

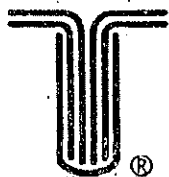
KARL-OTTO APEL

LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA

TOMO I
ANÁLISIS DEL LENGUAJE,
SEMIÓTICA Y HERMENEÚTICA

Versión castellana de
ADELA CORTINA,
JOAQUÍN CHAMORRO Y JESÚS CONILL

taurus



Título original: *Transformation der Philosophie*.
© SUHRKAMP Verlag, Frankfurt am Main, 1972, 1973.
ISBN: 3-518-07764-3 <1200>

La traducción de esta obra es resultado de un trabajo realizado en colaboración, en la medida en que los distintos artículos han sido revisados y perfeccionados atendiendo a sugerencias mutuas y en cuanto los criterios generales para desarrollar la tarea, así como el significado de los términos más conflictivos, han sido fijados tras deliberación conjunta. La dirección ha corrido a mi cargo y la distribución del trabajo de traducción es la siguiente: a Joaquín Chamorro corresponden las partes I y II del primer volumen y la parte I del segundo volumen, excepción hecha del artículo «Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías». Jesús Conill y yo misma nos hemos encargado de este último artículo, del Prólogo y la Introducción al primer volumen y de la parte II del segundo volumen, a excepción del artículo «La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea», traducido por J. Chamorro.

Adela CORTINA ORTS

© 1985, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-9956-2 (Obra completa)
ISBN: 84-306-1253-X (Tomo I)
Depósito Legal: M. 28.518-1985
PRINTED IN SPAIN

PRÓLOGO

He creído conveniente reunir en estos dos tomos aquellos de mis trabajos que contribuyen a exponer progresivamente la «transformación de la filosofía» anunciada en el título. Intentaré aclarar la trama interna de esta transformación en el estudio introductorio. El lector se percatará sin duda ya por el índice de los dos tomos de que la posición del mismo autor ha sufrido una transformación; de ahí que los trabajos presentados puedan considerarse a la vez como exposiciones y como testimonios.

En el primer tomo se recogen los artículos inspirados fundamentalmente por Heidegger, aunque el impulso metódico de carácter heurístico está motivado en casi todos ellos por la confrontación entre la hermenéutica del ser y la crítica analítico-lingüística del sentido.

En el segundo tomo se recogen los trabajos que, a juicio del autor, ya no están motivados primordialmente por la fascinación que produce el acontecer del sentido, nunca manipulable, que acaece en la apertura lingüística del mundo, sino por el intento de lograr una orientación normativa en la línea de la justificación trascendental del conocimiento válido, en su más amplio sentido. La primera parte del segundo tomo reúne algunos esbozos muy globales y programáticos de una «teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo-antropológica»*, por la que el autor se esfuerza desde hace años y que, sin embargo, no ha

* El término «*erkenntnisanthropologisch*», traducido como «gnoseo-antropológico», hace referencia a la «Antropología del conocimiento». Si hemos optado por esta traducción, se debe a que el término aparece con mucha frecuencia a lo largo de la obra y dificultaría la lectura traducir en cada ocasión por «de la antropología del conocimiento» [N. del T.]

logrado hasta ahora una forma apropiada para su publicación. La segunda parte del segundo tomo agrupa los trabajos centrados en la propuesta de una nueva filosofía trascendental fundada en el *a priori* de la comunidad de comunicación. El autor cree posible –y esto puede considerarse como su ilusión operativa– suministrar algo así como una fundamentación última, tanto de la filosofía teórica y práctica como de la ciencia, mediante una filosofía trascendental que responda a la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez de las *convenciones* (convenios).

Agradezco el hecho de que por fin esta publicación se realice, en primer lugar, a cuantos desde hace años me instan a superar mis escrúpulos y a ofrecer al público mis «sendas perdidas». Sobre todo, a Jürgen Habermas y a la editorial Suhrkamp, que no me han dejado tranquilo, como también a mis alumnos, quienes me convencieron de que una recopilación de los presentes artículos satisfaría necesidades prácticas.

Quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Dietrich Böhler y a Wolfgang Kuhlmann por corregir las pruebas y elaborar el índice de autores.

INTRODUCCIÓN: LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA

I. ¿SUPERACIÓN O TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA?

Hoy en día el título «Transformación de la filosofía» podría contraponerse fácilmente al título más atractivo y más actual para muchos jóvenes: «La muerte de la filosofía» o al menos «La decadencia de la filosofía». Pues bien, una de las mejores frases de Nicolai Hartmann fue: «el filósofo ha de tener un prolongado aliento». Y quien, al hablar de «muerte de la filosofía» apeló a Karl Marx, debería tener en cuenta que, para Marx, la total «superación de la filosofía» dependía de su «realización»: es decir, de la «transformación filosófica del mundo». De ahí que, al menos, una total «superación» de la filosofía esté todavía lejana. En cualquier caso, cabe esperarla menos que nunca de un compromiso político total.

Recuerdo que un estudiante —representante de la nueva izquierda— recomendó en el XIVº Congreso Internacional de Filosofía en Viena un cambio de función semejante para la «impotente» filosofía, poco después de la ocupación de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia. En aquel momento, la institucionalización de la filosofía impotente, que se ha ido consiguiendo desde Sócrates, como isla de comunicación aquende o allende la toma política de partido, se me apareció como necesaria y, en cierto sentido, como reconfortante.

¹ Cfr. recientemente Friedrich O. Woni, «Philosophie, Wissenschaftsorganisation, Gesellschaftsform: Zum Problem der konkreten Aufhebung der Philosophie als institutionalisierter Wissenschaft», en J. KLÜVER y Fr. O. WOLF (eds.), *Wissenschaftskritik und sozialistische Praxis*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

² Cfr. Claus GROSSNER, *Verfall der Philosophie*, Hamburgo, 1971.

Sin duda en este *aparecer* había también un momento de *apariciencia*, porque la comunidad filosófica de comunicación institucionalizada no se identificaba, por supuesto, con una comunidad humana de comunicación. No sólo no existía tal identidad porque la isla de la comunicación filosófica, cuasi «libre de dominación», estaba bañada por aquella interacción humana que nuevamente resolvía sus conflictos mediante la fuerza; la identidad era también mera *apariciencia*, al permanecer ligado cada uno de nosotros, como hombre, a los intereses reales de los partidos beligerantes; es decir, a los intereses de una sociedad todavía alienada y escindida en clases y partidos. Pero ¿qué conclusión se puede sacar de ello? ¿Se sigue de aquí que la institucionalización de la comunicación humana *como filosofía* termina en pura ilusión, incluso en un encubrimiento de la realidad? ¿Los pensadores honrados y radicales tienen que llegar a la conclusión de cambiar la comunidad impotente e ilusoria de los filósofos por una comunidad real plenamente solidaria en el compromiso político? A mi juicio, también esta conclusión, extraída hoy nuevamente por muchos jóvenes intelectuales que han perdido en cierto modo la paciencia con la filosofía, descansa en una ilusión: creer que es posible asegurar y actualizar la identidad, que en la filosofía está meramente anticipada, valiéndose de la comunidad humana de comunicación emancipada mediante el compromiso total por una solidaridad real³. Sin embargo, del mismo modo que la comunidad filosófica de comunicación no puede considerarse ya como una *realización* de la filosofía, tampoco puede tomarse cualquier realización política de la solidaridad humana como la *realización* de la *filosofía*. Porque, por ser una realización política, tiene que renunciar al punto de vista del «discurso teórico» que, como instancia justificadora de la validez, puede anticipar el consenso ideal de la humanidad emancipada y servirse de él tentativamente contra toda clase de dogmatismo; y *tiene que abandonarlo* en aras de un dogmatismo político, dado que intenta identificarlo aquí y ahora con el punto de vista de la praxis social, lo cual es políticamente necesario. En cambio, la filosofía *tiene que seguir siendo impotente*; porque —al menos hasta quedar «superada» mediante su «realización»— ha de mantener en la forma de «discurso teórico» la anticipación contrafáctica del consenso ideal entre todos los hombres.

Respecto al último párrafo quiero aclarar, sin embargo, que

³ Cfr. a este respecto la «introducción» de J. Habermas a la nueva edición de *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971; también K.-O. APPEL, «Ciencia como emancipación?», *infra*, tomo II, pp. 121 ss.

no se trata de una distinción esencial ontológico-estática entre política y filosofía, entre teoría y praxis. No debemos ignorar que, desde que en la configuración de las ciencias particulares se adoptó una «teoría» parcelada por abstracciones constitutivas de objetos, una de las tareas esenciales de la filosofía ha de consistir en fundamentar *críticamente* desde los intereses cognoscitivos del hombre las abstracciones que realiza la *teoría* en las ciencias particulares; y esto implica superarlas a través de una *mediación entre teoría y praxis*. Con ello entramos ya en el tema de la «transformación de la filosofía». También aquí una anécdota puede ilustrar la situación.

Cuando en 1962 acepté por primera vez una cátedra de filosofía y mostré mi inclinación a ocuparme de L. Wittgenstein y Ch. S. Peirce en las clases y seminarios, se me advirtió del riesgo de la empresa, indicándome, entre otras cosas, que no podía contarse a tales filósofos entre los «grandes pensadores». Es sabido que en Alemania occidental por aquel tiempo el canon de los «grandes pensadores» terminaba con Nietzsche o, más exactamente, con Heidegger, en cuyo nombre se estableció este canon oficioso. Sin embargo, el anacronismo de aquella advertencia no radicaba en el hecho de que Peirce y Wittgenstein también habían llegado entretanto a ser «grandes pensadores» en Alemania, sino en que la categoría de «gran pensador» ya estaba superada en 1962 por el proceso interno de transformación de la filosofía.

Con todo, también esta observación suscita malentendidos: los grandes pensadores de la historia de la filosofía no están superados, ni siquiera Heidegger, que ya no está de moda *entre nosotros*, por razones fácilmente comprensibles. Probablemente, cuando ya no consideremos a los grandes pensadores ambivalentes —entre ellos, Hegel, