

ARETE. Vol. IV. Nº 1. 1992

**EL ANALISIS FILOSOFICO DEL LENGUAJE:
SEMANTICA Y ONTOLOGIA**

Pablo Quintanilla

En 1970 el filósofo británico Anthony Flew escribió: “¿filosofía lingüística? ¿Y qué otra podría haber?”¹. En efecto, en un sentido amplio la filosofía ha sido siempre análisis del lenguaje. Es común entre los filósofos la conciencia de que las preguntas filosóficas son principalmente tensiones conceptuales y, como los conceptos habitan en las palabras, la filosofía es primordialmente una labor de esclarecimiento de nuestros discursos y exhibición de sus presupuestos. En esta ocasión voy a intentar mostrar qué es lo propio de lo que en la tradición anglosajona y desde comienzos de este siglo se ha venido denominando análisis del lenguaje, así como algunas de las consecuencias que ha tenido en torno a las relaciones entre significado y realidad.

La filosofía analítica ha tenido por lo menos dos épocas claramente diferenciadas entre sí. La primera está signada por el atomismo lógico y el movimiento positivista, la segunda por el segundo Wittgenstein. Lo que unifica a estos dos momentos es la tesis de que la mayor parte de los problemas filosóficos provienen de la oscuridad, complejidad y ambigüedad de las lenguas naturales —instrumentos especialmente toscos para estos menesteres. El análisis consistiría en traducir las expresiones y enunciados engañosos a otros de mayor claridad y univocidad, de suerte que o se disuelvan las complejidades innecesarias o se vea las posibilidades de su resolución. Pero ni aún en la época de mayor acuerdo hubo consenso respecto de cuál era el método analítico a seguir. Por lo menos hubo tres: el análisis lógico o reductivo de Russell, cuya pretensión era traducir la expresión conflictiva a su forma lógica subyacente, el análisis conceptual de Moore cuya empresa era la delimitación del alcance de los conceptos, y el análisis lingüístico del segundo Wittgenstein, que pretendía encontrar la gramática de la expresión en cuestión mostrando

1. Flew, *An introduction to Western Philosophy*, Londres, 1970, p. 477.

los juegos de lenguaje en los que esta puede aparecer. El primer sentido corresponde nítidamente a la primera época, el último a la segunda. El segundo sentido —el análisis conceptual— es, a pesar de ser ligeramente anterior al análisis reductivo, casi de transición entre los otros dos. Podemos reconocer algunos presupuestos básicos que comparten los analíticos de la primera época y que van a convertirse en objeto de discusión, siendo finalmente abandonados por los de la segunda época: *primero*, la distinción fuerte entre enunciados analíticos y sintéticos —es decir entre cuestiones de significado y cuestiones de hecho. *Segundo*, la traducibilidad y conmensurabilidad entre distintos géneros de discurso. *Tercero*, la distinción fuerte entre términos teóricos y observacionales. Voy a intentar sostener que a esos tres presupuestos —y, por tanto, a la noción misma de análisis de la primera época— subyace una ontología: la tesis de la comunidad de los objetos de discurso, es decir, la tesis de que los objetos que van a ser representados por la mente o por el lenguaje (i.e. los referentes) son comunes a todo discurso al ser previos e independientes a ellos. Sostendré que como consecuencia del abandono de esa ontología —tarea iniciada más no concluida por el segundo Wittgenstein y Quine— se produce un desplazamiento de una concepción extensionalista a una intensionalista del significado, con lo cual en vez de los referentes fijar el significado es más bien que el significado fija la ontología. Todo esto tiene como consecuencia que la predicación de existencia a los individuos de los cuales nuestras teorías hablan es posible sólo en el contexto de un sistema de creencias ubicable históricamente como el producto de la confluencia de diversas tradiciones, y es este sistema que atribuye significado a la realidad. En esta interpretación de la realidad como constituida lingüísticamente por categorías históricas confluyen la filosofía analítica reciente y la hermenéutica filosófica².

En sus orígenes la filosofía analítica fue una corriente con entusiastas aspiraciones de revolución intelectual; sus partidarios compartían un vocabulario y un método y, en algunos casos extremos, pretendían haber reducido a la univocidad del lenguaje científico algunos de los problemas filosóficos

-
2. Voy a emplear “sistema de creencias” para aludir a la síntesis entre los enunciados sintéticos que admitimos como verdaderos y las reglas de significado del lenguaje en que se formulan. He preferido emplear esta expresión, en vez de la quincana “teoría” o la pre-davidsoniana “esquema conceptual” para poder usarla en contextos no científicos. Por reglas de significado entenderé las normas que rigen la atribución de rasgos semánticos a un concepto. Finalmente, en ocasiones hablaré de lenguajes en vez de lenguas para poder incluir a los sistemas artificiales.

más importantes. Hoy la filosofía analítica es sólo un estilo de redacción y, en el mejor de los casos, una tradición que sirve de contexto para hacer referencias a problemas y autores comunes. En cuanto a su inicial disposición renovadora, como dice Javier Muguerza³ “ante las revoluciones filosóficas, el sentimiento predominante acaso sea la melancolía”. En este texto voy a intentar mostrar el tránsito de lo uno a lo otro.

