

# FILOSOFIA TRASCENDENTAL Y FILOSOFIA ANALITICA (TRANSFORMACION DE LA METAFISICA) — I

ALEJANDRO LLANO

## 1. LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL COMO TRANSFORMACIÓN DE LA METAFÍSICA.

La filosofía trascendental es otra posibilidad del pensamiento occidental. Constituye —en principio— una posibilidad distinta de la metafísica como saber científico acerca del ente en cuanto tal y de lo que le corresponde de suyo<sup>1</sup>. Y es, además, característico de la filosofía trascendental el comprenderse a sí misma justamente como *posibilidad*; más exactamente: como indagación acerca de la posibilidad de sí misma.

Ya en el inicio histórico de la filosofía trascendental, el propio concepto de posibilidad está íntimamente ligado a la concepción de la *Lógica trascendental*, entendida como una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos enteramente *a priori* objetos: una ciencia que determina el origen, la extensión y —ante todo— la validez objetiva de tales conocimientos<sup>2</sup>. Desde la *Lógica trascendental*, lo realmente posible es lo realmente pensable, es decir, lo *de iure* cognoscible. La posibilidad real no es, entonces, sino la posibilidad *lógico-trascendental*, que tiene sentido en el con-

1. Cfr. ARISTÓTELES, *Met.*, IV, 1003 a 21-22.

2. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 57, B 81. «No todo conocimiento *a priori* ha de llamarse trascendental. Sólo aquél por el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son *posibles* solamente *a priori* y cómo lo son, debe llamarse trascendental (es decir, que se refiere a la *posibilidad* del conocimiento o al uso del mismo *a priori*)». *Id.*, A 56, B 80.

texto de una concepción del sujeto pensante como fundamento. El fundamento de la posibilidad real ya no es la potencia real (activa y pasiva), sino la potencia cognoscitiva en cuanto tal, es decir, una facultad capaz de objetivar. De aquí que la distinción entre posibilidad (*Möglichkeit*) y efectividad (*Wirklichkeit*) quede ineludiblemente remitida a las facultades cognoscitivas: «Es indispensablemente necesario para el entendimiento humano —se lee en la *Crítica del Juicio*— distinguir entre *posibilidad* y *efectividad* de las cosas. El fundamento de ello está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer»<sup>3</sup>.

Las modalidades del ser tienen su fundamento lógico-trascendental en unos determinados «conceptos-raíces» o categorías, entendidos como funciones de posibilitación de la experiencia y, por lo tanto, como *condiciones de posibilidad* de los propios objetos empíricos. Las categorías de la modalidad —señalaba KANT— tienen de particular que no aumentan en nada, como determinaciones del objeto, el concepto al que se unen como predicados, sino que *sólo expresan la relación con la facultad de conocer*<sup>4</sup>. Los conceptos puros de la modalidad adquieren, en cierto sentido, el carácter de «protocategorías», en cuanto que proporcionan el fundamento trascendental de todo objeto real (posible, existente o necesario). Y, dentro de las modalidades, la más radical es justamente la categoría de posibilidad, en cuanto que todo auténtico objeto ha de referirse a la posibilidad de la experiencia (*Möglichkeit der Erfahrung*). No es ya un modo de ser junto a la efectividad y a la necesidad; además de este sentido, ofrece otro más relevante y específicamente lógico-trascendental: lo posible es lo objetivo, en cuanto que las condiciones de posibilidad son, inseparablemente, condiciones de objetividad. La posibilidad gana así una dimensión metodológica y, por lo tanto, una importancia filosófica inédita, ya que se inserta trascendentalmente en el conocimiento filosófico mismo, entendido como una retroactiva reflexión sobre las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto tales, es decir, de la objetividad de los objetos.

La inserción mediadora de esta modalidad en el despliegue interno

3. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Ak, V, 401.

4. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 219, B 266.

del pensar es un signo —hay otros tanto o más significativos— del carácter específico de la filosofía trascendental, que impide su confusión o conciliación con un pensamiento en el que se afirma la primacía del ser real sobre la existencia mental, y de la actualidad sobre la posibilidad. Pero el carácter radical del tránsito no viene dado por una simple inversión valorativa de las dimensiones entitativas o de las modalidades del ser. Los propios conceptos ontológicos sufren una modificación decisiva. Si ello es evidente para el caso del concepto de posibilidad, lo es sobre todo —como veremos— para la concepción del ser.

Lo que hay de continuidad en un tránsito que mereció el nombre de *revolución*, es la permanencia de la cuestión del fundamento. Sólo que la fundación se buscará en una dirección inversa, manteniéndose los objetivos capitales: la elaboración de una ontología trascendental, de una ontología modal, de una ontología categorial y aún de una teología natural.

La filosofía trascendental representa, por lo tanto, una *transformación de la metafísica*, no una eliminación de la filosofía primera. Se constituye en sí misma como la justificación de la posibilidad de una filosofía primera, que pretende ampliar y fundamentar —transformándola— la tarea que la antigua metafísica asumía como propia.

Cabe señalar, en primer término, que la transformación de la metafísica en filosofía trascendental se deja comprender sin violencia como extrapolación de una de las dimensiones de la filosofía primera en su versión clásica. Porque en toda filosofía se realiza de continuo una progresiva dilucidación y tematización de los conceptos que inicialmente se emplean de manera sólo operativa. «La filosofía —supuesto que progrese— progresa, en todo caso, al hilo de tales tematizaciones progresivas. Para citar sólo un ejemplo, ARISTÓTELES intentó resolver el problema de la *ousía*, de la esencia, que él mismo elevó a tema fundamental, con ayuda de los conceptos de *dynamis* y de *enérgeia*, de acto y de potencia, para después explicar estos mismos principios operativos con ayuda del concepto de analogía; pero escribir tratados sobre este último concepto quedó reservado a generaciones futuras. Es más, hay incluso un tipo de filosofía —la filosofía trascendental— para la cual este proceso de progresiva reflexión constituye el tema central. Y en cuanto que toda filosofía implica una reflexión sobre lo que de un modo o de otro se hace siempre en la

praxis de la vida o en la de la ciencia, toda filosofía tiene en sí misma algo de filosofía trascendental»<sup>5</sup>.

No es preciso esperar a la irrupción de las *filosofías de la conciencia* para rastrear las huellas de la extrapolación de esa tendencia a reflexionar sobre los conceptos, con el riesgo de olvidarse de las cosas reales a las que esos conceptos se refieren. Sucede ya en la época medieval y, por cierto, a propósito de la tematización del ente, es decir, del asunto considerado capital por la metafísica clásica. Mientras que la escolástica vinculada más directamente a ARISTÓTELES mantenía firme la vista en la consideración del ente real y concreto, DUNS SCOTO —en una dirección ya apuntada por AVICENA<sup>6</sup>— se ocupa sobre todo del concepto de lo puramente ente: concepto que, por ser abstracto, se entiende como unívoco<sup>7</sup>. Este enfoque inclina a «prescindir» de la realidad efectiva de las cosas, es decir, de la existencia real; porque, aunque la existencia misma sea una noción o *ratio* cognoscible en el objeto no es, sin embargo, requerida como actualmente conveniente al objeto *en cuanto cognoscible: existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est*<sup>8</sup>. En este contexto —cuya progresión prospectiva nos remitiría con relativa facilidad a la concepción kantiana (e incluso fregeana) de la existencia— se asume del ente ante todo su aspecto de relación con el intelecto, sobre la base de una visión lógica del ser, en la que la dimensión formal-esencial recaba para sí todo el peso de la realidad: su estado de plena efectividad resulta de la completa terminación en la línea de la perfección formal (la *haecceitas* como la *ultima actualitas formae*). Y el *esse* queda reducido a una modalidad cuasiaccidental de la esencia. Como señala GILSON, «las determinaciones de la existencia siguen a las de la esencia o, en otros términos (...), la esencia es la medida de la existencia concebida como su simple modalidad»<sup>9</sup>. Se apunta ya la orientación del camino

5. INCIARTE, Fernando, *El reto del positismo lógico*. Madrid, Rialp, 1974, pp. 55-56.

6. Cfr. GILSON, Etienne, *Jean Duns Scoto. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris, J. Vrin, 1952, pp. 84 y ss. Cfr. GONZÁLEZ ALVAREZ, Angel, *Tratado de metafísica (I, Ontología)*. Madrid, Gredos, 1967, pp. 48 y ss.

7. DUNS SCOTO, *Q. in Metaph.*, I, IV, q. 1, nº 5.

8. DUNS SCOTO, *Quodlibet.*, VII, 8-9.

9. GILSON, Etienne, *El ser y la esencia*. Buenos Aires. Desclée de Brouwer, 1951, p. 121.

que conduce desde una metafísica que ha transferido la consideración de los principios estructurales de la realidad a una tematización de la *modalitas de re*, hasta un nominalismo lógico que sólo podrá aceptar la *modalitas de dicto*, pasando por la flexión gnoseológica de una modalidad entendida en sentido lógico-trascendental.

Se inicia así un proceso (histórico, no necesario) de reabsorción del objeto de la metafísica —el ente en cuanto tal— en el pensamiento humano y, ulteriormente, en diversas dimensiones antropológicas, que pretenden una fundamentalidad cada vez mayor. Las indagaciones más características de la filosofía contemporánea están, en efecto, presididas por un denuedo de radicalidad, que va sustituyendo a la pugna del pensamiento clásico por alcanzar una comprensión última de la realidad como totalidad. La búsqueda del fundamento del ente —es decir, el ser como fundamento —es reemplazada gradualmente por una indagación —en sí misma fundante— de las condiciones que hacen *posible* el conocimiento humano de la realidad objetiva y, en el mismo movimiento, la propia objetividad real. El procedimiento metódico de la filosofía trascendental ya no es el progresivo profundizar en los principios estructurales de la realidad *qua talis*, sino más bien la regresiva reflexión que pretende hacer explícitas las condiciones de posibilidad del conocimiento o de la praxis del hombre. Se trata de una meditación retrospectiva de los pasos dados por el pensamiento<sup>10</sup>; y la misma meditación retrospectiva es un nuevo paso que puede, a su vez, ser objeto de una ulterior reflexión. El pensamiento ya no va derechamente al objeto de la experiencia, sino que hace una «flexión atrás», una «retroflexión» hacia el sujeto que conoce. Esta retroreferencia al yo pensante exige —por la dirección de su propia dinámica interna— que no se detenga el retorno a una subjetividad que es trascendental porque tiene una función normativa y constituyente con respecto, no a sí misma, sino a los objetos que piensa: es una reflexión de la reflexión sobre lo que se conoce y se opera, un pensar del pensar referido a objetos.

Es cierto que en todas las orientaciones del pensamiento filosófico «queda abandonada de modo más o menos radical la visión directa

10. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Kants These über das Sein*. Frankfurt, Klostermann, 1963, pp. 27-36. Véase también, del autor de este artículo: *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona, Eunsa, 1973, p. 57.

de las cosas propia de la praxis vital o científica; en todas se pasa de la *intentio recta* a la *intentio obliqua*; en todas se opera un cambio de actitud con respecto a las actitudes mentales anteriores a cada una de ellas»<sup>11</sup>. Pero en la metafísica clásica la reflexión tiene un carácter intensivo y progresivo: el «abandono» de la experiencia inmediata es cabalmente un intento de trascender lo dado, para alcanzar momentos más radicales, que fundamentan las cosas reales desde sí mismas. En la filosofía trascendental, en cambio, la *intentio obliqua* predomina claramente sobre la *intentio recta*<sup>12</sup>; lo cual conlleva un inminente riesgo, porque «si al pasar a la *intentio obliqua* se deja al margen por completo la *intentio recta* y, al dejar la actitud abocada directamente a las cosas, se olvida la vuelta 'a las cosas mismas', la reflexión progresiva deja de ser reflexión sobre la cosa —en un sentido amplio de la palabra 'cosa'— para convertirse en una reflexión sobre la reflexión, cuyo fin —de acuerdo con el carácter iterativo de la reflexión— se pierde de vista al final»<sup>13</sup>.

La reflexión trascendental manifiesta así su índole esencialmente procesual: si se indagan las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento, y si se radicaliza esta inquisición, es ineludible investigar la posibilidad de tales condiciones. Estas, por llamarlas así, condiciones *a priori* de segundo grado —cuyo ejemplo más característico lo constituyen, como veremos, las estructuras lingüísticas—, pueden remitir, a su vez, a condicionamientos de carácter no cognoscitivo y, por lo tanto, extrafilosófico (intereses, prejuicios, situaciones, deseos, talentos...). Conducido unilateralmente y hasta sus últimas consecuencias, tal proceso desemboca fatalmente en el *final de la filosofía*, entendido como su terminación o acabamiento.

11. INCIARTE, *op. cit.*, p. 56. Cfr. del mismo autor: *Transzendentalphilosophische und metaphysische Aspekte des Wahrheitsproblems*, en *Der Idealismus in der Gegenwart* (Festschrift für Werner Marx). Hamburg, Felix Meiner, 1976, pp. 257-259.

12. «Unser Denken und Erkennen ist seiner natürlichen Richtung (intentio recta) nach bei den Dingen zu Hause, die wir bedenken und zu erkennen zuchen. Die transzendentalphilosophische Rückwendung auf das Denken und Erkennen selbst (intentio obliqua) verlangt die denkende Distanzierung dieses unmittelbaren Aufgehens im Gegebenen». HEINTEL, Erich, *Einführung in die Sprachphilosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2.ª edic., 1975, pp. 57-58.

13. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, ed. cit., pp. 56-57.

El proceder característico de la filosofía trascendental tiene, entonces, un carácter ambiguo:

Si se radicaliza en un sentido exclusivamente crítico acaba por curvarse sobre sí misma, ya que la crítica —por su dinámica interna— no puede detenerse ni dar nada por firmemente establecido: al carecer de fin, ni siquiera permite plantear la petición de principio. La obsesiva indagación de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano acaba por arrojar como saldo la declaración de su pura y simple imposibilidad. En tal caso, la «otra posibilidad» se revela, al cabo, tan ilusoria como se declaraba el inicial intento de acudir derechamente al encuentro con la realidad. La filosofía trascendental conduciría de esta suerte a la terminación de la metafísica, al acabamiento de toda filosofía, incluida la propia filosofía trascendental.

Pero no es obvio que la filosofía trascendental depare necesariamente la liquidación de la metafísica; sólo sus radicalizaciones unilaterales —su exacerbación— terminan por llevar a una disolución del conocimiento filosófico. De suyo, el tránsito de la filosofía del ser a la filosofía trascendental es —como había anticipado— una *transformación de la metafísica*: no equivale, sin más, a su destrucción. Se trata de una mutación que surge, en principio, de una pretensión *hermenéutica*: la de comprender la metafísica y sus objetos mejor que la propia metafísica. Es un intento de ampliación y elevación, que se ha expresado de este modo: «Tan pronto como el conocimiento no se realiza simplemente, sino que se convierte a su vez en objeto de conocimiento, la filosofía se eleva al punto de vista de la lógica (éste es el concepto originario de la lógica). Pero, en cuanto, más allá de eso, se pregunta por la unidad de conocimiento y objeto, la filosofía se eleva al *punto de vista trascendental*. Este se caracteriza por el hecho de que nunca pregunta por el objeto simplemente, aunque éste sea el conocimiento mismo, sino siempre por la interrelación entre el objeto, que se intenta conocer, y la forma de su conocimiento. Con esto la filosofía se halla elevada a un nivel en principio superior al de todas las ciencias particulares, incluidas la matemática y la lógica formal. La filosofía es necesariamente trascendental»<sup>14</sup>. Más adelante mostraré que tal pretensión de ampliar y elevar la metafísica

14. LAUTH, Reinhard, *Concepto, fundamentos y justificación de la Filosofía*. Trad. de Raúl Gabás. Madrid, Rialp, 1975, p. 57.

a un nivel superior de comprensión —aunque se trate de una transformación impulsada por la dinámica immanente al pensamiento mismo, o quizá porque precisamente se trate de esto— no está fundada, porque la perspectiva de la propia metafísica es más dilatada y rigurosa que la de la filosofía trascendental. Con todo, insisto, se trata de una pretensión de transformar la metafísica y, por lo tanto, de constituirse en una filosofía primera de nuevo cuño. Y esto es válido, en primer lugar, para el propio idealismo trascendental kantiano.

KANT ha pasado convencionalmente por ser el iniciador y más característico representante de una filosofía que él mismo calificó de *crítica* y que habría de contraponerse radicalmente a otro tipo de filosofía —la *dogmática*— cuyo rasgo principal estribaría justamente en la pretensión de elaborar una metafísica. Según esta versión, KANT habría sentenciado definitivamente los desorbitados anhelos que conducen a la filosofía primera y —tras él— toda metafísica sería un resto más o menos atávico, del que siempre cabe sospechar si no será la expresión sistemática de una mera «evidencia lírica», un trasunto del temprano olvido del ser, o una justificación ideológica de inconfesados intereses de dominio social. Pero un armazón interpretativo tan estrecho no aguanta el peso de la realidad filosófica contemporánea. La terca pervivencia de la metafísica tras la revolución copernicana sugiere que la propia filosofía trascendental tiene un carácter metafísico. En efecto: parece indudable el alcance metafísico de corrientes contemporáneas de pensamiento que tienen una decisiva inspiración kantiana, aunque lo adviertan en mayor o menor grado.

Por lo que se refiere al propio idealismo crítico, no basta con recordar que el propio KANT entendía la *Crítica* como el paso de una metafísica meramente natural a una metafísica científica. Es preciso poner de relieve el carácter específicamente trascendental que le es propio, para advertir el preciso sentido de semejante transformación de la metafísica. Con tal propósito son del todo insuficientes las lecturas convencionales. La filosofía kantiana constituye un *sistema trascendental* que sólo se puede comprender en la totalidad de su interno despliegue.

En una lectura diacrónicamente contextual, los sucesivos períodos del pensamiento kantiano aparecen con un carácter de progresiva autointerpretación, y autorrectificación, de acuerdo con la naturaleza reflexiva y crítica de la propia filosofía trascendental, que consiste en un pensar acerca de lo ya pensado. Sobre todo, las obras posteriores



a 1790 —y en especial los escritos póstumos— representan una hermenéutica que KANT hace de su propio sistema: un intento de mejor autocomprensión, que tiende a desarrollar hasta sus últimas consecuencias la dirección de fondo del idealismo trascendental, con lo que quedan disueltas no pocas ambigüedades, que constituyen la *crux* de las exégesis al uso. Esta interpretación específica —inserta en el seno del despliegue del pensamiento crítico— tiene a su favor que con ella se trata de comprender a KANT desde dentro y se profundiza en la índole esencialmente trascendental de su filosofía. Al revivir los pasos de la reflexión trascendental, se advierte inequívocamente que la *tarea crítica* acaba por identificarse plenamente con la *tarea doctrinal* o *metafísica*. Se repara en que lo que inicialmente fue presentado como una propedéutica metodológica a toda futura metafísica es ni más ni menos que esa *metafísica futura*. La *Crítica* excluye toda otra posible metafísica porque se constituye a sí misma en la única metafísica posible.

Por lo que respecta a las ulteriores versiones de la filosofía trascendental, es imprescindible tener en cuenta el mecanismo de compensación que el propio desarrollo procesual de la *Crítica* conlleva. La aplicación —en una segunda instancia— de la reflexión crítica a las condiciones de posibilidad inicialmente sentadas, puede conducir a establecer que aquellas supuestas estructuras *a priori*, posibilitantes de la objetividad de los objetos, no deben ser tomadas por tales: una primera aplicación (moderada) de la *Crítica* las considera, a su vez, posibilitadas por otras estructuras más radicales; pero, la propia dinámica de tal reflexión conduce a hacer más drástico su aspecto destructivo y a proceder sencillamente a su disolución. Los niveles críticos intermedios ya no son imprescindibles y, en rigurosa consecuencia con un proceder de filiación ockamista, se considera que no han de multiplicarse sin necesidad<sup>15</sup>. La crítica se ejerce sobre sí mis-

15. Repárese en esta significativa sentencia del *Tractatus*: «El principio de Ockam no es naturalmente una regla arbitraria ni tampoco una regla justificada por su éxito práctico: dice simplemente que todos los elementos *innecesarios* en un simbolismo no significan nada». WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.47321. En: *Schriften*, I. Frankfurt, Suhrkamp, 1960. Para la traducción castellana de esta obra sigo, con ocasionales retoques, la versión de E. Tierno Galván (Madrid, Revista de Occidente, 1957; (2.ª ed.: Alianza Editorial, 1973).

ma, lo cual puede abocar a que, al final, no haya nada que criticar y, por lo tanto, tampoco crítica; pero también —y éste es un sesgo peculiar de la ambigüedad antes señalada— la crítica puede autoneutralizarse y apuntar nuevamente desde la *intentio obliqua* a la *intentio recta*. No es extraño, entonces, que en el despliegue histórico de la filosofía trascendental —especialmente en sus versiones fenomenológicas y lingüísticas— se repita la consigna de «vuelta a las cosas» o «retorno a los hechos»: un renovado empeño de sobriedad especulativa, para evitar que la filosofía sólo se ocupe de sí misma, que «gire en vacío», según la prevención del segundo WITTGENSTEIN (HEIDEGGER y el mismo WITTGENSTEIN son los dos máximos exponentes al respecto).

Esta oscilación —que ya se encontraba en el propio KANT— entre la primacía de la reflexión, por una parte, y la referencia a lo realmente dado, por otra, marca una característica de la filosofía contemporánea, y explica también su principal paradoja: la sucesiva recuperación de temas y problemas típicos de la vieja metafísica, en el contexto de un pensamiento que pasa por ser radicalmente antimetafísico.

El caso más notable es precisamente el de la filosofía analítica: cuestiones que en la primera fase del neopositivismo habían quedado completamente arrumbadas por carecer supuestamente de sentido, constituyen ahora —en el seno de la misma tradición— objetos de particular interés. Una crítica ulterior y más atenta descubrió que era insostenible —por autoeliminación— el criterio empirista de sentido; que la negación global e inapelable de la metafísica sólo podía haberse intentado desde unos presupuestos pseudometafísicos no declarados; que, en fin, el propio proceso autocrítico del análisis lingüístico conducía a la conciencia de sus propios límites metodológicos y, como consecuencia, a la ampliación de la estrecha frontera arbitrariamente prescrita al hablar con sentido.

Se ha podido señalar, incluso, el aspecto prekantiano —la similitud, al menos de traza, con la denostada «metafísica dogmática»— que la nueva fundamentación de la ontología confiere a la *ontosemántica*<sup>16</sup>. Como veremos, la crítica semántica de la crítica gnoseológica

16. «Es ist sehr charakteristisch, dass die gegenwärtig in Namen der *Sprachlogik* unternommenen Versuche einer Neubegründung der *Ontologie* —qua *Onto-Semantik*— praktisch auf den vorkantischen Status einer dogmatischen

puede conducir a una situación «precrítica», en cuanto que las ulteriores instancias críticas disuelven las anteriores.

Sea cual fuere la valoración última que se haga de esta inflexión, no parecerá excesivo que se nos conceda el que —al menos— ha abierto el cauce para una confrontación entre la filosofía analítica y la metafísica, a través de la filosofía trascendental. El resultado de tal comparación puede ser fructífero para ambas partes: la metafísica se *renueva* —sin necesidad de *transformación*— al desempolvar sus temas característicos y «recordar» su capacidad de rigor, mientras que la inquisición analítica se hurta al permanente riesgo de trivialidad, adquiere relevancia filosófica y descubre su ignorada identidad en la historia del pensamiento.

## 2. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA COMO TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL.

No es posible —al menos, inicialmente— establecer un parangón riguroso entre filosofía analítica<sup>17</sup> y metafísica, sin recurrir a la filosofía trascendental, como *tertium* en una mediación transformadora. La clave para la comprensión de esta mediación dinámica estriba en el señalado carácter procesual e iterativo de la reflexión: si la filosofía trascendental es una transformación gnoseológica de la metafísica, la filosofía analítica es una transformación lingüística de la filosofía trascendental. La fundación deja de entenderse como actualización y se interpreta como posibilitación epistemológica y, después, semántica. El enclave del fundamento pasa de la realidad al pensamiento y, des-

Metaphysik —naturalistischer Tendenz— zurückzufallen pflegen». APEL, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976, tomo II, p. 354.

17. El título 'filosofía analítica' se utiliza en este trabajo con la pretensión de apuntar a lo que considero su determinación básica, sin aspirar —no sería aquí viable— a detallar las múltiples inflexiones y variaciones en las que se concreta esta corriente del pensamiento contemporáneo, y de las que el aludido rótulo no se dice unívocamente. Como indica URMSON, «no cabría preguntarse cuál es el método para hacer fortuna y arruinarse. Hay varios. No se puede, de antemano, preguntar qué es el método analítico. No hay sólo una filosofía analítica. Hay varias». *Histoire de l'analyse*. En: *La philosophie analytique* (Cahiers de Royamont). Paris, Minuit, 1962, p. 22.

de éste, al lenguaje: en consecuencia, las tres versiones reivindican para sí el carácter de filosofía primera.

Como ha señalado TUGENDHAT —en una obra de importancia capital para la comprensión de esta línea de pensamiento—, la llamada «filosofía lingüística» o «analítica» reflexiona escasamente —y ahora menos que antes— sobre los propios fundamentos. Por lo general, se tratan cuestiones recibidas (hay ya una «tradición analítica») que como tales no son problematizadas. Tal proceder se debe, cuando menos en parte, a una falta de conciencia histórica; porque una forma de filosofar sólo puede constituirse como posición fundamental en la confrontación con posiciones anteriores de la filosofía<sup>18</sup>. Y si además se trata —tal es el caso— de una suerte de filosofía trascendental, la tarea de examinar planteamientos precedentes debe considerarse como esencial. Desde esta perspectiva, el análisis se distingue netamente de la lingüística científica (no es —como sus críticos le achacan— una lingüística de *dilettanti*), precisamente porque sus problemas son filosóficos: coinciden en lo esencial con los temas considerados desde siempre como propios por la filosofía.

Lo cierto es que se ha puesto gran interés en enfatizar la peculiaridad del *giro lingüístico*, pero no se han hecho esfuerzos similares para destacar su relieve filosófico. La clave de este problema queda, a mi juicio, nítidamente apuntada en estas palabras de APEL: «El cambio fundamental de la relación entre la filosofía y el lenguaje que distingue al siglo XX del XIX, y quizá incluso de toda la tradición escolástica, consiste en que el lenguaje ya no se trata simplemente como objeto de la filosofía, sino que por primera vez se considera seriamente como «condición de posibilidad» de la filosofía. En este sentido la «filosofía del lenguaje» (*Sprachphilosophie*) no es ya una «filosofía de enlace» como la «filosofía de la naturaleza», la «filosofía del derecho», la «filosofía de la sociedad», etc.; no encuadra meramente a la lingüística científica en su ámbito objetivo o sintetiza interpretativamente los resultados de la ciencia empírica (como, por ejemplo, hace la «antropología filosófica» de A. GEHLEN), sino que hoy es tratada —con qué derecho, es algo que queda aquí todavía en tela de juicio— como «philosophia prima»; es decir, que al igual que

18. TUGENDHAT, Ernest, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 9.

la crítica del conocimiento según el proceder de KANT, y en cierto modo como su radicalización en crítica del lenguaje, ha ocupado el lugar de la ontología. Antes de proceder a la discusión sobre el ente en cuanto tal, que ya también según ARISTÓTELES *πολλαχῶς λέγεται* (*Metaph.*, 2, 1003 a 33; E, 2, 1026 a 33; Z, 1, 1028 a 10, etc.), se pregunta acerca de las condiciones de posibilidad —situadas en el lenguaje— para formar frases con sentido, y por lo tanto se considera *de facto* al lenguaje como una dimensión trascendental en el sentido de KANT»<sup>19</sup>.

La ambigüedad de las relaciones entre la filosofía trascendental y lingüística, por una parte, y la metafísica, por otra, permite una interpretación bivalente de la tesis según la cual aquéllas «han ocupado el lugar de la ontología». Puede significar, como es obvio, que la crítica del conocimiento y, sobre todo, la crítica del lenguaje, sustituyen a la teoría del ente en cuanto tal, porque implican su completa disolución; y esto es indudablemente lo que sucedió en las versiones antimetafísicas del kantismo y en el análisis de orientación positivista. Pero puede indicar también —y el propio APEL sugiere esta interpretación— que ocupan el lugar de la antigua ontología, justo porque se constituyen, respectivamente, en una ontología de nueva traza (como lógica trascendental) y en una novísima ontología (como análisis lógico-lingüístico). Esta última representa una evolución de la filosofía crítica, al pretender destacar que las estructuras lingüísticas condicionan las propias funciones del pensamiento (sólo en las cuales se fijaba KANT) y son, por lo tanto, un ulterior supuesto —trascendental a su modo— de aquel supuesto kantiano.

Sin necesidad de ignorar la primera interpretación —a la que volveré después— esta segunda línea hermenéutica tiene, indudablemente, mayor interés. En primer lugar, porque —de puro ignorada— suena a insólita. Pero, sobre todo, porque da cuenta más cabal del acontecer histórico de la filosofía contemporánea y evita el esquema ideológico —y por lo tanto simplista— de la contraposición «metafísica-antimetafísica», con el poco riguroso dramatismo que conlleva.

19. APEL, Karl-Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, Bouvier, 2.<sup>a</sup> edic. revisada, 1975, p. 22. (1.<sup>a</sup> edic., 1963).

Reconozcamos, con todo, que la aludida ambigüedad en la relación de la filosofía con la metafísica está incluso presente en la letra de las obras publicadas por KANT. Pero, al reflexionar más tarde sobre ellas —según el proceder autohermenéutico, característico de la filosofía trascendental—, se ilumina su sentido de fondo y su verdadero alcance. Un lugar típico es el *Preisschrift*, preparado en torno al año 1793, sobre *los progresos de la metafísica en Alemania desde Leibniz y Wolff*. KANT echa allí cuentas de lo ganado por él en relación con la metafísica anterior; piensa sobre el *progreso* de lo pensado después sobre lo pensado antes y, al hacerlo, descubre que el giro radial, del que era plenamente consciente, no excluye una continuidad en el empeño. Puede ya apreciar que el tramo teórico de la *Crítica* es, en lo esencial, una nueva ontología entendida como «la ciencia que (en cuanto parte de la metafísica) *integra en un sistema todos los conceptos y principios del entendimiento*, pero sólo en tanto que tienen relación con los objetos de los sentidos y que por lo tanto pueden ser acreditados por la experiencia»<sup>20</sup>. La *ontología* —que es una ciencia completa del pensamiento inmanente<sup>21</sup>— no trata de alcanzar lo suprasensible (que constituye el último fin de la *metafísica*), por lo cual aquélla es una propedéutica de ésta, es como el pórtico de la metafísica en sentido estricto, y puede ser llamada *filosofía trascendental (Transcendental-Philosophie)*, porque contiene las condiciones y los primeros elementos de nuestro conocimiento *a priori*<sup>22</sup>.

Pero advirtamos que si KANT entiende que la ontología —como filosofía trascendental— es el pórtico de la metafísica, no es porque

20. «... ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände, welche der Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht». Ak, XX, 260. Cfr. *Fenómeno y transcendencia en Kant*, edic. cit., pp. 184-185.

21. Esto, para Kant, significa: Una ciencia que realiza un análisis de la experiencia en general y de los principios de su posibilidad; que, por lo tanto, se ocupa únicamente de conceptos cuya realidad objetiva puede asegurarse en la experiencia. Cfr. la carta a J. S. Beck de 20 de enero de 1792. (Ak, XI, 313-314).

22. «Sie berührt nicht das Uebersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propedeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentliche Metaphysik, und wird Transcendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elementen aller unserer Erkenntnis *a priori* enthält». Ak, XX, 260.

considere que hay una metafísica especulativa allende la ontología. El acceso a lo suprasensible no se consigue con la ontología puramente formal, que en el ámbito teórico realiza el análisis trascendental, sino que sólo podrá ser llevado a cabo por una «metafísica dogmático-práctica»<sup>23</sup>. Y esta *Metaphysik der Sitten* —que no es esencialmente otra tarea distinta de la acometida por la *Crítica de la Razón práctica*— se encuadra en la filosofía trascendental, ya que en la metafísica práctica se realiza también una reflexión crítica, ahora sobre los principios que posibilitan una moral absolutamente válida.

La filosofía trascendental se constituye como una *philosophia prima*, en cuya superior unidad se integran —a semejanza de la antigua metafísica— la indagación de las estructuras fundantes de los objetos de experiencia (ontología) y la intelección de las realidades suprasensibles, que es preciso postular como una exigencia moral (teología). La continuidad de este proyecto con el de la más clásica versión de la filosofía primera es patente, pero no lo es menos la transformación que la más alta ciencia ha sufrido. Para confirmar ambos aspectos, baste ahora con citar un texto correspondiente al período final del kantismo, en el que la autointerpretación reflexiva obtiene ya frutos maduros y de inequívoca significación: «La filosofía trascendental es la doctrina del conjunto de las ideas que contiene la totalidad del conocimiento sintético *a priori* por conceptos en un sistema, tanto de la razón especulativa como moral-práctica, bajo un principio, a través del cual el sujeto pensante se constituye a sí mismo en un idealismo, no como cosa sino como persona, y es él mismo el originador de aquel sistema de ideas»<sup>24</sup>.

Que la *Crítica de la Razón pura*, en concreto, tiene —además de otras dimensiones— el carácter de una ontología, se manifiesta en que su núcleo conceptual está constituido por una analítica categorial, cuyo parangón con la aristotélica el mismo KANT se encarga de establecer<sup>25</sup>. La *Deducción trascendental* —auténtica espina dorsal de la crítica teórica— nos proporciona el nuevo sentido de la analítica ontológica, que concibe los «conceptos-raíces», no como géneros supre-

23. Cfr. Ak, XX, 293.

24. *Opus Postumum*, Ak, XXI, 91.

25. «Vamos a llamar a esos conceptos *categorías*, según Aristóteles, puesto que nuestra intención es la misma que la suya en un principio, si bien se aleja mucho de ella en su desarrollo». *Kritik der reinen Vernunft*, A 79-80, B 105.

mos del ser, sino como «acciones del pensar puro» (*Handlungen des reinen Denkens*)<sup>26</sup>, que han de ser necesariamente referidas a la experiencia sensible, y sólo tienen validez en su uso empírico: como formas de los *fenómenos*, no como supuestas representaciones de los *nóúmenos*, que son pensables pero no cognoscibles. El giro gnoseológico operado por la *Deducción trascendental* conlleva inseparablemente una estricta tesis limitadora, porque «si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y tener en él significación y sentido, debe el objeto *poder ser dado* de alguna manera»<sup>27</sup>. La quintaesencia de los resultados de tal analítica ontológica queda expuesta en los tres *postulados del pensamiento empírico en general*. Su examen detallado nos mostraría, entre otras cosas, lo que sugerí al comienzo de este artículo: que la ontología kantiana se adapta formalmente al esquema del análisis modal referido al sujeto cognoscente, en la línea inaugurada por DUNS SCOTO, sistematizada por SUÁREZ, seguida por WOLFF, y que pervivirá en la ontología fenomenológica y en la analítica.

En definitiva y sobre todo, la primera *Crítica* es una ontología transformada, porque en ella se da una contestación nueva a la pregunta más antigua y característica de esta ciencia; a la cuestión de la que ARISTÓTELES decía que antes, ahora y siempre es objeto de investigación: ¿qué es el ser?<sup>28</sup>. En la respuesta kantiana, que remite el ser a una posición del pensar, se inspiran radicalmente las ontologías contemporáneas que continúan la secuencia de la filosofía trascendental.

La interpretación de la filosofía lingüística como una ontología ulterior —surgida de la agudización crítica del giro gnoseológico— dista de ser obvia. La obra clave de su primera singladura —el *Tractatus logico-philosophicus* de WITTGENSTEIN— se consideró durante lustros como la carta magna de un empirismo lógico que rompía definitivamente con la tradición metafísica occidental, filosofía trascendental incluida. De todos son conocidos los textos que se pueden aducir para confirmar tal opinión. Baste con recordar que —en palabras de su autor— «el libro trata de problemas de filosofía, y mues-

26. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 57, B 81.

27. *Kritik der reinen Vernunft*, A 155, B 194 (el subrayado es mío).

28. Cfr. *Met.*, VII, 1028 b 4.



tra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje»<sup>29</sup>.

Sin embargo, una lectura en profundidad del *Tractatus* revela su inequívoca filiación kantiana. El *locus classicus* para esta interpretación es el libro del finlandés STENIUS<sup>30</sup>. Según se recuerda allí, WITTGENSTEIN rechazó la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*<sup>31</sup>. En la medida en que se considerara el intento contrario como la clave de la filosofía trascendental, WITTGENSTEIN —como los positivistas lógicos— sería drásticamente antikantiano. Pero esta contraposición simplista desconoce lo esencial de las doctrinas que enfrenta. STENIUS ve más claramente el estado de la cuestión cuando sostiene que, a diferencia de los positivistas lógicos, WITTGENSTEIN fue, en aspectos esenciales, un filósofo kantiano; su antikantismo significa solamente que —como otros kantianos— transformó el sistema de KANT y así creó un kantismo de una especie peculiar<sup>32</sup>, al que cabría denominar «lingüismo trascendental»<sup>33</sup>.

Cuando WITTGENSTEIN afirma que «la lógica no es una doctrina sino un reflejo del mundo» y añade que «la lógica es trascendental»<sup>34</sup>, cabe interpretarlo sin forzar los contextos en el sentido de que lo que KANT pretendía realizar con la *Deducción trascendental*, lo intentaba WITTGENSTEIN por el análisis lógico del lenguaje<sup>35</sup>.

Uno de los resultados esenciales de la *deducción trascendental* era la tesis limitadora del uso con sentido de las categorías (que ha de ser empírico, no trascendental). Pues bien, el empeño de señalar lí-

29. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Vorwort, *Schriften*, ed. cit., t. I, 9.

30. STENIUS, Erik, *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*. Oxford, Blackwell, 1964.

31. Cfr. *Tractatus*, 5.634, 5.4731, 6.1, 6.11.

32. «Unlike the logical positivists Wittgenstein was in essential respects a kantian philosopher; his anti-kantianism meant only that he —like other kantians— transformed the system of Kant and thus created a kantianism of a peculiar kind». STENIUS, *op. cit.*, p. 214. Aclara el autor a continuación que esto no tiene por qué entenderse en el sentido de que Wittgenstein estuviera directamente influido por los escritos kantianos.

33. Cfr. *op. cit.*, p. 220.

34. «Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spielgebild der Welt. Die Logik ist transcendental». *Tractatus*, 6.13. Cfr. sobre este tema: GARRIDO, M., *La lógica del mundo*. En: *Sobre el Tractatus logico-philosophicus*, Teorema (número monográfico), Valencia, 1973, pp. 139-152.

35. Cfr. STENIUS, *op. cit.*, p. 218.

mites al pensamiento es adoptado —desde su *Prólogo*— como una de las tareas capitales del *Tractatus*; pero al plantear ese programa, queda igualmente claro el sesgo hipercrítico de la nueva empresa: «Este libro quiere trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite (tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar). Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sin-sentido»<sup>36</sup>. KANT mantenía que sólo tiene auténtico sentido el conocimiento intelectual que es *esquematisable*, es decir referible —a través de modelos temporales de construcción— a una posible experiencia empírica. Mientras que WITTGENSTEIN estima que el pensamiento no se puede controlar si no se considera plasmado en el lenguaje con sentido; es decir, en aquel lenguaje —el único que primariamente se entiende— que ofrece una figura (*Bild*) lógica de la realidad. El límite viene ahora dado por lo que, en general, puede decirse. (Bien advertido que lo decible se contrapone a lo mostrable porque «lo que se puede mostrar no puede decirse»)<sup>37</sup>.

Como ha señalado APEL, el límite entre aquello que según KANT es accesible a la razón teórica y aquello que constituye la apariencia trascendental del uso trascendente de la razón, intenta determinarlo WITTGENSTEIN mediante la distinción lógico-lingüística entre sentido y sin-sentido, entre aquello que se puede decir y aquello que solamente se muestra. Sólo con relación a una posible experiencia pueden darse «proposiciones con sentido». Así se podría, en conexión con KANT, formular el criterio de sentido wittgensteiniano de la figuración de los hechos posibles<sup>38</sup>.

36. «Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr —nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein». *Tractatus*, Vorwort, edic. cit., p. 9.

37. *Tractatus*, 4.1212.

38. APEL, *Transformation der Philosophie*, edic. cit., t. I, p. 234.

Por lo tanto, la filosofía «debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos»<sup>39</sup>: «debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable»<sup>40</sup>. Pero como lo pensable sólo se puede delimitar desde lo que puede ser dicho con sentido, la filosofía «significará lo indecible presentando claramente lo decible»<sup>41</sup>.

KANT mantenía que el ámbito de lo estrictamente cognoscible se circunscribe al *mundus sensibilis*, el cual —a su vez— se define y delimita por referencia a la receptividad sensible: es lo que puede ser dado. El nuevo giro radicalizador del «lingüismo trascendental» se patentiza al mantener WITTGENSTEIN que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo»<sup>42</sup>. «No podemos decir lo que no podemos pensar»; de aquí que «la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites»<sup>43</sup>.

Que la esencia de esta renovada tesis limitadora viene dada por su carácter lógico-trascendental —es decir, que no se trata de un mero empirismo o de un simple solipsismo— se aprecia al examinar la función posibilitante del pensamiento (y, por tanto, del lenguaje) propuesta en el *Tractatus*. Se sostiene netamente que «el pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible»<sup>44</sup>. La secuencia lógica para alcanzar esta conclusión podría esquematizarse así:

«La lógica trata de toda posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos (*Tatsachen*)»<sup>45</sup>. «No podemos pensar *ningún* objeto fuera de la posibilidad de su conexión con otros»<sup>46</sup>. Teniendo en cuenta que «el hecho atómico (*Sachverhalt*) es una combinación de objetos»<sup>47</sup>, resulta que «si yo puedo pensar el objeto en el contexto del hecho

39. *Tractatus*, 4.112.

40. *Tractatus*, 4.115.

41. *Tractatus*, 4.116.

42. «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt». *Tractatus*, 5.6.

43. *Tractatus*, 5.61.

44. «Der Gedanke enthält die Möglichkeit der Sachlage, die er denkt. Was denkbar ist, ist auch möglich». *Tractatus*, 3.02.

45. *Tractatus*, 2.0121.

46. *Ibid.*

47. *Tractatus*, 2.01.

atómico, no puedo, sin embargo, pensarlo fuera de la *posibilidad* de ese contexto»<sup>48</sup>. La cercanía a KANT se refleja incluso en la semejanza argumental de ambas «deducciones trascendentales»: «Cada cosa está, por así decirlo, en un espacio de posibles hechos atómicos. Yo puedo pensar este espacio como vacío, pero no puedo pensar la cosa sin el espacio»<sup>49</sup>.

Pasemos ahora a considerar con mayor detalle los momentos de esta «deducción». El recurso a la idea de *forma lógica* es, en este proceso, de importancia capital. La forma es la dimensión posibilitante, ya que «la forma del objeto es la posibilidad de entrar en los hechos atómicos»<sup>50</sup>. «La forma es la posibilidad de la estructura»<sup>51</sup> y, a su vez, «la estructura del hecho consiste en la estructura del hecho atómico»<sup>52</sup>, mientras que «la totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo»<sup>53</sup>, y el mundo es la realidad total (*die gesamte Wirklichkeit*)<sup>54</sup>.

Como es bien sabido, la ontología lingüística del *Tractatus* presenta como elemento esencial el concepto de *Bild* (figura, *picture*), cuya función es *representar* (*Vorstellen*) los estados de cosas en el espacio lógico<sup>55</sup>. La figura es un hecho<sup>56</sup> peculiar, a cuyos elementos *corresponden* (*entsprechen*) los objetos<sup>57</sup>, de manera que los elementos de la figura *están en lugar de* (*Vertreten*) los objetos<sup>58</sup>. Pues bien, la dimensión trascendental que hace posible esta correspondencia representativa de la figuración lógico-lingüística con la realidad es justamente *la forma*. En efecto, «la forma de figuración (*die Form der Abbildung*) es la posibilidad de que las cosas se combinen entre sí como los elementos de la figura»<sup>59</sup>. De esta manera, la figura alcanza la realidad, la mide, queda ligada a ella<sup>60</sup>. Lo que la figura debe tener

48. *Tractatus*, 2.0121.

49. *Tractatus*, 2.013.

50. *Tractatus*, 2.0141.

51. *Tractatus*, 2.033.

52. *Tractatus*, 2.034.

53. *Tractatus*, 2.041.

54. *Tractatus*, 2.063.

55. *Tractatus*, 2.11.

56. «Das Bild ist eine Tatsache». *Tractatus*, 2.141.

57. Cfr. *Tractatus*, 2.13.

58. Cfr. *Tractatus*, 2.131.

59. *Tractatus*, 2.151.

60. Cfr. *Tractatus*, 2.1511, 2.1512.

en común con la realidad para poder figurarla —por más que sea a su modo— es la forma de la figuración. La forma hace posible que un hecho sea una figura, porque es lo idéntico en la figura y en lo figurado, para que aquella pueda figurar a éste <sup>61</sup>.

La teoría clásica de la *adecuación*, que exige una identidad de lo conocido con el cognoscente, se renueva aquí en una versión más simple y tosca, que ha de recurrir —como en el kantismo— a una forma objetivante a la que se tiende a adscribir (sin lograrlo ahora plenamente) un carácter trascendental. WITTGENSTEIN sostiene netamente que la forma lógica es la forma de la realidad <sup>62</sup>, de aquí que toda figura haya de ser *también* una figura lógica, porque sólo entonces puede figurar al mundo <sup>63</sup>, ya que —se insiste— la figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de figuración <sup>64</sup>, y por ello representa un estado de cosas posible en el espacio lógico <sup>65</sup>, contiene la posibilidad del estado de cosas que representa <sup>66</sup>.

Tras este proceso de «deducción», WITTGENSTEIN puede concluir que el pensamiento —entendido como la figura lógica de los hechos <sup>67</sup>— contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa: lo que es pensable es posible <sup>68</sup>. Si ulteriormente se advierte que «el pensamiento es la frase con significado» <sup>69</sup>, y que «la totalidad de las

61. Cfr. *Tractatus*, 2.17, 2.16, 2.161. «The linguistic program for metaphysical inquiry may be described in these terms. Each of the facts of which the world is composed has a certain ontological structure. In order for a given sentence must have a *logical* structure which has something in common with the *ontological* structure of the fact. Hence, on the not unreasonable presumption that sentences are easier to investigate than the facts they asserts, the royal road to metaphysical knowledge consists of investigating the structure of sentences. For a study of grammar will yield us knowledge of that part of the ontological structure of the world which is common to facts, on the one hand, and sentences asserting those facts, on the other» COPP, Irving M., *Language Analysis and Metaphysical Inquiry*. En: RORTY, R., (Ed.), *The Linguistic Turn*. The University of Chicago Press, 1968, p. 128.

62. «(...) die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit». *Tractatus*, 2.18.

63. Cfr. *Tractatus*, 2.182, 2.19.

64. *Tractatus*, 2.2.

65. *Tractatus*, 2.202.

66. *Tractatus*, 2.203.

67. «Das logische Bild der Tatsache ist der Gedanke». *Tractatus*, 3.

68. *Tractatus*, 3.02.

69. «Der Gedanke ist der sinnvolle Satz». *Tractatus*, 4.

frases es el lenguaje»<sup>70</sup>, quedan diseñadas las líneas maestras de lo que llamábamos con STENIUS «lingüismo trascendental».

