílabas. Otra será la perspectiva pragmática en busca de una visión antropológica o de una visión gramatical del lenguaje. Una teoría del lenguaje tiene que cumplir con otras cosas más urgentes que las de determinar la naturaleza de los nombres. Es primariamente más útil y necesario marcar el matiz antropológico del lenguaje: marcar la estructura de la frase y su composición en orden a enseñar cómo debemos hablar y obrar en nuestro mundo social y político. El lenguaje va perdiendo su conexión metafísica con el *eidos*. Pierde densidad filosófica a favor de un carácter instrumental marcado por el "nomos" o convención social. Va adquiriendo matices lógicos, gramaticales y retóricos.

Erística o dialéctica, naturaleza o costumbre, puro verbalismo o ajuste del nombre con la realidad, estas son las disyunciones con que tropezó la filosofía griega al hacer cuestión de su incumbencia al lenguaje, cuando el *logos* como pensamiento expresable perdió su valor mítico a favor de un valor filosófico. La filosofía se interesa por el contenido y por la forma del lenguaje, inclinando la solución de los puros verbalismos, del lado aristotélico, hacia una lógica formal y, del lado platónico, hacia un lenguaje real, en el que los nombres sean expresivos naturalmente de las cosas.

La Edad Media no varió en mucho la postura de los griegos, aunque matizó aspectos y perspectivas, ajenos a la filosofía antigua. Continúa el diálogo y la discusión, aunque ahora subordinada a unas constantes socioculturales diferentes. El

eidos griego, posible garantía de la verdad de los nombres, se traduce ahora por el Verbo. Palabra infalible que garantiza los nombres humanos y hace comprender al hombre la verdad de las cosas significadas. El diálogo filosófico es ahora diálogo apologético del Verbo. Pero tiene cabida también, como complemento de aquél, una hermenéutica rigurosa que desentrañara, y contrastara, el sentido literal de la Escritura con su significado tropológico. El arte de la palabra que habían profesionalizado los griegos, se convierte, en la filosofía medieval, en el arte de la interpretación.

El giro dado al empleo del lenguaje sustituye al erístico y al dialéctico por el comentarista y por el misionero de la palabra. En el fondo, sin embargo, late la misma cuestión: la de saber el horizonte de significación que esconden los nombres y las posibilidades de formalización lógica que implica su uso. En esta línea el antiguo problema del lenguaje persiste en la Edad Media entre realistas y nominalistas, ya inclinándose por las palabras como reflejo de las ideas ya defendiendo el carácter arbitrario de los nombres respecto de las cosas. El lenguaje continúa, en esto no ha variado nada, con rango filosófico como objeto de especulación. El lenguaje expresa el "modo de significación" (*gramática*) en conexión con los modos del ser (*metafísica*) y los modos del conocer (*lógica*). El sentido lógico y ontológico del lenguaje marca la pauta del pensar filosófico.

El lenguaje adquiere categoría de objeto filosófico en cuanto expresión verbal de todo pensamiento y en cuanto significación de las ideas a través de los nombres.

b) *La filosofía como crítica del lenguaje*

La primera especulación sobre el lenguaje se convierte al llegar la Edad Moderna en una crítica del mismo, porque se comprende que el lenguaje puede ser motivo de ciertos prejuicios que desenfocan y desnivelen el pensamiento filosófico.

Urban³ ha caracterizado el racionalismo y el empirismo según la actitud que han adoptado frente al lenguaje. Si el primero se ocupa poco explícitamente del lenguaje como tema aparte porque tiene "confianza" en el mismo (Esto no es obstáculo para que Leibniz dedique amplios comentarios al lenguaje y a la lengua),⁴ el empirismo, en cambio, adopta una actitud de "desconfianza" que le lleva a una situación de crítica del lenguaje.

Sin olvidar la importancia de la interpretación de Urban, el problema esconde algo más que una mera actitud de confianza y desconfianza, ya que esta actitud responde a una concepción diferente de la hasta ahora señalada respecto a la conexión entre filosofía y lenguaje. El lenguaje como tema de la filosofía interesa menos que una clarificación de la filosofía desde el lenguaje mismo; pero no en el sentido de solución de problemas filosóficos, sino en el de una filosofía crítica del

³ URBAN, M.W.— Lenguaje y realidad. FCE. México, 1952.

⁴ HOLZ, H.H.— Leibniz. Ed. Tecnos. Madrid, 1970.

lenguaje. No se parte todavía de presupuestos lingüísticos para llegar a un análisis del pensamiento conceptual, sino, inversamente, desde unos supuestos filosóficos para terminar con la crítica del pensamiento mismo, después de haber clarificado el lenguaje como expresión de aquél. Las *Objeciones* de Hobbes a la segunda *Meditación* cartesiana son muy significativas al respecto. Plantean el problema del conocimiento como "discursus mentalis" que versa, en primer término, sobre nombres. Al ser éstos arbitrarios se sigue que toda proposición sólo afirma una conveniencia de sentido de los términos que asocia. Descartes en sus *Respuestas* mostrará que los nombres, que son signos, no tienen significación más que por las ideas que representan y por las cosas que significan.

El lenguaje se asocia tanto en el empirismo como en el racionalismo con el problema —clave en esta época para la filosofía— del conocimiento, aunque sometido a revisión. Unos y otros montan una crítica para denunciar los obstáculos, que en forma de mitos y creencias, entorpecen el recto proceder del pensamiento. Para Bacon el lenguaje es fuente de errores nacidos de la confusión de palabras y cosas en el comercio social (*idola fori*). Para Descartes puede motivar opiniones sedimentadas acríticamente en nuestra conciencia. Pero, mientras Descartes insiste en la falta de reflexión, Bacon carga el acento en el error a que desembocan los prejuicios lingüísticos.

En Descartes el problema del lenguaje es tangencial al problema del conocimiento. Para el empirismo, en cambio, el problema del conocimiento es un problema de lenguaje. El primero se preocupa por las dificultades de nuestra mente en superar las ataduras que le impiden separar por completo "lo que concebimos" de "las palabras elegidas para expresarlo".⁵ Descartes no se plantea un problema semántico ni de crítica del lenguaje. En consecuencia se limita a apuntar una solución de tipo especulativo: la de desbordar todo dogmatismo filosófico e incidir, a través de la duda, sobre las creencias sedimentadas en la conciencia bien por una incorrecta información, bien por una excesiva fidelidad a la autoridad. En esta línea situará Descartes los "idola" del lenguaje: asentimiento a términos incorrectamente comprendidos por una excesiva credibilidad en la información o por una desviada confianza en quienes pronunciaron aquellos nombres y los enseñaron (*Meditaciones Metafísicas*).

Descartes, sin embargo, no llega a una desidolatración del lenguaje y, en consecuencia, no alcanza tampoco una verdadera crítica del mismo. La duda incide sobre los contenidos del pensamiento, pero no sobre el pensamiento mismo. Siendo el lenguaje instrumento y signo de las formas fundamentales de la razón, es igualmente indubitable como tal. Los prejuicios lingüísticos afloran cuando las palabras se corresponden, no con el modo de conocer del entendimiento, sino con

⁵ DESCARTES, R. Principios de Filosofía. Ed. Obras Completas de Adam y Tannery. Reimpresión de 1957.

el de los sentidos, cuyo modo de expresión son los términos "del lenguaje ordinario". Pero el error no está en una desnivelación entre el lenguaje científico y el lenguaje ordinario, sino en la apreciación de los sentidos. El error no se debe a llamar hombres a unas figuras que veo a través de la ventana, sino en atribuir al conocimiento sensitivo —nuestra vista sólo ha percibido sombreros y capas— un horizonte conceptual que desborda sus posibilidades. El lenguaje no es entonces instrumento del entendimiento, sino causa de "decepción" y de "error" por no marcar la correspondencia entre la expresión verbal del habla y la conceptualización intelectual respecto a la realidad. No sucede así en el plano del habla científica.

El problema cartesiano se reduce exclusivamente a la cuestión, dentro de una teoría del conocimiento, de especular sobre la conexión entre pensamiento y lenguaje. La desnivelación entre ambos será una desviación antropológica o sociológica; pero nunca semántica, porque no duda Descartes, ni luego el racionalismo posterior, de la correspondencia natural entre las cosas, el pensamiento y las palabras. Siendo el lenguaje un "espejo del pensamiento", no es sólo el instrumento, sino también la condición y el lugar del filosofar, ya que incluye elementos del pensar y de lo pensado (Leibniz). El lenguaje es un tema de la filosofía sobre las posibilidades del conocimiento intelectual, superadas críticamente las deficiencias y las creencias irreflexivas sedimentadas en la conciencia por los sentidos. El error no está en el lenguaje ni en la correspondencia entre pensamiento y expresión, sino en la deficiencia del conocimiento mismo (el de los sentidos) por traducir representativamente la realidad de las cosas. El lenguaje no es, para el racionalismo, un "ídolo" en cuanto mito creado por un dogma filosófico, sino un prejuicio del conocimiento nacido por la irreflexión sobre los errores de los sentidos y sobre las creencias sociales solidificadas en la conciencia. La cuestión no está en montar una crítica del lenguaje, sino en incidir reflexivamente sobre las imágenes y sobre las creencias.

En Bacon, y con él todo el empirismo ulterior, el mito está precisamente en sentar como dogma filosófico aquella relación entre lenguaje y realidad de la cual no duda Descartes. El lenguaje es un "ídolo" de la plaza pública en cuanto define la suposición dogmática de pensar que a todo término o expresión corresponde la realidad designada por aquél. Es una trampa del lenguaje mismo, un "abuso" indebido, ya que desborda los límites del uso de cualquier palabra. Es un abuso lingüístico creer en la existencia de un primer motor o de la fortuna, por el solo hecho de que se dan las expresiones correspondientes. La filosofía está montada, de esta forma, sobre el uso dudoso e incierto de las palabras. Para su verdadero enfoque no cabe otra solución que una rigurosa terapéutica del lenguaje con el fin de clarificar el pensamiento.

Locke se presenta como un bracero dispuesto a limpiar el terreno y a quitar alguna de las malezas que se encuentran en el camino del conocimiento.⁶ Por

⁶ LOCKE. Ensayos sobre el entendimiento humano. FCE. México, 1956.

eso se dedica a denunciar los abusos del lenguaje en la ciencia, a romper con las equivocaciones lingüísticas, a eliminar las cuestiones controvertidas y las ideas indefinidas, nacidas ambas del mal uso de las palabras. En Locke la posibilidad o imposibilidad de penetrar la constitución real de las sustancias no es tanto un problema del entendimiento como un análisis de las palabras, porque la extensión y certeza del conocimiento está vinculada totalmente con el lenguaje por la interposición decisiva de las palabras entre el pensamiento y las cosas. De ahí la función del lenguaje en la orientación del pensamiento hacia las cosas y la oscuridad y desorden del entendimiento al caer en el "uso dudoso e incierto de las palabras".

Los empiristas, desde Locke, preocupados por la incapacidad para penetrar en la constitución real a causa de la imperfección de las palabras, dan un giro al tema del lenguaje. Este, más que objeto de la especulación filosófica, se hace objeto de crítica orientando la filosofía hacia un planteamiento de sus problemas en términos de lenguaje. Locke resalta el mal planteamiento filosófico de los problemas a causa de una formulación lingüística equivocada. Pero sabe también que la solución debe buscarse en aclarar el funcionamiento de los "términos teóricos"⁷ en lugar de preguntarse por las cosas mismas, sobre todo si éstas han sido sustantivadas en sustancias abstractas. Si en esta dirección la filosofía va configurándose en crítica del lenguaje y en corrección de problemas, se apunta también hacia una filosofía lingüística por considerar, en cuanto ciencia, que es una "lengua bien hecha", ya que "toda lengua es un método analítico, y todo método analítico es una lengua".⁸ La adulteración del pensamiento y los errores del conocimiento no son sino adulteraciones del lenguaje. Las ciencias positivas ya han alcanzado el rango riguroso de "lengua bien hecha" y la filosofía sólo puede alcanzar el grado de rigor científico preciso si y sólo si se consigue la exactitud de un lenguaje como el matemático.⁹

c) *Antiteórica del lenguaje: hacia una filosofía analítica*

En el empirismo tradicional había en germen un arrinconamiento del lenguaje como objeto de especulación filosófica, yendo en busca de una crítica del mismo. La figura del filósofo cartesiano "entregado a sus pensamientos"¹⁰ y a la "meditación metafísica", es en Locke la de un "bracero" dispuesto a "limpiar" el camino hacia el conocimiento. La filosofía-meditación esboza proyectos, construye teorías y discursos sobre el lenguaje. La filosofía-actividad criba, analiza y limpia de "malezas" el lenguaje, dando por supuesto lo que éste sea, dejándolo como es y como se emplea, después de haber sometido a crítica los posibles prejuicios del mismo.

⁷ LOCKE. Ob. cit.

⁸ CONDILLAC. *Lógica*. Ed. Aguilar, 1964. También SALVU CCI, P.— *Linguaggio e mondo umano in Condillac*. Argolia Editore Urbino (1957).

⁹ CONDILLAC. Ob. cit.

¹⁰ DESCARTES. *Discurso del método*. Ed. Losada. Buenos Aires (1970) Cap. II.

La filosofía analítica actual ha heredado del empirismo la profesión de "bracero", potenciando al máximo su trabajo de "limpiar" de malezas metafísicas la filosofía. Su propósito es terapéutico y preventivo contra toda "entrega a los pensamientos". Una especulación sobre el lenguaje es otra desviación a prevenir. Una filosofía dispuesta a formular doctrinas sobre el lenguaje sirviéndose de él es una patología lingüística. Esto es lo que aleja la filosofía analítica actual del antiguo empirismo. Aquella considera al lenguaje tal como es, sin hacer teorías sobre el mismo, sino sólo analizándolo en su empleo. Tal actitud comporta dar por supuesto los contextos y circunstancias en que el lenguaje se constituye. El empirismo, en cambio, no acepta sin más los contextos y, por tanto, tampoco un lenguaje heredado. Cree que éste debe ser previamente sometido a crítica en la crítica de sus contextos. La filosofía analítica del lenguaje se presenta, en este marco, como una filosofía antiteórica del lenguaje y como actividad analítica con y sobre él. Hampshire señala que en filosofía no es necesario definir la palabra "lenguaje" porque no ha lugar ni necesidad de establecer las condiciones de un lenguaje como sistema de señales. La razón no es otra que alejarse de la generalización que toda teoría lleva implícita.

El lenguaje es en su empleo extremadamente complejo y multiforme como complejo y multiforme es el mundo en sus hechos. Intentar generalizar los actos lingüísticos es reducir unos tipos de expresión a otros y reducir, a la vez, los hechos del mundo a entidades extrañas. Es cambiar los usos normales del lenguaje, lo cual es un "error de categoría"¹¹ que, en filosofía, lleva de la generalización a la confusión. Para la filosofía analítica la filosofía precedente no hizo sino traducir los usos del lenguaje a entidades extrañas con perjuicio de los hechos del mundo. Pasó de los adjetivos a conceptos universales y de los sustantivos a sustancias o de expresiones hipotéticas a horizontes de posibilidad y de frases disyuntivas a relaciones reales de reciprocidad.

La postura, por tanto, de la filosofía frente al lenguaje no puede ser otra que una actividad analítica respecto a nuestra forma de hablar. No una actividad de disección que separe objetos en sus partes constituyentes, porque esto supondría un hacer con los hechos del mundo. Es un análisis interesado por la forma en que hablamos de aquellos objetos y de aquellos hechos.¹² ¡La filosofía se orienta así no a un análisis de las realidades, sino a lo que se dice de ellas. Si yo hablo del mundo, "lo que" digo de él es una realidad, pero no analizo la realidad, sino el "dicho" de aquel "lo que" sedimentado en el lenguaje. La realidad del mundo no está presente en sí misma en "lo dicho" sino en cuanto el lenguaje la sustituye por el significado. Desde un punto de vista óptico el pensamiento significa únicamente una traducción de la realidad en fenómenos. Y estos fenómenos son los que se

¹¹ Ryle. El lenguaje común, en: *El lenguaje común*, de Chappell, V.C. Ed. Tecnos. Madrid, 1971.

¹² AYER, A.J. *Lenguaje, verdad y lógica*. Ed. Martínez Roca. Barcelona, 1971.

prestan a la consideración de las ciencias, aunque no de la filosofía que ha perdido, a través de la historia, el contacto directo con las cosas. La filosofía no es un dato de la naturaleza ni un conjunto de ellos, sino una obra del hombre y, como tal, auténticamente comunicativa; en el fondo, lenguaje. Esta obra del hombre no es sino la expresión de su relación con el ser. Pero tal relación es siempre y necesariamente histórica. Cada tiempo abre unas determinadas posibilidades de preguntar y de responder sobre el sentido de la realidad. Y las preguntas y las respuestas sólo son posibles desde una lengua determinada; la lengua que en aquel momento constituye la vinculación comunicativa entre los hombres. Estos son aspectos que escapan, muchas veces, a la filosofía analítica movida por su preocupación de análisis.

Pero, ¿en qué consiste esta actitud analítica? Gellner¹³ apunta tres formas posibles. Una consistiría en ser trasmisión de ideas inefables. Esta es, sin embargo, una solución contradictoria con el carácter antiteorético apuntado. Otra podría consistir en una práctica del arte por el arte. Parece ser una solución excesivamente trivial. La tercera se presenta como una terapéutica o como remedio de los "calambres mentales".

Si la filosofía es actividad terapéutica y limpiadora, ¿qué es lo que hay que limpiar y curar? Locke ya había apuntado en su época una sencilla solución. La limpieza no es sino del "camino del conocimiento" y la suciedad a eliminar no es otra que la "maleza" que ha crecido en él.¹⁴ Lo que sea esa "maleza" está muy claro en las *Investigaciones sobre el entendimiento* de Hume. Se reduce a las falacias y engaños que contienen los volúmenes de metafísica porque sus frases, al no expresar proposiciones formalmente verdaderas o hipótesis empíricas, quedan desprovistas de significación literal cognoscitiva. Los enunciados metafísicos pretenden trascender las relaciones conceptuales de los postulados matemáticos y, por otra parte, no pueden llegar a una verificación en la experiencia como los enunciados científicos o del habla ordinaria.

No es tan simple la respuesta de la filosofía lingüística a la pregunta anterior porque, como dice Gellner, practica el "culto al zorro", aunque en el fondo sea un "falso zorro" que esconde un modelo obsesivo debajo la variedad de usos del lenguaje. Sin embargo, en un texto de Moore podría rastrearse una orientación. Los problemas filosóficos, dice, no han sido provocados por el mundo ni por la ciencia, sino por lo que los demás filósofos han dicho de la ciencia y del mundo. En esta línea lo que hay que limpiar es "lo dicho" en la filosofía anterior. A esta filosofía le han salido una especie de quistes a causa del uso patológico del lenguaje. En realidad la filosofía, en cuanto especulación metafísica, padece un mal endémico que no es otro que la enfermedad de su lenguaje. Los problemas filosóficos no son sino una infección nacida del empleo desordenado del lenguaje. Es un abuso del

¹³ GELLNER, E. Palabras y cosas. Ed. Tecnos. Madrid, 1962.

¹⁴ LOCKE. O. b. cit.

lenguaje y la filosofía como meditación metafísica y entrega a los pensamientos es una drogadicta que sufre las deformaciones a que le ha conducido el abuso del lenguaje.

La filosofía lingüística es una actividad con una doble función. Por una parte, actividad analítica que diagnostique los abusos de la droga y los errores a que ha conducido, con el fin de practicar una cura y una profilaxis efectiva. Esta no puede ser otra que volver el lenguaje a su uso normal y típico, es decir, eliminar comprensivamente todos los ídolos lingüísticos que habían llevado a la filosofía a considerar los nombres como calcos representativos y significativos del mundo de los hechos. En este sentido la filosofía es una "filosofía de los ídolos caídos". El lenguaje como "espejo" (Leibniz) del mundo y de la mente no ha creado sino espejismos filosóficos y espectros lingüísticos. Pero el lenguaje es lo que es por su uso: una "caja de herramientas" que deben emplearse según su uso real.

Pero la actividad analítica en que consiste la filosofía no puede reducirse a simple diagnóstico y cura de un mal. El peligro es constante y es inherente al lenguaje mismo. La actividad analítica, pues, es, además, una aduana policial que impide, dentro de la filosofía misma, todo contrabando metafísico a través de la frontera del lenguaje. Hay que conseguir no sólo curar los efectos deformantes de la droga, sino controlar también la droga e impedir su distribución. Este sería el aspecto negativo de la actividad analítica.

Pero el control policíaco implica, para su investigación, un interrogatorio sobre los contrabandistas de la droga, sobre el lenguaje mismo. El análisis supone una serie de preguntas sobre el lenguaje, cuyas respuestas, si es que se dan, constituyen una cierta teoría del lenguaje. Negar que el lenguaje sea espejo de la realidad y afirmar que es una clase de actos de los hombres en contextos concretos, referirse a los "juegos del lenguaje" y afirmar que las palabras tienen su significado en su uso, definir el término "categoría" como técnica metodológica de análisis, etc., es ya montar una teoría del lenguaje. La filosofía analítica queda, de esta forma, atrapada en cierto sentido por sus mismos presupuestos.

d) *Hacia la formalización algebraica*

La filosofía como actividad analítica del lenguaje ha tomado dos vertientes distintas, aunque con puntos de referencia comunes. Por una parte, el formalismo lingüístico; por otra, la analítica del lenguaje ordinario. En ambos una hostilidad hacia la metafísica especulativa.

El formalismo lingüístico o analítica neopositivista trata las afirmaciones metafísicas como sinsentidos desprovistos de significado cognoscitivo. Aunque buscan una información quedan, en su afán de trascender la experiencia, en sutiles espejismos. En Kant, el desbordar la conexión fenoménica entre el sujeto cognoscente y la cosa en sí llevaba a paralogismos y antinomias que motivaron la inutilización científica de la metafísica. En el positivismo lógico, el infringir la conexión entre el lenguaje y el mundo de los hechos en busca de "lo místico"

(Wittgenstein) origina sinsentidos y contrasentidos metafísicos. Siendo el mundo la totalidad de los hechos, no de las cosas, toda expresión lingüística que va más allá de los mismos en busca del "ignotum x" indespejable como "cosa en sí" o como "lo místico", es trascender las posibilidades naturales del lenguaje. Estas se reducen a la traducción, en un lenguaje complejo y multiforme, de la complejidad del mundo de los hechos. El mundo es lo que es en cuanto expresión de los hechos sedimentados en el lenguaje. Traducir adjetivos por conceptos universales o sustantivos por sustancias, cosa que hace la metafísica, es trasgredir los límites del lenguaje como expresión de los hechos del mundo real.

El empirismo lógico cree que la trasgresión se deriva de la inadecuación del lenguaje natural, por cuanto éste permite secuencias lingüísticas desprovistas de significado sin violar, en cambio, las reglas gramaticales. Como la metafísica se estructura según una morfología y según las convenciones sintácticas de los lenguajes naturales, y, por otra parte, caben en la misma controversias, es de suponer que éstas puedan haber nacido de la misma armazón lingüística usada. Implica una convención sintáctica que comporta contrasentidos en las convenciones semánticas, situación insostenible por cuanto la sintaxis gramatical es lógicamente inadecuada. Se impone, pues, un lenguaje cuya sintaxis goce de las garantías del rigor lógico-matemático.

Todo lenguaje natural comporta dos modos de expresión: uno *material* en cuanto expresa aseveraciones acerca de las cosas o sucesos reales; otro *formal* expresando aseveraciones acerca de construcciones lingüísticas, de sus propiedades y relaciones. Desnivelar ambos modos de expresión en el sentido de no conexas respectivamente sus funciones es crear problemas de conocimiento. Un problema filosófico no es sino el resultado de usar aseveraciones según un modo material que, en vez de señalar propiedades no-lingüísticas a objetos reales, atribuyen propiedades sintácticas a términos que designan objetos. En tal caso, en lugar de oraciones-objeto, tenemos una formulación lingüística a base de oraciones-seudobjeto, porque el universo de los hechos no es lo que es en el universo del discurso del lenguaje.

Las verdaderas aseveraciones son las oraciones-objeto, que expresan hechos reales, y las oraciones-sintácticas, que expresan relaciones conceptuales lógico-matemáticas. Decir que la especulación metafísica carece de significado cognoscitivo es afirmar que no responde a ningún tipo de las creaciones señaladas, sino que sus afirmaciones son oraciones-seudo-objeto. Como tales ni pueden ser verificadas por la experiencia ni establecidas como una relación necesaria entre ideas. No tienen garantía científica y caen en sofismas e ilusiones, como ya notó Hume.

¿Ha llegado la filosofía, de esta forma, a un callejón sin salida? Nada más ajeno para la analítica neopositivista que una afirmación de este tipo. La filosofía puede y debe persistir, pero, y ante todo, como crítica concluyente de la metafísica según un lenguaje garantizado, que no es otro que el lenguaje formalizado de la lógica simbólica.

El lenguaje formalizado facilita el aparato conceptual preciso para construir convenciones lingüísticas que curen los estragos metafísicos de lenguaje natural y controlen, previniendo, futuros efectos deformantes. La filosofía se reduce a una analítica según patrones de un lenguaje totalmente convencional y arbitrario, dentro del cual no caben ni los sinsentidos ni las aberraciones metafísicas motivadas por el lenguaje natural. Es esto, en cierta medida, un filosofar en pura álgebra.

El problema está en preguntarse, como hacía Unamuno en otros contextos, si "cabe filosofar en pura álgebra". No hay duda que la terapéutica y la profilaxis del lenguaje formalizado garantiza la curación filosófica; pero la filosofía no puede ser exclusivamente esto. La analítica positivista es una "enclaustramiento" apriorístico que deja marginado el amplio y denso contexto en el que el "quien" habla y conversa. Es una especie de "puesta en cuarentena", aceptable si la filosofía pudiera reducirse a un riguroso psicoanálisis, a una cura quirúrgica o a una purificación lógica. Pero la filosofía, más que esto, es comprensión del mundo.¹⁵

La filosofía no puede someterse al formalismo algebraico de la ciencia, porque su origen queda anclado en la mediatez histórica del lenguaje humano y se agota también en él. La filosofía queda vinculada a las peculiaridades del idioma y bloqueada por las metáforas y símbolos de la lengua, posibilitando una fecunda zona de oportunidades cognoscitivas, desde la cual avanza la filosofía, entre "lo que se dice" y "lo que se quiere decir".

La analítica neopositivista margina el ancho horizonte de posibilidades que ofrece el lenguaje ordinario sin poder captar todo lo contenido en el proceso de pensamiento y en el horizonte de un lenguaje hablado como sedimento de una concepción del mundo y de la vida. No es necesario que la filosofía llegue a una asepsia total del pensamiento, gracias a la terapéutica del lenguaje formalizado, puesto que el mismo "contrasentido" semántico, que cabe en un lenguaje natural según los usos, puede constituirse en posibilidad de un perspectivismo filosófico nuevo. Permite un lenguaje abierto con alternativas dialécticas de verdad y de error, ya que el universo mismo, en sus hechos, es síntesis antagónica de lo positivo y lo negativo.

No cabe filosofar en pura álgebra por la misma razón de que no es posible extraer la raíz cuadrada de un fresno (Unamuno). La filosofía es la del lenguaje del habla, que es el uso humano de la lengua como conexión efectiva de lo objetivo-social y lo subjetivo-individual.

e) *La filosofía de los tontos pedazos del habla*

Si la filosofía es la del lenguaje del habla, como conexión efectiva de lo objetivo-social y de lo subjetivo-individual, ¿por qué Marcuse, en su *Hombre unidimensional*, califica de filosofía de los "tontos pedazos del habla", la filosofía analítica del lenguaje ordinario? ¿Qué quiere decir Marcuse con tal calificativo?

¹⁵ MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1970.

Marcuse, entre otras cosas, quiere dejar aclarado que la filosofía analítica no se fija, muchas veces, ni siquiera en el lenguaje ordinario, sino más bien en fragmentos del mismo, en el lenguaje de Mengano y de Fulano. Su análisis es, en consecuencia, el análisis de un lenguaje apriorísticamente purgado, que hace abstracción de lo que el lenguaje ordinario mismo revela. Sin embargo, no es ésta la intención primordial. En realidad el análisis propugnado por esta filosofía, como tal análisis, es correcto. Lo importante es que, a través del mismo, se escapa lo auténticamente filosófico; es decir, el pensamiento y su formulación en un lenguaje típico.

Wittgenstein afirmaba que la filosofía no debe interferir el uso actual del lenguaje.¹⁶ Pero, en tal caso, la filosofía queda limitada a los rigurosos horizontes de ese lenguaje. No puede trascender la inmediata concreción de las expresiones ordinarias. Es una filosofía mutilada porque no es capaz de mezclar críticamente el arquetipo matemático de signos con lo arcaico del lenguaje,¹⁷ ni desbordar las distintas formas en que las afirmaciones sobre operaciones, actuaciones, habilidades, se expresan, en busca del universal persistente tanto en el uso común como poético y filosófico.¹⁸

Planteadas la cuestión en el sentido de que el lenguaje filosófico —si es que existe— queda reducido al uso humilde y vulgar del lenguaje común, urge unos interrogantes ineludibles. ¿Es el lenguaje filosófico una trasgresión del lenguaje ordinario o una transparencia del mismo? ¿Hay en una expresión filosófica un campo semántico más rico y más denso que el que cabe descubrir en el lenguaje común ordinario? ¿Es la expresión filosófica un desbordamiento de los límites lingüísticos y, como tal, ajena a una correcta aplicación al conocimiento de la realidad?

Marcuse no duda en afirmar la persistencia del universal lingüístico, no sólo como estructura subyacente a todas las lenguas y como condición de posibilidad de comunicación entre las mismas, sino también como abstracción de un contenido significativo que permite, incluso, la contradicción de los particulares en la generalidad del universal. El universal lingüístico expresa la virtualidad significativa para designar cosas distintas. Al hablar, por ejemplo, de “la belleza divina”, de “la belleza de una mujer”, de “la belleza de un paisaje”, tenemos en la mente cosas muy diferentes. Advertimos una disección de la naturaleza en formas distintas, porque lo que es común a ellas —la belleza— no es un vago término monístico, sino un nombre como simple potencia para designar cosas distintas. Esto es lo que hace decir a Marcuse que los universales lingüísticos son elementos primarios de la experiencia, no ya como conceptos filosóficos, sino como cualidades del mundo con el que uno es confrontado diariamente.

El universal lingüístico no traduce, de esta manera, conceptos monolíticos ni

¹⁶ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Gallimard. París, 1972.

¹⁷ ADORNO, Th. W. *La ideología como lenguaje*. Ed. Taurus. Madrid, 1971.

¹⁸ MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Loc. cit.

tampoco meros retazos del habla corriente, sino la capacidad lingüística de usos y significados. "La belleza de la mujer" es una expresión que significa una belleza, pero no toda la belleza que cabe en la expresión universal. Esta es la capacidad de denotación de aquello que, en el habla de las lenguas y del lenguaje ordinario, es y no es. Y esta posibilidad dialéctica de la contradicción, que esconde en sí mismo el lenguaje en su universalidad, es la que señala el horizonte de la filosofía en cuanto lenguaje. Conformarse caseramente al lenguaje ordinario es reducir la filosofía a lo cercado y acotado de la particularidad, cuando la naturaleza nuclear de la filosofía consiste en ir desprendiéndose de la particularidad mientras se hace lingüística y críticamente universal.

El trato dialéctico de los universales lingüísticos no sucumbe al puro formalismo en perjuicio del pensamiento, convirtiendo la filosofía en simple teoría nominalista del lenguaje o en juego de palabras intercambiables en busca de un significado. Precisamente en el universal cabe la posibilidad filosófica de comprender el mundo porque es posible relacionar las categorías lingüísticas con las ontológicas. Y en esta "relación comprensiva" consiste primariamente la filosofía. El lenguaje no se constituye, de este modo, en algo impuesto a la filosofía misma, sino en algo fluyente de la exigencia del asunto.

Entre el lenguaje filosófico y su contenido no existe, según lo apuntado, una desnivelación, porque la filosofía es su propio lenguaje. Entendemos aquí por "propio" no el sentido de propiedad de mi cuerpo, sino el significado de la propiedad de mi coche, por ejemplo. En el primer caso la propiedad me viene dada independientemente de mi intervención y me es inmodificable e intransferible. En el segundo caso, la propiedad es algo que puede conseguirse e implica la posibilidad de transferencia y de modificación según los usos que la condicionan. El lenguaje filosófico tiene, pues, un compromiso extralingüístico a través del cual cabe la posibilidad de una interposición conflictiva de significados diferentes y una dimensión histórica de los mismos. La filosofía es histórica y dialéctica por su inserción trascendente en la estructura idiomática en que se expresa.

f) *La filosofía como análisis del lenguaje*

Desde Humboldt sabemos que toda especulación filosófica no traduce el mundo tal como se presenta inmediatamente a los sentidos, sino la representación mediata e histórica tal como se nos ofrece en el lenguaje. El carácter de mediatez e historicidad es lo que autoriza a considerar el lenguaje en su dimensión y densidad verdaderamente humanas. Toda filosofía, por tanto, que intente un conocimiento de la realidad debe llevarlo a cabo a través del lenguaje. Este no es sino el objetivo de visualización del mundo y el esquema reticular en que se configura.

El lenguaje puede considerarse como herencia y patrimonio y como estructura lógico-gramatical. El primer aspecto determina el horizonte de la lengua, abierta no sólo a la diacronía de su patrimonio cultural, sino también dispuesta al cambio de sus modulaciones cualitativas. El esquema lógico-gramatical marca la sincronía lógica del lenguaje como esquematización interna del mismo. El análisis del lenguaje, no

como simple descoyuntura terminológica, sino como crítica lingüística de un patrimonio cultural y como clarificación de una estructura lógico-gramatical, permite el alcance comprensivo del conocimiento y de la realidad histórica y social.

La clave del éxito o el motivo de desviación hay que cifrarlos en el concepto de "análisis". Este, para ser correcto, debe atender por igual a una formulación lógico-sintáctica y a un examen sociocultural del lenguaje. Reducirlo al primer aspecto es no salir de un formalismo lógico que resalta el carácter proposicional en perjuicio del aspecto enunciativo-coloquial. Fijarse unilateralmente en el segundo caso es desentrañar los contenidos con peligro, no obstante, de caer en pseudoformulaciones, ambigüedades lógicas y paradojas sintáctico-semánticas.

Si la filosofía, como hemos dicho antes, es su propio lenguaje, se convierte en una analítica del mismo. La necesidad de un *análisis lógico* es de imperiosa eficacia como examen proposicional para averiguar el alcance significativo o el uso lógicamente correcto de las expresiones filosóficas. El análisis es una clarificación del pensamiento a través del lenguaje y una profilaxis de aquél a causa de la criba lingüística que comporta. El análisis, en esta línea, impone seguridad lógica y sirve para garantizar la validez de las oraciones en que "decimos" algo de las cosas. Esto excluye todo matiz psicológico y sociológico del lenguaje. El análisis es una rigurosa sintaxis lógica que determina la estructura de las proposiciones, sus diferentes formas de referencia y la corrección de las relaciones de equivalencia entre las mismas a partir de las reglas de vinculación que caracterizan un lenguaje. El análisis lógico deja marginado el lenguaje como objeto. Para atender a su empleo y uso lógicos como medio para alcanzar la correcta significación.

Pero el lenguaje no es sólo un esquema de proposiciones que, por su vinculación sintáctica, posibilita un cálculo lógico de aquéllas. El lenguaje es además, un sistema de enunciados y, como tal, incluye conexas una dimensión subjetiva y una perspectiva objetiva mediante la cual el sujeto real puede acercarse al mundo de las cosas. Por esta razón, y desde la estructura subjetivo-objetiva del lenguaje es posible presentar el significado de las palabras comunes como una condición previa para advertir cuáles son las proposiciones lógicas precisas para aquellos enunciados ordinarios.¹⁹ Esto nos da a entender que en el lenguaje, pese a su textura lógico-gramatical, hay un "plus" que no puede ser adscrito a ésta porque representa una estructura profunda subyacente a la superficial estructura sintáctica.²⁰ En esta misma línea ha escrito Katz que, puesto que el sentido de

¹⁹ MITCHELL, D. Introducción a la lógica. Ed. Labor. Barcelona, 1968.

²⁰ CHOMSKY, N. El lenguaje y el entendimiento. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1971. En este contexto habría que hacer referencia a los conceptos chomskyanos de "competencia lingüística", de "creatividad" y de "generación-transformación", además de mencionar los debates y correcciones que se están llevando a cabo en torno a la disyunción "estructura superficial" y "estructura profunda", apuntando a distintas relaciones significativas (BACH, E y HARMS, R.T.— *Universe in Linguistic Theory*. Holt. Nueva York (1968)

una palabra tiene una estructura conceptual compleja, los marcadores semánticos posibilitan interpretaciones que explican no sólo la habilidad de un hablante para producir y comprender un número infinito de oraciones, sino también permiten una "creatividad" en la comunicación fluyente de los interlocutores.²¹ Y esto es posible porque en el lenguaje hay una "plenitud"²² que escapa a la simple formulación lógica del mismo. Todo lenguaje lógicamente estructurado sedimenta influyentemente unos "sistemas inconscientes" y otros "sistemas conscientes" ideológicos y socioculturales²³ que marcan su densidad semántica. Este es el motivo por el cual podemos hablar, a través del lenguaje, de los contenidos extrafilosóficos que condicionan la filosofía. La lengua permite, por ejemplo, calificar la filosofía estoica como concepción resultante de la política de Alejandro Magno o la Filosofía de Santo Tomás como producto del feudalismo. Esto sólo es posible si desbordamos el análisis lógico del lenguaje y lo completamos con un análisis cultural y un análisis crítico de la lengua.

El lenguaje viene dado como el hecho cultural por excelencia y, en consecuencia, como el modelo insustituible para comprender los sistemas de cultura y sus productos. El lenguaje es parte de la cultura y un instrumento esencial de su asimilación.²⁴ Un *análisis cultural* del lenguaje no pretende desentrañar proposiciones ni desvelar vinculaciones lógicas entre las mismas, sino poner al descubierto, a través del examen lingüístico, los registros mentales y las pautas y aspectos de una comunidad. Lévi-Strauss ha escrito que no podemos examinar la naturaleza más que con el lenguaje. En esta línea Monod, por ejemplo, ha llevado a cabo una explicación de los módulos que rigen la conceptualización de los grupos juveniles marginados, explicación asentada en el análisis cultural de las expresiones de tales grupos.²⁵ El análisis cultural del lenguaje, por ser éste portador de pautas estereotipadas de comportamiento y de posturas de valoración, permite *descifrar* el ámbito cultural en que la mentalidad se manifiesta, traducida en formas de productos de pensamiento (arte, ciencia, técnica y también *filosofía*) y de modos de comportamiento (prejuicios, tendencias, tabús, valoraciones positivas y negativas, etc. del *filósofo*).

El análisis cultural del lenguaje tiene en cuenta las implicaciones psicológicas y las vinculaciones sociológicas que urge todo lenguaje, como ejemplificaciones de casos particulares. En este sentido, el análisis cultural viene a completar al análisis lógico y a desentrañar aquel "plus" que en la lengua escapa a la mera contextura lógica. Pero hay otra dimensión a tener en cuenta: la perspectiva ideológica del lenguaje. El lenguaje no sólo sedimenta un patrimonio sociocultural, sino que

²¹ KATZ, J.J. *Filosofía del lenguaje*. Ed. Martinez Roca. Barcelona, 1971.

²² SNELL, B. *La estructura del lenguaje*. Ed Gredos. Madrid, 1966.

²³ SEBAG, L. *Marxismo y estructuralismo*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1969.

²⁴ LEVI-STRAUSS, C. *Arte, lenguaje y etnología*. Ed Siglo XXI. México, 1968.

²⁵ MONOD, J. *Los barjots*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1971.

también lo reelabora y, en un movimiento de reflujo, lo deposita en la sociedad y en la cultura de donde, como materia prima, lo había tomado. Este doble juego de flujo y reflujo es lo que cabe descubrir por medio de un *análisis crítico* del lenguaje.

Adorno habla de “análisis de la significación”²⁶ y Schaff de “crítica semántica”²⁷ en cuanto que ésta considera no sólo las palabras, las aseveraciones y los objetos que se refieren, sino también sus efectos sobre el comportamiento humano. Marcuse completa la fórmula y acuña la expresión de “análisis crítico”, que es la que nosotros hemos tomado. Asocia luego esta expresión con otras, como: “cuestión semántica”, “teoría crítica” de la sociedad y “teoría social”. En otra ocasión contrapone el análisis de la literatura sociológica y psicológica, como “análisis no-ideológico”, al análisis ideológico o “análisis teórico”. El “análisis crítico” en cuanto se asocia a “teoría crítica” y a “teoría social” se configura como un examen analítico de las alternativas históricas de la sociedad y de sus capacidades proyectivas. La asociación del término “análisis” con la expresión “cuestión semántica” lleva al análisis a una averiguación y a un saber sobre la significatividad del contexto empírico real. En el fondo, el “análisis crítico” del lenguaje descubre el suelo sociocultural e histórico en que se asienta la filosofía como ideología.

Según la concepción de la “ideología como lenguaje” de Adorno²⁸ cabe pensar en una modificación del concepto mismo de filosofía. Marcuse ha escrito que el “proyecto” filosófico, en la medida que es ideológico, es histórico; es decir, pertenece a una etapa y a un nivel del desarrollo social. En esta misma medida, insiste Marcuse, el “concepto crítico filosófico” se refiere a las posibilidades alternativas de aquel desarrollo.

El “análisis crítico” pone en juego el contexto como sistema multidimensional de la experiencia. Por esta razón señala Marcuse que en la filosofía el análisis lingüístico tiene un compromiso extralingüístico. El “análisis crítico” del lenguaje no es una clarificación lógico-formal ni lógico-informal del pensamiento a través de la claridad semántica del lenguaje, como pueda aspirar a serlo el “análisis lógico”, sino un “poner en cuestión” los límites que definen el significado y su desarrollo en el horizonte contextual. Esto es posible en la confrontación del lenguaje dado con la tradición literario-lingüística. El “análisis crítico” descubre la historia del habla cotidiana como una oculta dimensión de significado; es decir, un sistema establecido de valores objetivos. Si la filosofía, como producto de una cultura determinada, es ideológicamente histórica, el “análisis crítico”, a nivel filosófico, no será sino el examen de las alternativas históricas del pensamiento filosófico, de sus

²⁶ ADORNO, Th. W. La ideología como lenguaje. Ed. Taurus. Madrid, 1971.

²⁷ SCHAFF, A. Lenguaje y conocimiento. Ed. Grijalbo (1967) – Lenguaje y acción humana. A. Redondo Editor. Barcelona, 1971.

²⁸ ADORNO, Th. Loc. cit.

capacidades proyectivas y una investigación de la significatividad en su contexto empírico.

g) *A modo de conclusión*

Se ha hablado de la crisis y de la inutilidad de la filosofía y, desde 1927, se ha emprendido la tarea de salir de aquella crisis y de aquella inseguridad. Pero, a partir de 1945, la crisis se ha agravado hasta el punto de que hoy se habla, incluso, de *muerte* de la filosofía. Esta muerte ha sido señalada tanto por escritos de tipo científico²⁹ como por revistas de divulgación.³⁰ Paralelamente hay quienes aceptan una filosofía para el futuro, en el sentido de integrarse en la adaptación evolutiva del hombre como "filosofía pública" de la comunidad, expresada en debates y encaminada a engendrar movimientos sociales.³¹ Por su parte, tanto el empirismo lógico como la filosofía del lenguaje ordinario, interesados, más que por las propiedades físicas de las cosas, por cómo hablamos de ellas, han pensado que la única subsistencia de la filosofía era convertirla en una actividad analítica; en una analítica del lenguaje. Sin embargo, la filosofía como analítica del lenguaje no puede quedar reducida —como pretenden los empiristas lógicos y la filosofía del lenguaje ordinario— a una sintaxis lógica del lenguaje con el fin de acabar con la metafísica implícita en la distinción entre "modo material de hablar" y "modo formal de hablar", resaltando la coherencia interna del propio lenguaje. Sólo si a este análisis lógico se lo completa con los análisis cultural y crítico cabe pensar en una filosofía analítica. Un análisis tridimensional del lenguaje será el que posibilitará la transparencia de la interna significatividad de la filosofía, asentada en la semántica del pensamiento a un nivel lógico, sociológico e ideológico. La solución no está, por tanto, en eliminar las viejas expresiones filosóficas, llegando a una asepsia total que lave, precisamente, todo el polvo cultural y social que las recubre, sino en conservarlas como útiles, aunque denunciando sus límites entre el "eidos" y el "nomos";³² entre los contenidos significativos y los usos significantes en una cultura dada.

²⁹ CHATELET, F. *La Filosofía de los Profesores*. Ed. Fundamentos. Madrid 1971.— THUILLIER, P. *La naissance de la Philosophie*, en "Socrate fonctionnaire. R. Laffont; París, 1970.— ALTHUSSER, M. *La Philosophie comme arme de la révolution*; en *La Pensée d'avril*; 1968.

³⁰ *Nouvel Observateur*; 9 février 1970. En parecidas observaciones se pronuncia el artículo, relativamente reciente, *American Philosophy is dead* del "The New York Times Magazine".

³¹ Esta tesis ha sido defendida por el profesor Durbin, P. T. en "Philosophy and the future of man". Otra tesis parecida, la de la proyección sociológica de la filosofía en su reinstauración en la verdad, es la señalada por BORNE, E. "Faut-il détruire la Philosophie?". *France-Forum*; avril-mai, 1970.

³² DERRIDA, J. (*La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. Cuadernos Anagrama. Ed. Anagrama. Barcelona, 1972) ha hecho notar que la oposición "naturaleza/cultura" resaltada por "Levi-Strauss es congénita con la filosofía misma.

Por otra parte, desde 1960, además de considerar la filosofía y su historia como una topografía trasformable o una topología de enunciados con base ideológica,³³ se ha venido revisando la sistematización analítica, poniendo de relieve que aquella se mantiene sensible a las particularidades del lenguaje, aunque no dispone de esquemas teóricos competentes para tratar los hechos lingüísticos. Según este enfoque se ha hablado de esquemas a corregir. En primer lugar, no cabe ya una antiteórica del lenguaje, porque únicamente es posible una correcta analítica si va precedida de una rigurosa teoría del lenguaje. Una filosofía como análisis del lenguaje es garantizable después de haber pasado de una alquimia lingüística a una gramática filosófica.³⁴ En realidad, de lo que se trata es de reducir el análisis del lenguaje a un método filosófico, cuya validez venga fundamentada en una teoría lingüística general.³⁵ En segundo lugar, la palabra filosófica no está tan enferma como para reducir la filosofía a simple terapéutica del lenguaje. Una cosa muy distinta a afirmar que los problemas filosóficos son el resultado del abuso del lenguaje es señalar que la estructura misma del lenguaje y su naturaleza plantean problemas filosóficos, cuya solución no está tanto en hacerlos desaparecer corrigiendo la lengua como el reencontrar, al amparo del lenguaje, el mundo tal como es detrás del mundo de que se habla. Este enfoque implica reintroducir el lenguaje en la filosofía como objeto de la misma, no según los presupuestos de la filosofía antigua, sino como "nuevo inteligible",³⁶ empíricamente reflexionable desde nuevas exigencias, nuevos planteamientos y respuestas en un horizonte lingüístico.

En la línea de recuerdos chomskyanos que acabamos de apuntar, la filosofía ha perdido la unidimensional que comportaba en el neopositivismo y en la filosofía del lenguaje ordinario. Se resalta un dualismo filosófico del lenguaje: como método y como objeto de la filosofía. Se ha llegado así a una clara diferenciación, dentro de una imborrable conexión, entre *filosofía lingüística*, como método para resolver ciertos problemas filosóficos analizando las palabras usadas, y *filosofía del lenguaje*,

Nacida, precisamente, de la oposición "physis/nomos", cubre toda la historia de la filosofía en las parejas de "naturaleza/ley y técnica, institución, libertad, historia, sociedad, espíritu..."

³³ FAYE, J.P. *Théorie du récit. Introduction aux Langages totalitaires*. Hermann. Paris; 1971.

³⁴ BOUVERESE, J. *La parole malhereuse*. Editions de Minuit. Paris; 1971.

³⁵ Es cierto que la síntesis de las técnicas lingüísticas con aportaciones filosófico-analíticas es el esfuerzo de esta nueva corriente que estamos señalando, entre los cuales cabría citar a Searle (1969) y otros menos chomskyanos, como Grice (1969), Stampe (1968), Thorne (1965), etc. No obstante, los trabajos de Ryle, Strawson, Austin, de tendencia netamente filosófica no pueden, por sus influencias posteriores, ser calificados despectivamente de "alquimia lingüística".

³⁶ LEVEBVRE, H. *Lenguaje y sociedad*. Ed. Proteo. Buenos Aires; 1967. pág. 14

como teoría significativa, desde el punto de vista filosófico, de ciertos aspectos del lenguaje,³⁷ estudiado *en y por* si mismo.

³⁷ SEARLE, Jh. R. *Les actes de langage. Essai de Philosophie du langage*. Hermann. París; 1972 (El original inglés fue publicado en 1969 por Cambridge University Press).— KATZ, J. *The philosophy of language*. Harper et Row. New York (1966). Hay traducción castellana, citada en la nota 21.

En realidad la concepción de Katz y de Searle no deberían figurar en un mismo plano, porque la "filosofía de la lingüística" de Katz, cuya misión es examinar las teorías, la metodología y la práctica lingüística, no coincide con la "filosofía lingüística" de Searle, considerada esencialmente como método. Mientras la primera debería encuadrarse, como parte, en una filosofía de la ciencia, la segunda es un método analítico-filosófico. Además, la filosofía analítica del lenguaje, en la línea que apuntamos, se incluiría para Searle en la filosofía lingüística, mientras que para Katz cabría todavía en una filosofía del lenguaje, concebida ampliamente como aprehensión del conocimiento conceptual a partir de la manera en que es conocimiento es expresado en el lenguaje.