I

La noción de análisis surge en esta tradición a propósito de la concepción de los problemas filosóficos como marañas o malentendidos conceptuales. El origen de esta desconfianza en el lenguaje es múltiple y casi se torna imposible delimitar un sólo grupo de causas que la expliquen. De un lado tenemos la influencia de la tradición empirista británica. Desde Bacon que considera los usos verbales confusos como *idola foris*, y Locke que se empeña en encontrar una teoría de la representación que explique la adecuación del lenguaje con la realidad y demarque el significado, o Berkeley, quien atribuye nuestras perplejidades ontológicas a la poca claridad con que entendemos el verbo de existencia. De otro lado, cuando Kant somete a la filosofía a un giro copernicano y elabora una crítica de la razón en tanto que una crítica a lo presupuesto en todos los lenguajes posibles, está poniendo las bases de lo que después va a ser la crítica y el análisis del lenguaje. La empresa kantiana sólo es viable en la medida en que se pueda seguir distinguiendo entre la contingencia de las lenguas y la universalidad de la razón. Al ser cuestionada esta última, el objeto del análisis y la crítica ya no puede seguir siendo la razón sino el lenguaje. Este cambio de actitud, efectivo sólo cien años más tarde, en tanto que una superación de la noción de sujeto, es una de las características que marcan el fin de la modernidad y el inicio de la filosofía contemporánea.

En el círculo de Cambridge Moore y Russell interpretan los problemas filosóficos ya no como consecuencia del ejercicio natural de la razón, sino como efecto del mal uso gramatical de la lógica de nuestro lenguaje. Cito a Russell:

“Creo que prácticamente toda la metafísica tradicional está llena de errores que se deben a la mala gramática, y que casi todos los problemas y

3. Muguerza, “Esplendor y miseria del análisis filosófico”, en: *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1974, p. 19.

(supuestos) resultados tradicionales de la metafísica se deben a no hacer, en lo que podemos llamar la gramática filosófica, el tipo de distinciones de las que nos hemos ocupado...”⁴ “Creo que la influencia del lenguaje en la filosofía ha sido profunda y casi no reconocida. Para que esta influencia no nos extravíe es necesario que seamos concientes de ella, y que deliberadamente nos preguntemos en qué medida es legítima. [...] En este aspecto, el lenguaje nos extravía por su vocabulario y su sintaxis. Debemos estar en guardia sobre ambas cosas para que nuestra lógica no nos conduzca a una falsa metafísica.”⁵

Russell distingue en el discurso entre una estructura profunda gobernada por las leyes de la lógica y una estructura superficial, o forma gramatical, que en ocasiones enmascara y distorsiona a la forma lógica. Esta última es común a todos los lenguajes porque refleja isomórficamente la estructura misma de la realidad. Su revelación, en tanto exhibición de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, es todavía un proyecto kantiano en su inspiración. Según esto la función de la filosofía no es proporcionar oraciones verdaderas sobre el mundo sino analizar las oraciones de forma gramatical del discurso coloquial y científico. El lenguaje ideal debe estar compuesto por términos que refieran unívocamente a objetos de percepción y por reglas de construcción subordinadas a la forma lógica, que garantizaría un discurso filosófico semejante en rigor al de la ciencia. En esto Russell no se desliga de la concepción representacionista de Locke que determina el significado, referencialmente, desde la extensión de los conceptos. El análisis del significado es pues, en definitiva, análisis ontológico. Pero es lo segundo lo que determina a lo primero. Los únicos términos no referenciales admitidos son aquellos que cumplen una función lógica, como es el caso de los operadores.⁶ Si bien el lenguaje de *Principia Mathematica* no es figurativo sí es sintácticamente perfecto, porque refleja la forma lógica, con lo cual bastaría añadirle un vocabulario para que sea el lenguaje ideal. Pero, ¿cuál es la ontología que subyace a este proyecto? A diferencia de los positivistas lógicos, Russell jamás negó el valor y la legitimidad de la metafísica, pero anunció que su metafísica, en cuanto no viola la forma lógica, es más aceptable que los sistemas metafísicos tradicionales. La ontología de Russell postula

4. “La filosofía del atomismo lógico”, en: *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966.

5. Ibid. p. 330-1 de *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, Londres, Allen and Unwin, 1956.

6. “La filosofía del atomismo lógico”, en: *Logic and Knowledge*, op. cit. p. 197.

objetos individuales que guardan relaciones entre sí constituyendo hechos atómicos. Tales individuos son haces de sensaciones, y los objetos que constituyen nuestro universo del discurso son construcciones lógicas en base a tales datos sensibles. Russell mantiene el fenomenismo de Hume, pues los objetos físicos que son causa de nuestros datos sensibles nunca serán conocidos por nosotros. Ese es, a su vez, un residuo de la doctrina de Locke sobre la existencia pero incognoscibilidad de la sustancia material. Naturalmente la teoría del significado es referencialista. El significado de una expresión está determinado por los datos sensibles presentes así como pasados. La comensurabilidad y traducibilidad entre discursos están garantizadas por la forma lógica y la existencia de objetos comunes de percepción, constituyendo probablemente el último proyecto fundacional basado en el fenomenismo. Russell simplemente no responde a las objeciones de Berkeley según las cuales si los objetos de conocimiento son haces de impresiones sensibles entonces son objetos privados y es imposible demostrar la existencia de entidades exteriores a la pura impresión.