Según señala STEGMÜLLER, WITTGENSTEIN, como KANT, pretende jalonar los límites del teorizar con sentido, las fronteras de la razón teórica. Se trata de una variación de la filosofía trascendental. El «idealismo trascendental» de WITTGENSTEIN es más radical que el de KANT. En el *Tractatus* se considera que toda lógica es trascendental, con lo que desaparece la distinción kantiana entre lógica formal y lógica trascendental y también, por tanto, la distinción entre lo teóricamente posible y lo lógicamente posible (trasunto aún de la distinción clásica entre posibilidad real y posibilidad lógica). Para WITTGENSTEIN, el objeto de una posible teoría no es lo espacio-temporalmente representable y subsumible bajo una categoría del entendimiento, sino que lo es lo *pensable*, es decir lo figurable en un lenguaje con sentido. Las investigaciones trascendentales sobre las «condiciones de la posibilidad de la experiencia» adquieren así la versión de un *análisis lógico del lenguaje*. La forma de la experiencia que precede a todos los contenidos es la íntima estructura de la realidad, que *se muestra* en el lenguaje figurativo pero que, a su vez, no puede ser figurada<sup>71</sup>.

Por lo tanto, el sujeto trascendental ya no es el que piensa por medio de las categorías e intuye a través de las formas de la sensibilidad, sino que es el sujeto que entiende el lenguaje con sentido, pero del que no se puede hablar con sentido: «El sujeto pensante, representante, no existe. Si yo escribise un libro *El mundo como yo lo encuentro*, yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él *no* se podría hablar en este libro»<sup>72</sup>. Y esto es así precisamente porque «el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo»<sup>73</sup>.

Sólo los objetos intramundanos pueden ser objetivados; únicamente acerca de ellos puede hablarse con sentido. El sujeto en sí

70. *Tractatus*, 4.001.

71. STEGMÜLLER, Wolfgang, *Ludwig Wittgenstein als Ontologe*. «Philosophische Rundschau», 13, 1965, p. 137.

72. *Tractatus*, 5.631.

73. *Tractatus*, 5.632.

mismo no se puede encontrar por ninguna parte, porque se proyecta sin residuo en el mundo. El sujeto se identifica totalmente con la forma lógico-tautológica del lenguaje, que es lo que la figura tiene en común con el mundo. Lo paradójico del *Tractatus* estriba precisamente en que se pretende hacer *filosofía trascendental* a través de un elemento —el lenguaje— que no puede cumplir la función de mediación imprescindible para la reflexión trascendental. «Se muestra aquí de forma extrema el carácter de caso límite de la filosofía trascendental wittgensteiniana del lenguaje. En cuanto que el sujeto es absolutamente idéntico con el proyecto mundano formal del lenguaje puro trascendental, cae toda reflexividad, toda retrorreferencialidad del sujeto sobre su proyecto mundano de lenguaje. Todo se comporta como si no existiera en absoluto sujeto alguno. Sólo hay los hechos reales tal como son ya siempre figurados para nosotros por medio del lenguaje»<sup>74</sup>. Se pregunta WITTGENSTEIN: «¿Dónde *en* el mundo puede observarse el sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como en el ojo y el campo de visión; pero tú *no* ves realmente el ojo. Y nada en el campo de visión permite concluir que es visto por un ojo»<sup>75</sup>. «Con ello hemos descubierto la verdadera razón de por qué para la filosofía trascendental del primer WITTGENSTEIN no puede darse ningún discurso con sentido del lenguaje sobre sí mismo y su relación con el mundo (...). El lenguaje solamente figura estados de cosas permanentes, pero al mismo tiempo no ofrece también en la representación del mundo la relación del hombre consigo mismo, es decir, con sus posibilidades existenciales, ni por tanto la índole de su proyecto del mundo»<sup>76</sup>.

Resulta, al cabo, que no es posible la investigación científica acerca de las condiciones de posibilidad del hablar con sentido, si este hablar con sentido se reduce a la figuración de estados de cosas intramundanas. Tal indagación no es una teoría, sólo cabe entenderla como una actividad<sup>77</sup>, cuyo resultado consiste en superarse a sí misma<sup>78</sup>.

La filosofía trascendental, como actividad crítica, se autolimita

74. APEL, *Transformation der Philosophie*, I, p. 242.

75. *Tractatus*, 5.633.

76. APEL, *ibid.*

77. «Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit». *Tractatus*, 4.112.

78. Cfr. *Tractatus*, 6.54.

al *pasar* de una dimensión estrictamente trascendental —el pensamiento— a una dimensión cuasitrascendental —el lenguaje—, y se autodisuelve cuando la dimensión cuasitrascendental se entiende como pseudotrascendental, al excluir del hablar con sentido toda instancia reflexiva, o —lo que es lo mismo— toda posible autonomía del pensamiento con respecto a su expresión proposicional.

La filosofía analítica posterior inaugura una nueva etapa crítica, que pretende reintroducir una dimensión reflexiva en el lenguaje, pero no por la vía de un retorno al pensamiento, sino por el camino de una consideración de las condiciones pragmáticas de los sujetos que se comunican hablando; es decir, a través de una elucidación de las condiciones de posibilidad para la comprensión del lenguaje, que son justamente las reglas de su uso.

En la primera fase del positivismo lógico, se defendía una epistemología radicalmente orientada aún hacia el objeto —como en la filosofía trascendental clásica—, mientras que la filosofía analítica propone una semántica de claro sesgo funcionalista. En el párrafo 560 de las *Investigaciones filosóficas* se puede encontrar el lema de esta segunda navegación: «La significación de la palabra es lo que aclaración de la significación aclara»<sup>79</sup>. La pregunta fundamental, que sustituye a la clásica cuestión «¿qué es el ente?», podría formularse ahora así: «¿qué significa entender una frase?»<sup>80</sup>. La tarea de la antigua metafísica y de la moderna filosofía trascendental se remitirá a una aclaración de las estructuras semánticas, cuya relevancia filosófica y cuya distinción con respecto a la lingüística científica vendrá dada por la continuidad de temas y problemas con respecto a la tradición del pensamiento occidental, por la pretensión de constituirse en una ontología renovada, que ya no se orienta hacia el ser real de los objetos, sino hacia el ser veritativo que sólo acontece en las proposiciones. En la filosofía analítica se encuentra explícitamente la propuesta de una sustitución de la ontología como teoría de los objetos por la ontología como semántica formal, como *ontosemántica*.

En concreto, la crítica del segundo WITTGENSTEIN a las posicio-

79. «Die Bedeutung der Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt». WITTGENSTEIN, *Philosophische, Untersuchungen, Schriften*, edic. cit., t. I, & 560, p. 459.

80. Cfr. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 56 y *passim*.



nes mantenidas por él mismo en el *Tractatus*, se puede entender como un llevar hasta sus últimas consecuencias el rechazo de la filosofía de la conciencia y su sustitución por una pragmática lingüística. El nuevo paso de la crítica es ahora la eliminación del concepto de *representación*, que era imprescindible para el idealismo trascendental y que se mantenía en la gnoseología figurativa del *Tractatus*.

Podría parecer que, con ello, se pierde por completo el sesgo analítico-trascendental del comienzo. Pero no es así. Lo que acontece es, en todo caso, un interludio; no una reuptura. El propio WITTGENSTEIN señaló en el prólogo a las *Investigaciones filosóficas* que esta nueva obra procedía de una relectura del *Tractatus*, y que sólo quedaría adecuadamente iluminada sobre la base y con el contraste de aquel primer libro, que se había propuesto reeditar junto con las indagaciones ulteriores<sup>81</sup>. Se trata, otra vez, de pensar acerca de lo ya pensado. Como ha señalado PEARS<sup>82</sup>, el nuevo método de WITTGENSTEIN procede de la aplicación del resultado de su primera crítica del lenguaje a sus propios trabajos. El carácter paradójico —que roza la incoherencia— de aquella manera de proceder se muestra ahora a las claras: se trataba de una pretensión de análisis trascendental realizada desde una concepción empirista del lenguaje. Si los *facta* lingüísticos son a la postre sólo eso, hechos, no se puede derivar de su estudio una necesidad trascendental. Si se intenta, el resultado es el error primordial de un tipo de filosofía que los nominalistas contemporáneos han tildado de «esencialismo»<sup>83</sup>.

El nuevo método es radicalmente antiesencialista y, por lo tanto, un camino de creciente alejamiento de la metafísica clásica. Aboca al tratamiento diferenciado de ejemplos particulares, mientras que consi-

81. «Vor vier Jahren aber hatte ich Veranlassung, mein erstes Buch (die «Logisch-Philosophische Abhandlung») wieder zu lesen und seine Gedanken zu erklären. Das schien es mir plötzlich, dass ich jene alten Gedanken und die neuen zusammen veröffentlichen sollte: dass diese nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten». WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Vorwort, *Schriften*, t. I, p. 286.

82. PEARS, David, *Wittgenstein*. Paris, Seghers, 1970, p. 127.

83. Una interesante exposición de los problemas que el llamado «esencialismo aristotélico» plantea a la semántica analítica se encuentra en: ANGELELLI, Ignacio, *Studies on Gottlob Frege and the Traditional Philosophy*. Dordrecht, Reidel, 1967, pp. 117-118.

dera la generalización como una de las causas principales de las «enfermedades filosóficas»<sup>84</sup>. La extrapolación generalizadora conduce a tal pensamiento a correr en vacío (*leerlaufen*), a perder el contacto con aquellos problemas que pretendía resolver. El recurso al habla cotidiana por parte de la *filosofía del lenguaje ordinario* no se ha de entender como resultado de una enemiga a la lógica o, en general, al lenguaje formal —que no acontece de hecho en los mejores representantes del nuevo análisis<sup>85</sup>— sino como una prevención contra un lenguaje montado al aire vacío de una homogeneidad sintáctica que realmente no existe<sup>86</sup>. No existe el *espacio lógico* uniforme, que constituiría el orden *más simple* del mundo, el orden de la lógica pura, el orden de las puras *posibilidades*, anterior a toda experiencia. Ese pensamiento separado pretende acceder a lo más profundo y esencial, alcanzando un *super-orden* de *super-conceptos* —«lenguaje», «experiencia», «mundo»— cuyo uso, en realidad, es tan modesto como el de «mesa», «lámpara» o «puerta»<sup>87</sup>. *Las aporías de la reflexión imposible* —por hablar así— tampoco se resuelven con el recurso a sucesivos *metalenguajes*, en los que aparecerían de nuevo cada vez las mismas dificultades, con el agravante de la creciente desconexión con los problemas filosóficos concretos. (El intento de aclaración del lenguaje por el solo medio del lenguaje aboca a la circularidad).

En lugar de ese factor común, ontológico o formal, completamente homogéneo, nos encontramos con que las reglas sintácticas supuestamente universales se diversifican en función de su contenido

84. «Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten—einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen». *Philosophische Untersuchungen*, & 593, p. 465.

85. «On dit souvent que ces philosophes ont un respect exagéré pour l'usage, une superstition des idiomes consacrés, et des conventions du langage. Cette critique repose sur un malentendu. Ils n'étudient si soigneusement le langage usuel que parce qu'ils croient y trouver un indice précieux des fonctions des concepts de la pensée non-technique, et parce qu'ils croient que les principaux problèmes de la philosophie se posent au sujet de ces concepts». URMSON, *Histoire de l'analyse*, ed. cit., p. 18.

86. «Living, linguistic beings have an enormous diversity of functions, only some of which can be reproduced by the computer-like machines which the constructionist can build». STRAWSON, P. F., *Analysis, Science, and Metaphysics*. En: *The linguistic Turn*, edic. cit., p. 316.

87. *Philosophische Untersuchungen*, & 97, p. 339.

semántico y, especialmente, de sus condiciones pragmáticas de posibilidad, es decir, de su estrecha relación con el hablante y con su situación de habla. La rígida línea de demarcación exterior del lenguaje con sentido, propuesta en el *Tractatus*, se difumina ahora, para dejar paso al establecimiento funcional de limitaciones internas entre las diversas maneras de usar el lenguaje: el campo significativo se abre y se puebla de una red de trazos internos<sup>88</sup>. Hemos de romper radicalmente —propone WITTGENSTEIN— con la idea de que el lenguaje funciona siempre de una sola manera, que sirve siempre al mismo fin: transferir pensamientos<sup>89</sup>.

Ya no hay un solo modelo lingüístico, sino una pluralidad de juegos del lenguaje (*Sprachspiele*). La palabra 'Sprachspiel' destaca, según WITTGENSTEIN, que el hablar es parte de una actividad o de una forma de vida. Como ejemplos de juegos lingüísticos aporta los siguientes: «Ordenar y actuar por órdenes —Construir un objeto a partir de una descripción (un dibujo) —Informar de un acontecimiento —Establecer una hipótesis y probarla —Presentar los resultados de un experimento por medio de tablas y diagramas —Inventar un cuento; y leerlo —Representar teatro —Cantar estribillos jocosos —Resolver acertijos —Hacer una broma; contar un chiste —Resolver un problema de aritmética aplicada —Traducir de un idioma a otro —Preguntar, agradecer, maldecir, saludar, rezar». El irónico párrafo con el que se cierra esta enumeración no tiene desperdicio: «Es interesante comparar la multiplicidad de los instrumentos del lenguaje y sus formas de utilización (*Werwendungsweisen*), la multiplicidad de los tipos de palabras y de frases, con lo que el lógico ha dicho acerca de la estructura del lenguaje (y también el autor del *Tractatus logico-philosophicus*)»<sup>90</sup>.

El nuevo giro —marcadamente antropocéntrico, aunque quiera seguir siendo antipsicologista— responde a una pretensión de vitalizar los *a priori* lógico-lingüísticos y acercarlos a las situaciones concretas. Un movimiento semejante se registra, por cierto, en el paso de la fenomenología trascendental a la hermenéutica existencial. Pero en ambos casos se trata de una radicalización de la crítica, en el

88. Cfr. PEARS, *op. cit.*, pp. 116-117.

89. *Philosophische Untersuchungen*, & 304, p. 405.

90. *Philosophische Untersuchungen*, & 23, pp. 300-301.

seno del despliegue de un proceso de reflexión trascendental próximo a alcanzar su último grado de saturación y, por lo tanto, de autoeliminación. Por lo que respecta al nuestro, APEL sugiere que la interpretación pragmática del lenguaje como condición de posibilidad y de validez supone la sustitución, en cierta medida, de la filosofía kantiana de la conciencia por un convencionalismo trascendental: la teoría de los *Sprachspiele* adquiere en el último WITTGENSTEIN un valor trascendental<sup>91</sup>. Pero APEL quiere también deducir de aquí que el filósofo que habla acerca de todos los juegos lingüísticos presupone un *Sprachpiel* trascendental, como condición universal de posibilidad del entendimiento entre todos los hombres, como *a priori* de una comunidad de comunicación libre de manipulaciones y superadora de diferencias. Tal intento supone una nueva dimensión de carácter sociológico y universalista, que cae fuera de las preocupaciones de los analíticos y se inscribe más bien en el ámbito de una hermenéutica que incluye la dialéctica. Este intento —como el de HABERMAS<sup>92</sup>— no carece de interés, en cuanto que el análisis lingüístico adolece de un concepto excesivamente estrecho del comprender, y no puede dar respuesta cumplida a los problemas planteados desde la crítica a las ideologías; sólo que si busca ampliar su alcance por la vía de un complemento dialéctico, pierde su carácter específico y sus pretensiones de conseguir un rigor que la dialéctica no puede ofrecer. Es significativo señalar con INCIARTE que «mientras que se vuelva cada vez más fructífera la comunicación entre la filosofía lingüística y la aristotélica, el contacto entre la filosofía analítica, empeñada en consolidar los fundamentos lingüísticos, y la filosofía dialéctica, que vive peligrosamente en el último piso, es apenas posible»<sup>93</sup>.

91. APEL, *Transformation der Philosophie*, II, edic. cit., pp. 161-162; cfr. p. 163.

92. La Pragmática se presenta como una nueva disciplina que pretende superar las limitaciones de una filosofía analítica orientada exclusivamente hacia la comprensión de frases. Para Habermas, en concreto, la *Pragmática universal* (*Universalpragmatik*) tiene el cometido de identificar y construir las condiciones universales de un posible acuerdo entre los hombres. Se trata de los presupuestos generales de un obrar encaminado al entendimiento social, para asegurar una comunicación libre de dominio. Cfr. HABERMAS Jürgen, *Was heisst Universalpragmatik?* En APEL, K. O. (Edit.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 174-272.

93. INCIARTE, Fernando, *Metafísica y cosificación*. «Anuario Filosófico», X/1, 1977, p. 155; Cfr. también pp. 132-133. Cfr. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Fran-

El cotejo con la ontología aristotélica es, efectivamente, más directo. El intento de probar que toda conciencia intencional es proposicional aporta al programa analítico de basarlo todo en la teoría de la frase un valor histórico adicional, en la medida en que pretende remitir a la comprensión de las frases tanto la cuestión del ente en cuanto tal, suscitada en la ontología clásica, como la cuestión de la conciencia, versión transformada del problema del ser. Lo que la filosofía analítica achaca a ambos planteamientos es su radical orientación objetivista, basada en una insostenible admisión de la representación intelectual.

El citado libro de TUGENDHAT<sup>94</sup> ofrece un proyecto ambicioso de dilucidar este carácter diferencial de la filosofía analítica. Considera que las perspectivas de la filosofía tradicional son asumidas, transformadas y ampliadas por el análisis lingüístico. El lugar de la cuestión ontológica acerca del ser y del no-ser lo ocupa ahora la aclaración del sentido de la afirmación y de la negación. La referencia a objetos —tal como la plantea la ontología clásica y la filosofía trascendental— es insuficiente para dar razón de la comprensión de frases. Los signos lingüísticos no «están en lugar de» objetos, no «suponen» por ellos: sólo en su uso se constituye la razón.

El estudio de las relaciones entre ontología tradicional, filosofía trascendental y filosofía analítica constituye la más valiosa —aunque no por ello menos discutible— aportación de TUGENDHAT. Según él, la filosofía moderna orientada hacia la conciencia y la filosofía analítica deben entenderse como una ampliación crítica de la ontología<sup>95</sup>. Bajo este punto de vista, la relación con la ontología es análoga en la filosofía de la conciencia y en el análisis lingüístico. En ambos casos, el nuevo planteamiento filosófico resulta de una oposición a la teoría del ente en cuanto tal, por medio de una reflexión, que en la filosofía trascendental clásica se constituye como una reflexión sobre la representación de los objetos de experiencia, y en la ontosemántica como reflexión sobre frases en las que se habla sobre objetos. La filosofía de la conciencia y la filosofía analítica aparecen así como empresas en

çoise, Aristote, G. E. Moore et G. Ryle. *L'influence d'Aristote dans la philosophie analytique anglaise*. «Les Etudes Philosophiques», 1978, 1, pp. 41-64.

94. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, ed. cit.

95. *Op. cit.*, pp. 79 y ss.

competencia, cada una de las cuales pretende abarcar a la otra: por una parte, toda conciencia de un objeto es siempre un miembro de la comprensión de una frase; por otra, la filosofía de la conciencia puede reivindicar que la comprensión de frases es sólo una modalidad, entre otras, de la conciencia.

La filosofía analítica pretende superar esta confrontación por el procedimiento de asimilar la filosofía trascendental a la ontología, asegurando así su propia especificidad y la superioridad sobre ambas: la posición filosófico-trascendental permanecería todavía dependiente del planteamiento de la ontología, en cuanto que sigue ligada al objeto como concepto fundamental. Es cierto que el *giro trascendental* procede a una ampliación del ámbito temático de la ontología, por medio de una reflexión sobre una conciencia no objetivable<sup>96</sup>, es decir sobre la conciencia como función activa. En ese sentido, la conciencia trascendental no es una conciencia de un objeto sino de una acción. Los objetos del conocimiento empírico —en cuanto que éste nos ofrece una representación fiable de la naturaleza y una conexión necesaria de los acontecimientos— no están dados sin más, sino que tienen que ser contruidos. «La experiencia es así —según ha señalado KAMBARTEL— una *tarea* de la razón, la cual tiene que ser realizada en servicio de la autonomía del actuar humano. El predicado «posible» puede ser aplicado de la misma manera que en el caso de una tarea. Es decir, que puede preguntarse *si es posible y cómo es posible* la solución de esta tarea»<sup>97</sup>. Conocemos el núcleo de la respuesta kantiana: la experiencia es, en último término, *posible* por las *funciones* puras del pensar. Estos *proyectos* de construcción de los objetos no son, en sí mismos, objetivos: son objetivantes; pero en esta medida resultan ellos mismos objetivados al objetivar. «Si, siguiendo a KANT, reservamos la palabra «objeto» para los «objetos de experiencia», es decir, para los elementos de una naturaleza vuelta ya inteligible a través de la construcción de conexiones legales (...), la

96. «El *sujeto trascendental* es la última condición subjetiva del conocimiento intelectual; es el fundamento —*quid iuris*— de toda posible objetivación teórica. Consiste sólo en la autocerteza de saberme pensante. No es él mismo objeto de autoconocimiento, sino condición formal requerida para él conocimiento del fenómeno». *Fenómeno y trascendencia en Kant*, edic. cit., p. 306.

97. KAMBARTEL, Friedrich, *Experiencia y estructura*, Trad. de Ernesto Garzón Valdés. B. Aires, Sur, 1972, p. 107.

cuestión fundamental de la filosofía trascendental adquiere, junto con sentido modal-operativo, un sentido modal-ontológico»<sup>98</sup>. Desde la filosofía analítica, cabe considerar que no se ha superado aquí definitivamente la ontología orientada hacia los objetos.

A pesar de haber utilizado inicialmente los modos de juzgar como hilo conductor de la deducción «metafísica» de las categorías, KANT no continúa orientándose hacia las frases, sino que permanece en la postura objetivista tradicional. La conciencia se relaciona, al cabo, con objetos, precisamente en cuanto que los *representa*. Pues bien, la crítica lingüístico-analítica se pregunta si la idea de una referencia prelingüística a objetos —sobre la cual podría reflexionarse— no es sencillamente un fantasma<sup>99</sup>. Es decir, si no es verdad que, de la idea clave de representación intelectual, lo que hay que mantener es justamente que no la hay.

Para la filosofía analítica radicalizada no hay, en efecto, tal representación: no existe un pensamiento de los objetos independiente de la expresión lingüística. A la pregunta fundamental de la filosofía analítica —«¿qué significa entender una frase?»— no se puede contestar con el recurso a la comprensión intelectual de unas esencias representadas por los conceptos que la proposición sintetiza. La respuesta del último WITTGENSTEIN es radicalmente pragmática: «Entender un lenguaje significa dominar una técnica»<sup>100</sup>.

Todos los problemas relativos al comprender se remiten a los que plantea el entender frases; y éstos al uso del lenguaje. No es necesario —ni posible— acudir a un previo saber del significado de los conceptos, supuestamente representativos de las esencias de las cosas (como en la ontología tradicional), o constituyentes de la objetividad de los objetos (como en la filosofía trascendental kantiana). ¿Qué

98. *Op. cit.*, p. 108.

99. Cfr. TUGENDHAT, *op. cit.*, pp. 89-90.

100. «Einen Satz verstehen, heisst, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heisst, eine Technik beherrschen». *Philosophische Untersuchungen*, & 199, p. 381. La postura de los filósofos que se suelen encuadrar en la Escuela de Oxford es más matizada: «The actual use of linguistic expressions remains his sole and essential point of contact with the reality; for this is the only point from which the actual mode of operation of concepts can be observed. If he severs this vital connection, all his ingenuity and imagination will not save him from lapses into the arid or the absurd». STRAWSON, P. F., *Analysis, Science, and Metaphysics*, edic. cit., p. 320.

podría significar ese saber que fundamentara la comprensión del uso del lenguaje? WITTGENSTEIN trata de mostrar —partiendo de ejemplos aritméticos elementales— que la comprensión del uso de un sistema lingüístico (un determinado *Sprachspiel*) no puede fundamentarse en una vivencia de saber. La comprensión del uso es inmanente al propio uso. Porque, ¿qué significa que, en un momento dado, alguien pase a saber algo que no sabía, es decir, a *saber más*? «Si él de repente supiera algo más, entendiera el sistema, entonces tendría una vivencia especial —que él podría describir si se le preguntara: «¿Qué pasó, cómo fue, cuando tú comprendiste súbitamente el sistema?» (...)— pero lo que justificaría ante nosotros al decir en este caso que él entiende, que él sabe más, serían las circunstancias bajo las que tuvo esta vivencia»<sup>101</sup>. La supuesta vivencia representativa se disuelve en las circunstancias del uso del lenguaje.

Esta analítica radicalizada puede admitir una representación sensible, imaginativa, pero no entiende qué pueda significar una representación intelectual, que «esté por» objetos externos. El concepto de una figuración no sensible es en realidad una quimera<sup>102</sup>, que pretende extrapolar a la conciencia un modelo óptico. Y este modelo es —según tal interpretación— el imperante en la filosofía occidental desde sus comienzos hasta HUSSERL. La situación, al parecer, sería de este tenor: el filósofo se sienta ante su pupitre y piensa acerca del mundo, acerca de los objetos que hay encima de la mesa (libros, papeles, lápices), de los que contempla a través de la ventana (árboles, casas), o de los que puede recordar o imaginarse; de todos tiene sólo una *representación sensible* (la única posible), pero tiende a considerar —seducido por un afán incontrolado de *conocer*— que su naturaleza más profunda se le da en una presunta *representación intelectual*; continúa, entonces, sentado ante su escritorio, y cree que piensa en esos objetos suprasensiblemente representados, que los relaciona entre sí, cuando en realidad sólo está usando palabras en frases que —en el mejor de los casos— conseguirá transmitir a sus colegas y alumnos, si es que éstos dominan la técnica necesaria para entender tan peculiar juego lingüístico (aunque el filósofo asumirá que la comunicación es

101. *Philosophische Untersuchungen*, & 155, p. 358. Cfr. KAMBARTEL, *op. cit.*, pp. 202-203.

102. TUGENDHAT, p. 87.



posible porque, por medio de palabras, se pueden transmitir o suscitar en otros las mismas representaciones intelectuales).

El saldo filosóficamente negativo de esta crítica es patente: al negar la realidad de la concepción o simple aprehensión, se disuelve el núcleo del conocimiento intelectual. La empresa de elaborar, entonces, una gnoseología en la que el conocimiento es el gran ausente, raya en lo imposible (a la vista están los casi insalvables problemas que —en este contexto— se presentan para dar cuenta del conocimiento de objetos singulares). El resultado positivo estribaría en el rechazo de la teoría representativista de las filosofías de la conciencia, con la posibilidad de una incipiente apertura al reconocimiento del carácter de *signo formal* del concepto<sup>103</sup>.

Si el análisis no es filosóficamente trivial y se distingue *de iure* de la lingüística científica, es porque —a través de su inserción en el proceso de la filosofía trascendental— puede cuestionar los grandes problemas del pensamiento accidental. Desde el planteamiento que acabamos de esbozar, se rechazará toda objetivación del ser (en coincidencia, por otro camino, con HEIDEGGER). No se admitirá una filosofía de la conciencia, ocupada primariamente con representaciones, en la que el ser queda simplemente supuesto. Pero —en la medida en que no se abdicue de la teoría— se podrá intentar el desarrollo de una ontología en la que el ser no se conciba como objeto, sino como lo que

103. El carácter representativo que se adscribe al concepto en la ontología del conocimiento clásica, no coincide con el sentido moderno de *repraesentatio* o *Vorstellung*. El concepto no sustituye a la forma real, sino que —por el contrario— remite intencionalmente a ella. El «estar por» o «suponer» no equivale aquí a «superponer» a la realidad efectiva una segunda instancia, poseedora de una *realitas obiectiva*, que dispensara de la investigación de cosas y casos reales. El concepto se considera como un camino hacia las cosas, *via ad res*, en el que primariamente no se detiene el pensamiento: sólo secundariamente reflexiona sobre él. Por lo tanto, la representación intelectual es un *signo formal*, cuyo ser objetivo consiste únicamente en su referencia a la realidad conocida por medio (*quo*) de él. Acierta la crítica de los analíticos cuando declara incomprensible una representación intelectual entendida como trasposición de la representación imaginativa a un supuesto plano superior: la *figuración* intelectual no tiene sentido (y menos aún la lingüística). Pero la concepción no es una figuración: no es el caso de la «representación» que se critica. Y este nivel cognoscitivo es el que queda disuelto por el análisis que no abandone definitivamente el modelo empirista.

ARISTÓTELES entendía por *ser veritativo*, aquél que acontece en las proposiciones.

El desarrollo actual de la filosofía analítica muestra que esta investigación del ser veritativo —a la que ha llevado el proceso auto-crítico de la filosofía trascendental— reconduce casi inevitablemente a la consideración del ser real. Si se llegara a advertir de nuevo la capital distinción entre ser real y ser veritativo, quedaría abierto el camino para el reconocimiento del rigor crítico y la amplitud temática de la ontología clásica. Será la cuestión que —en estrecha relación con el problema de la posibilidad— se tratará en el próximo apartado de este artículo.