El interés central de Russell es crear un método para traducir las oraciones de gramática superficial a forma lógica, este método, la teoría de las descripciones, pretende esclarecer problemas ontológicos al analizar el significado de aquellas formulaciones gramaticales en las que afirmamos la existencia de entidades o les atribuimos alguna propiedad. Afirma que la lógica tradicional ha errado al interpretar enunciados de la forma "S es P" como *este* objeto S tiene la propiedad P, con lo cual se presupone la existencia del referente de S, con la grave consecuencia de que la mera formulación lógica contrae compromisos ontológicos. Russell propone describir "S es P" como "hay un individuo, por lo menos, que tiene las propiedades S y P", es decir, la intersección de las clases S y P es no vacía. La ventaja de esta formulación es que no presupone la existencia de ninguna entidad, el "hay un individuo" es simplemente la cuantificación existencial de una variable individual. Así, analiza la predicación de objetos posibles cuantificando existencialmente un conjunto de propiedades que, o bien son excluyentes entre sí, o bien dan lugar a proposiciones falsas, como los objetos de Meinong. Así, por ejemplo, una expresión del tipo "el actual rey de Francia", que en la interpretación tradicional conduce a oraciones asintéticas por la inexistencia de un referente del sujeto, es para Russell una descripción definida que, al ser finalmente una clase, puede ser vacía, y los enunciados a que da lugar falsos. Lo que pretende mostrar es que aunque estas expresiones tienen la forma gramatical de un nombre su forma lógica no lo es, y que peculiaridades gramaticales de este tipo conducen a perplejidades ontológicas innecesarias, como el atribuir un

cierto tipo de existencia a los objetos posibles de Meinong o, más gravemente aún, atribuir existencia a lo expresado por los términos generales, en vez de considerarlos clases a las que los individuos existentes espacio-temporalmente pueden o no pertenecer. Puede decirse con justicia que buena parte de la filosofía analítica de la primera época se constituyó como la aplicación de la teoría de las descripciones a los problemas epistemológicos y ontológicos. Más adelante Wittgenstein comentaría que “es mérito de Russell haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no es necesariamente su forma real”.⁷ En cierto sentido, el *Tractatus* es la explicitación de las consecuencias de esta distinción, incluyendo las reflexiones finales sobre las posibilidades del lenguaje de reconocer sus propios límites.

Pero, podría uno preguntarse, ¿qué garantiza que el resultado del análisis sea menos engañoso y ambiguo que las formulaciones en su estado original? Podría ocurrir que el análisis oscurezca y distorsione en vez de aclarar y precisar. O, peor aún, que el contenido significativo no se mantenga, que el análisis simplemente altere el significado original acomodándolo a moldes prefijados y empobreciendo la riqueza de su contenido. Las objeciones del segundo Wittgenstein al concepto mismo de forma lógica y a la posibilidad de una traducción sin pérdida de significado terminarían conduciendo a la sustitución del análisis reductivo por el lingüístico. La respuesta de Russell sería que las formulaciones analizadas representan mejor los hechos de la realidad al ser ambas instancias isomórficas, con lo cual es nuevamente la tesis de la comunidad de los referentes que fundamenta la posibilidad del análisis. Este método analítico no es del todo diferente de la estrategia de descomposición y recomposición que propone Descartes y cuya función es llegar al conocimiento de las naturalezas simples. El elemento adicional en Russell, la pretensión de una correspondencia con la forma lógica, proviene de Leibniz. En el *De Arte Combinatoria*, Leibniz sugiere un método de análisis de expresiones complejas a simples inspirado en los desarrollos medievales de Raimundo Llullio. Dice Leibniz:

“El análisis es como sigue: resuélvase un término dado en sus partes formales, esto es, defínase. Resuélvase luego esas partes en sus propias partes, o dense definiciones de los términos de la primera definición, hasta que se alcancen las partes simples o términos indefinibles”.⁸

7. *Tractatus*, 4.0031.

8. *De arte combinatoria*, 64; G., 4, 64-5.

Estos términos simples o indefinibles serían los constitutivos del pensamiento humano que pueden ser representados mediante símbolos matemáticos y conforman el alfabeto del lenguaje universal. Combinándolos adecuadamente se construiría un sistema lógico que demostraría verdades de razón y extraería consecuencias desconocidas.

II

El desplazamiento que se produce del atomismo lógico a la filosofía del segundo Wittgenstein evidencia un sentido diferente de análisis. En Russell el análisis reductivo suponía la unidad del significado, esto es, que toda expresión o enunciado tiene un sentido determinado que puede ser especificado, lo cual está garantizado por la comunidad de los referentes. De aquí se sigue que el objetivo del análisis reductivo es aclarar el *verdadero* significado de una expresión que depende de la representación de los objetos sensibles. Para el segundo Wittgenstein, por el contrario, el significado de una expresión es independiente de sus referentes y de sus objetos de representación, con lo cual se sustituye una concepción figurativa del lenguaje por una pragmática en la que el significado de las expresiones depende de las relaciones que estas guardan entre sí. Para el segundo Wittgenstein la tarea de la filosofía es mostrar la gramática de un término y los juegos de lenguaje a los cuales da lugar, con lo cual, el único sentido de análisis que se mantiene de la primera época es el de explicitación de lo oculto, que es propiamente el análisis conceptual de Moore, para quien el análisis debe ser una formulación que exprese sin pérdida de significado el contenido del *analysandum*, mostrando los sentidos contenidos en él de manera presupuesta, implícita o poco clara, tanto a nivel de reglas de significado como de creencias subyacentes.

Para el segundo Wittgenstein la idea de un análisis definitivo que descomponga en unidades constitutivas simples, ya sea a nivel semántico u ontológico, es insostenible. Simple es lo no compuesto, pero los criterios de composición pueden variar, lo que en un género de discurso es simple puede no serlo en otro.⁹ Según esto, no hay un significado *real*, lo cual no quiere decir que no haya un significado en absoluto.

“Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra ‘significado’ —aunque no para *todos* los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.”¹⁰

9. Cf. *Investigaciones filosóficas*, I, 47.

10. *Ibid.* I, 43.

La intuición básica es que el significado de una expresión no está determinado por el significado sino, por el contrario, la extensión lo está por los referentes. Wittgenstein sugirió que en vez de preguntar ¿qué es el significado? preguntemos ¿qué es una explicación de significado? Exhibir la gramática de la expresión ‘explicación de significado’ mostrará la gramática de la palabra ‘significado’ protegiéndonos de suponer que existe realmente un objeto al cual se pueda denominar con ese término.¹¹ Así, los dos tipos de explicaciones de significado, verbales u ostensivas, nos conducen, en el primer caso, de unas expresiones a otras, y en el segundo a los objetos de la realidad. Aparentemente las explicaciones verbales son circulares y poco fértiles, mientras que las ostensivas son las que garantizan la objetividad del significado. Esta tesis pertenece al discurso de transición de Wittgenstein porque, al presuponer la comunidad de los referentes, es inconsecuente con su última etapa en la que apunta a entender la realidad como continua, siendo la función del lenguaje delimitar y configurar y, en ese sentido, *constituir* los objetos. La alusión a Kant no es gratuita. Rorty comenta que “la filosofía analítica es una nueva variante de la filosofía kantiana, una variante que se caracteriza principalmente por considerar que la representación es lingüística más que mental, y que la filosofía del lenguaje, más que “crítica trascendental” o psicología, es la disciplina que presenta los fundamentos del conocimiento.”¹² Pero, a diferencia de Kant, las estructuras no son universales ni estables, sino fenómenos históricamente constituidos. Las lenguas, al constituir una tradición que delimita sus propios objetos de discurso, portan a cuestas su propia historia. Es en este sentido y en la tradición analítica que se produce una ontologización del lenguaje. Pero, naturalmente, esto no resuelve sino simplemente aplaza los problemas suscitados por las relaciones entre semántica y ontología. La pregunta central que se suscita es la siguiente: ¿cuándo un predicado establece una propiedad del objeto y cuándo una característica semántica del concepto? ¿De qué naturaleza es la diferencia entre lo uno y lo otro? Por ejemplo, el enunciado del solipsista “sólo mi experiencia es real”, ¿debe entenderse como un enunciado empírico o analítico? En el aforismo 373 de las *Investigaciones* dice Wittgenstein “que clase de objeto es algo lo dice la gramática” y entre paréntesis añade una frase críptica: “la teología como gramática”. En 371 dice “la esencia se expresa en la gramática” y en *Zettel* (459) sugiere que el error de la metafísica tradicional es expresar sus problemas como cuestiones empíricas y no conceptuales.

11. *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968, p. 27.

12. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, p.17.

El problema de la representación se plantea en términos de la relación entre juegos de lenguaje y formas de vida. Estas dos nociones son, sin embargo, tan ambiguas y confusas que uno se pregunta si le hacen un favor a su autor. Se rehusa Wittgenstein a dar una definición de juego de lenguaje, aunque en el aforismo 7 afirma que es “el todo que consta del lenguaje y las acciones con las que está entretejido”, y en el aforismo 16 incluye a los objetos que sirven para llevar a cabo tales acciones. La noción de juego de lenguaje sirve para explicar la diversidad semántica de las expresiones y la imposibilidad de un significado último, que era el presupuesto subyacente al análisis reductivo. Wittgenstein está a un paso de desmontar el concepto mismo de significado, cosa que hará Quine, pero no llega a hacerlo y se mantiene en el proyecto de la primera época de distinguir el sentido del sinsentido, aunque ahora éste no va a ser la violación de la forma lógica sino el uso de una expresión en un juego de lenguaje que no le corresponde. Los juegos de lenguaje son cerrados en sí mismos, tienen sus propios criterios de significado y referencia y, en consecuencia, también de verdad. Wittgenstein no especifica cuáles son los criterios para establecer si el uso de una expresión corresponde o no a un juego de lenguaje, desaprobando la pretensión de señalar sus confines. Pero no da ninguna razón contra la posibilidad de que el uso de una expresión en un juego de lenguaje ajeno resulte informativo e incluso iluminador; en cierto sentido las metáforas son precisamente eso, y aunque Wittgenstein las emplea con frecuencia no reconoce su valor esclarecedor¹³. La metáfora —como también la paradoja— en su capacidad de fusionar los rasgos semánticos de conceptos diferentes, comunica un sentido que los conceptos usados literalmente son incapaces de transmitir. Estos contenidos, que están más allá del lenguaje literal, no pueden ser traducidos sin pérdida de significado a sus paráfrasis. Aceptar esto supone abandonar la pretensión de un lenguaje filosófico cuya exactitud se asemeje a la de la ciencia.

Según los diversos aforismos de las *Investigaciones* cualquier uso gramatical recurrente constituye un juego de lenguaje, desde la definición ostensiva (I 27), el juego de lenguaje con la palabra “juego” o la expresión de una sensación (I 217). Como hay relaciones de intersección entre juegos, una oración podría usarse simultáneamente en distintos de ellos, siendo el uso en algunos correcto y en otros incorrecto, lo que produce una total anarquía lingüística. Como cada juego tiene sus propias reglas, una misma oración

13. Cf. *Investigaciones filosóficas*, 38, 109, 132, 133, 255, 309.

sigue algunas de ellas mientras contraviene otras, finalmente resulta imposible dilucidar qué regla pertenece a qué juego de lenguaje. Esta confusión proviene de la ambigüedad de Wittgenstein respecto del concepto mismo de oración. Cuando insiste en la diversidad de usos y tipos de oraciones en el aforismo 25, no llega a establecer si una diversidad de preferencias de una cadena gramatical constituye un conjunto de oraciones o sólo una oración tipo y diversas oraciones caso. Pero la más importante objeción contra la identidad de uso y significado es que el concepto de uso ya presupone el de significado, porque uno reconoce un conjunto de usos semejantes en virtud de que los encuentra sinónimos y, naturalmente, el concepto de sinonimia presupone el de significado.

A pesar de estos cargos, el valor de Wittgenstein es haber convertido el significado en inmanente al lenguaje. El significado ya no es una relación entre las expresiones y los objetos sino sólo una relación entre expresiones, lo cual conduce a la imposibilidad de un significado último garantizado por la comunidad de los referentes y, finalmente, al abandono de la noción de análisis reductivo. El mundo se nos revela en los distintos juegos de lenguaje que construimos, con lo cual se disuelve la distinción fuerte entre los rasgos semánticos del concepto y las propiedades del objeto. Al ser abandonada la ontología subyacente a la semántica realista, los conceptos y proposiciones se convierten en abstracciones elaboradas desde relaciones de sinonimia, lo cual resuelve los problemas que ocasionaba la innecesariamente exuberante ontología de Frege. La influencia de Wittgenstein en el análisis del discurso científico ha tenido como consecuencia el cuestionamiento de la distinción positivista entre términos teóricos y observacionales. La observación y selección de datos fácticos depende de una matriz disciplinar y es imposible fuera de ella, lo que implica que todo proceso de observación está determinado por presupuestos teóricos compartidos que, en buena medida, son reglas de significado. Cuando cambia el significado de los términos teóricos cambia también el de los términos observacionales, de manera que se torna imposible elegir entre teorías pertenecientes a paradigmas rivales recurriendo a la experiencia. Nuevamente, el rechazo al presupuesto empirista de la comunidad de referentes tiene como consecuencia —en Kuhn y Feyerabend— la inconmensurabilidad interparadigmática.

III

Una importante característica de la filosofía contemporánea es la conciencia de la necesidad de contextualizar el significado y la referencia —y,

en consecuencia, la verdad— en géneros de presupuestos compartidos que son condición de posibilidad de los discursos y que pueden ser denominados juegos de lenguaje, paradigmas, esquemas conceptuales, sistemas de creencias o, inclusive, horizontes de interpretación, y que se entienden como la intersección entre el lenguaje —i.e. las reglas de significado— y la historia —i.e. el cambio de nuestras creencias—.

En Quine el principio de esta contextualización es la eliminación de la unidad del significado y su fragmentación en la pluralidad de los discursos. El propósito de la teoría del significado ya no puede ser el estudiar una entidad de extraño estatuto ontológico sino las relaciones entre las expresiones y los usuarios, con lo cual, el proyecto de Quine es definir la sinonimia oracional como la intercambiabilidad en los contextos pertinentes, eliminando así el concepto mismo de significado que está contenido tanto en las semánticas realistas como en las ideacionales. La intercambiabilidad sólo es viable si hay algo que se conserva en el intercambio, manteniendo una antigua tesis de Frege esto podría ser el valor de verdad, pero ello nos compromete nuevamente con el realismo. Así pues, Quine funda la sinonimia en la conducta lingüística de los hablantes —i.e. el significado estimulativo— constituyendo ésta su opción respecto de la semántica realista y la anarquía lingüística de Wittgenstein.

El programa de Quine radica en eliminar la noción mentalista de significado asumida por el empirismo desde Locke hasta Frege inclusive. Esto implica la eliminación del concepto de proposición autoconsistente independiente del lenguaje, con lo cual rechaza el presupuesto moderno de una distinción real entre lenguaje y pensamiento. La eliminación del significado incluye, naturalmente, la eliminación del concepto de analiticidad, lo cual conduce al replanteamiento de la distinción entre cuestiones de significado y cuestiones de hecho, es decir, entre semántica y ontología. El núcleo del argumento es el siguiente: las oraciones analíticas son aquellas cuyos valores de verdad dependen del significado de sus términos, así pues, dependen de saber cuáles de las oraciones sintéticas que contienen esos términos estaríamos nosotros, en tanto comunidad de hablantes, dispuestos a aceptar como verdaderas. Expresado con un poco más de claridad, la tesis de Quine es que son inseparables las reglas de significado de los conceptos y nuestras creencias sintéticas acerca de los objetos que caen bajo su extensión. Es decir, hay una relación dialéctica entre la variación de significado de los conceptos y la variación de nuestras creencias empíricas acerca de los objetos que caen dentro de ellos. Quine afirma que el aprendizaje del significado —i.e. las

reglas de intercambiabilidad— de los conceptos y la producción de enunciados depende, en un sistema, tanto de la percepción externa como de las relaciones de coherencia y entrañamiento que guardan entre sí los enunciados ya admitidos en el sistema. A este mecanismo ha denominado, tomando prestado un giro de Richards¹⁴ “la interanimación de las oraciones”. Si el aprendizaje de significados y la producción de oraciones dependiese exclusivamente de la experiencia externa, el lenguaje descriptivo sólo podría representar objetos de percepción presente, con lo cual sería imposible producir oraciones acerca del pasado, el futuro y oraciones de ficción. Es necesario pues, que además de la percepción de la realidad externa exista, como causa eficiente de la producción de oraciones y el aprendizaje de su uso, un mecanismo interno, este es aquel según el cual cierto conjunto de oraciones que constituye un sistema, sirve de marco referencial cuya coherencia admite o inhibe la producción de nuevas oraciones. Así pues, de acuerdo con Quine, son tres los mecanismos de producción de oraciones nuevas:

- (1) Aprendemos a producir oraciones a partir de la percepción de objetos externos que sirven de estímulos no verbales a reacciones verbales, que son propiamente las oraciones.
- (2) Por analogía con oraciones que ya hemos aprendido, podemos producir oraciones nuevas que recurran a términos o expresiones provenientes de las oraciones anteriores.
- (3) Las oraciones formadas a partir de los dos mecanismos anteriores sirven de marco de referencia para la producción de oraciones nuevas que sólo serán admitidas si son compatibles con ese marco.

Virgil Aldrich en “Mr. Quine on meaning, naming, and purporting to name”¹⁵ ha sugerido entender la propuesta de Quine en los términos de que el aprendizaje y producción de nuevas oraciones, es decir, la ampliación y modificación del universo del discurso, se da como una tensión entre dos fuerzas, que serían la fuerza empírica —que es más intensa en la periferia del sistema— y la fuerza formal o lógica, la preservación de la coherencia —que es más intensa en su interior. Las oraciones sintéticas de la periferia son capaces de alterar y ser alteradas por las oraciones internas del sistema. Asimismo, estas conexiones son diferentes en cada individuo.

14. Richards, I.A., *Philosophy of Rhetoric*, Oxford, 1936.

15. *Philosophical Studies*, 6, 1955, pp. 17-26. Cit. por el propio Quine en *Palabra y Objeto*, Barcelona, Editorial Labor, 1968. p. 25.

“Por debajo de la uniformidad que nos une en la comunicación hay una caótica diversidad personal de conexiones, y estas siguen desarrollándose siempre para cada uno de nosotros. No hay dos personas que aprendan su lenguaje del mismo modo, ni tampoco termina nadie, en cierto sentido, de aprenderlo durante su vida.”¹⁶

Esto conduce a que la contrastación se realice entre un sistema de creencias, como unidad, y los hechos de aquello que llamamos ‘mundo’ y que no es sino un conjunto de convicciones del cual los enunciados que llamamos ‘teoría’ hablan. La objeción más penetrante a la que esta noción puede suculumbir es que el hablar de sistema de *creencias* mantiene el presupuesto moderno— y tal vez ingenuo— de la transparencia de los discursos. Pero un sistema de creencias es sólo una idealización del conjunto máximamente consistente de oraciones aseveradas por un individuo o grupo de individuos, más las reglas de significado que gobiernan el uso de estas oraciones. Los sistemas de creencias mantienen relaciones de intersección y exclusión entre sí, y pueden incluir también presupuestos tanto advertidos como inadvertidos, los cuales, a pesar de no ser reconocidos por el hablante como tales intervienen en la interanimación de las oraciones, siendo sólo posible detectarlos por sus consecuencias en el resto del sistema.

Los enunciados sintéticos que admitimos como verdadero —i.e. nuestras creencias sobre el mundo—, los enunciados analíticos y las reglas de significado constituyen un complejo global que se confronta con la experiencia de manera unitaria. La observación empírica es interpretada en este sistema de creencias —según Quine todo acto de observación es un acto de interpretación—; si los datos observacionales son congruentes con el sistema son asimilados, si no son congruentes entonces o bien constituyen anomalías, casos de ininteligibilidad, o alteran el sistema en su totalidad. En tal caso de conflicto prevalecen las creencias más fuertes, es decir, aquellas que están asociadas a más creencias internas, y por tanto poseen mayor jerarquía, y cuya pérdida implicaría un grave desequilibrio en el sistema.

Hay un principio de parsimonia que rige cuáles creencias se mantienen y cuáles se abandonan, en virtud a lo que implique menor alteración en el sistema. Son oraciones periféricas aquellas que estaríamos más dispuestos a abandonar ante un contraejemplo, es decir, aquellas cuyo abandono implica-

16. Ibid. p. 26.

ría menos alteraciones en el sistema; y centrales aquellas oraciones que difícilmente aceptaríamos abandonar por estar más comprometidas con el sistema, las más centrales de ellas son las reglas de significado. Las oraciones centrales determinan el significado y la aceptación de las oraciones periféricas, las cuales, en su contrastación con la experiencia, alteran el significado de las oraciones centrales. Es esta dialéctica que mantiene el equilibrio del sistema y determina nuestra visión del mundo, como también su constitución, pues el sistema de creencias es lo inmediato, es lo dado.

Naturalmente no hay límites claros entre oraciones centrales y periféricas y, en principio, cualquier oración está sujeta a abandono o cambio de significado. Con esto se puede, si no resolver, por lo menos abordar la pregunta de si los predicados expresan rasgos semánticos o propiedades reales del objeto. La distinción entre rasgo semántico y propiedad sólo es pertinente en los enunciados periféricos. En el caso de los enunciados centrales la frontera es sutil y varía entre lenguas, entre sistemas de creencias y, eventualmente, incluso entre hablantes individuales.

Es importante advertir que ante la variación de significado hay también variación de referencia, es decir, las reglas de significado fijan la ontología. En ocasiones, la inconmensurabilidad entre sistemas produce también inconmensurabilidad entre ontologías (a lo que Quine ha denominado “la inescrutabilidad de la referencia”), que tiene como consecuencia la tesis de la relatividad ontológica.¹⁷ Esta afirma que la pregunta por la existencia o inexistencia de entidades sólo tiene sentido en una teoría (que en jerga no quineana hemos venido denominando sistema de creencias), cuyos mecanismos referenciales —las variables y los cuantificadores— asignan existencia y, por tanto, fijan la ontología. Pero, a su vez, “no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar esta teoría en otra”.¹⁸ El criterio de compromiso ontológico, según el cual “ser es ser el valor de una variable” postula que el aparato referencial de un lenguaje reside en las variables que ofician de sujetos de predicaciones. En consecuencia, también podemos decir que ser es satisfacer a un predicado o estar comprendido en la extensión de un término general,

17. Cf. “La relatividad ontológica”, en: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986.

18. *Ibid.* p. 71.

pues accedemos a los objetos individuales a través de las predicaciones generales que hacemos de ellos. Esto está plenamente inscrito en la tradición que se inicia con Aristóteles, y que tiene en Locke a otro notable representante, para la cual accedemos a las sustancias primeras sólo a través de sus accidentes, lo que significa que no llegamos a hablar de los objetos individuales mismos, sino de conceptos y de las intersecciones que estos guardan entre sí.

Este relativismo ontológico no es otra cosa que una radicalización de la tesis de Carnap¹⁹ según la cual las preguntas ontológicas sólo tienen sentido al interior de un marco lingüístico. Pero el que un marco lingüístico incluya ciertas entidades no implica que estas realmente existan, sino solamente que nos resulta conveniente hablar sobre ellas.

“Aceptar el mundo de las cosas no significa sino aceptar una cierta forma de lenguaje, o, en otras palabras, aceptar reglas para formar enunciados y para comprobarlos, aceptarlos o rechazarlos.”²⁰

Así, por ejemplo, la pregunta externa a un marco lingüístico sobre la existencia de proposiciones o universales debe reformularse en preguntas internas tales como si necesitamos un marco lingüístico en el que incluyamos proposiciones o universales. En esto, Carnap y Quine son fieles a la tradición analítica para la cual los problemas filosóficos son problemas en un lenguaje (en un sistema) o no son problemas en absoluto, porque carecen de significado especificable.

Las tesis de la indeterminación de la traducción y la relatividad ontológica, asociadas, conducen a consecuencias importantes en torno al tema de la comunicación. En principio, el mismo campo de percepción podría ser interpretado de diversas maneras por sujetos pertenecientes a distintos sistemas de creencias. Así pues, el discurso común oscila entre un extremo de total incomunicación y la posibilidad de una mayor comunicación que nunca llega a ser plena. Mientras más abstracto sea el discurso, es decir, mientras conste de menos oraciones intersubjetivamente observacionales más probabilidades de incomunicación hay, y esto es lo que acontece en la conversación filosó-

19. Carnap, “Empirismo, semántica y ontología”, en: Mugerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, op. cit.

20. Ibid. p. 208.

fica. De ahí la importancia de no cortar totalmente con el empirismo, aunque sí la necesidad de contextualizarlo.

En el tema que nos ocupa, el mayor mérito del segundo Wittgenstein y Quine es el abandono de la tesis de la comunidad de los referentes. Hay, sin embargo, sobre todo en el último, aún un residuo de la identidad de los objetos espacio-temporales en medio de la diversidad ontológica, y ese residuo es necesario superar. Para Quine el análisis consistiría en la traducción de los enunciados de lenguaje teórico al lenguaje canónico, es decir, a variables y cuantificadores, lo que permitiría mostrar los compromisos ontológicos de la teoría en cuestión. Esta, que es una versión matizada del análisis reductivo de Russell, está aún asociada a un enfoque extensionalista, y eso también es necesario superar. El problema es cómo desarrollar una semántica intensionalista sin sucumbir al mentalismo y a la privacidad de los lenguajes. Voy a sugerir algunos caminos por donde podría ir esta investigación aunque, lamentablemente, no profundizaré en ellos. Algunas de estas vías vienen siendo transitadas, con mayor o menor éxito, por autores a quien a veces se denomina 'post-analíticos', como Richard Montague²¹, Wilfrid Sellars²², Donald Davidson²³ o Richard Rorty²⁴, y que están muy cerca de posiciones que podrían asimilarse a la hermenéutica filosófica.

En un sentido principal el mundo está compuesto por individuos espacio-temporales (sustancias primeras, diría Aristóteles), pero lo que es espacio temporal o no depende de la clasificación que nuestros sistemas de creencias hacen de sus objetos de discurso. En consecuencia, no es posible fijar el significado en los referentes sino exclusivamente en las relaciones semánticas entre conceptos.²⁵ La intensión de una expresión —en este caso, de un predicado— es el atributo o la propiedad expresado por él. Una propiedad es

21. Cf. *Ensayos de filosofía formal*, Alianza, 1977. Aunque el proyecto de una lógica intensional estaba en Carnap, quien lo desarrolló fue Montague, siendo Quine su más áspero crítico.

22. *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971.

23. Cf. *Words and objections. Essays on the work of W.V.O. Quine*, Reidel, Dordrecht, 1969.

24. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit.

25. Cf. nota Nº 21.

el conjunto de características que comparten los individuos que pertenecen a la extensión del predicado. La crítica que tradicionalmente se ha esgrimido contra esta concepción del significado —y que ha conducido al enfoque extensionalista— es que aparentemente conduce a circularidad, porque presupone que se conoce con claridad los límites de la extensión del concepto para poder extraer sus características comunes. Pero si desconocemos la intensión del predicado no tenemos criterios para seleccionar a los individuos que pertenecen a su extensión, luego, no podemos fijar el significado. Pero —y esta es la respuesta a la objeción— la circularidad en este caso alcanza la totalidad de una lengua o sistema de creencias, con lo cual resulta incluso congruente con el holismo de Quine. Las intensiones de las expresiones se interdefinen mutuamente sin llegar nunca a justificarse en una instancia diferente al lenguaje mismo, el lenguaje se aprende como una totalidad y las expresiones se definen en esa totalidad. La noción de intensión es la cara lógica de la noción ontológica de esencia. No es que la intensión de una expresión se derive del conjunto de propiedades esenciales de su extensión, es, por el contrario, que la esencia se deriva de su intensión. Pero la intensión y la extensión se fijan simultáneamente en el aprendizaje y producción de enunciados. Es decir, las propiedades esenciales de las cosas son proyecciones de las características semánticas de la expresión que refiere a ellas. Estas características semánticas, propias del vocabulario de cada lengua, reflejan los intereses y las creencias de una comunidad de hablantes. Es así que el análisis sigue siendo, como en Russell, análisis ontológico, más no reductivo sino conceptual, con lo cual carece de sentido preguntar si las intensiones son anteriores a las esencias o estas a aquellas. Porque si bien es cierto que los objetos son proyecciones del discurso, el discurso sólo es significativo si refiere a algo diferente a él mismo y, por tanto, requiere de las entidades como objetos de discurso. Así pues, no tiene mucho sentido preguntar por la anterioridad causal del lenguaje o el mundo. Si el mundo existe como objeto de discurso no puede ser anterior ni posterior al discurso mismo.

Las relaciones entre el lenguaje y el mundo —es decir, entre significado y realidad— pueden verse tanto desde el lado del significado —con lo cual tenemos una filosofía del lenguaje— como del lado del mundo —con lo cual tenemos una ontología. Tanto la filosofía del lenguaje puede ser vista como un tema dentro de la ontología como ésta puede ser vista como una rama de la filosofía del lenguaje. Con lo cual la pregunta pertinente no sería ¿qué objetos hay? sino ¿qué objetos dicen nuestros lenguajes que hay?, donde la pregunta por el ser se convierte en pregunta por el ser de lo que se dice.

Al abandonarse el presupuesto de la comunidad de objetos de discurso, el análisis del lenguaje debe reformular sus pretensiones. Ante el fracaso del análisis reductivo, lo único que se conserva de la primera época es entender la labor filosófica como la clarificación de nuestro esquema conceptual. El análisis así entendido sigue teniendo consecuencias ontológicas pero en medio de la diversidad de los discursos y sin la ingenua pretensión de fundarse en una instancia exterior a los discursos mismos. Es en este punto donde se puede constatar con más claridad la confluencia entre el holismo al cual ha derivado la tradición analítica y la hermenéutica filosófica: la concepción de la realidad no como mediada sino como constituida lingüísticamente, pues toda comprensión se da desde un sistema que está en continua transformación y despliegue, y cuyos significados y referentes están inmersos en la historicidad. La realidad sólo se manifiesta en este horizonte, y el discurso, al atribuirle significado, la revela. El mundo, de una manera elemental y cercana al sentido común, existe independiente y previamente a nuestro hablar de él, pero sólo se hace significativo cuando es objeto de discurso. Pero, además, el mundo que supuestamente existe de manera independiente a nuestro hablar de él es una proyección presente de nuestros discursos, porque cuando decimos que es *anterior* o *independiente* de nuestro discurso lo hacemos depender de él, aún si por exclusión. El objeto de discurso debe entenderse, pues, como posibilidad, no como acto, y la verdad como producción, no como correspondencia.

Alguien podría objetar a todo lo que he venido diciendo que el análisis conceptual —consecuencia del abandono del análisis reductivo— no es ningún género especial de reflexión filosófica, que es simplemente la clarificación de los conceptos y de las complejas relaciones que estos guardan entre sí y que, por tanto, este análisis no es diferente de lo que la filosofía ha hecho siempre. Mi respuesta sería que, en efecto, el análisis conceptual es lo que la filosofía ha hecho siempre. Es decir, el discurso reflexivo sobre otros discursos.

La filosofía, como dice Michael Oakeshott, es la conversación de la humanidad²⁶, y tal vez algo que tienen en común la hermenéutica filosófica y la filosofía analítica es considerar el propósito de la filosofía el esclare-

26. Oakeshott, "The voice of poetry in the conversation of Mankind", en: *Rationalism and Politics*, New York, 1975. Cit. por Rorty en: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit. p. 351.

cimiento de esa conversación.²⁷ Ambas tradiciones confluyen en una visión de sí mismas como un cierto tipo de discurso que versa sobre la pluralidad de los discursos, que en un sentido conllevan identidad y en otro diferencia, pues el lenguaje es el lugar de la intersubjetividad, pero también de la incomunicación. Lo que ocurre en los lenguajes es que hay algo que compartimos y algo que no, y normalmente no sabemos discriminar entre lo uno y lo otro. Esta ambigüedad produce la necesidad que tenemos de hablar y la sospechosa sensación —que nunca llegamos a creer del todo— de que nos estamos comunicando. Esta es pues la razón de ser de la filosofía. Hacemos filosofía para entender algo de nuestras conversaciones.

Pontificia Universidad Católica del Perú

27. Rorty, op. cit. p. 341: “Pensar que mantener una conversación es una meta suficiente de la filosofía, ver la sabiduría como si consistiera en la capacidad de mantener una conversación, es considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud.”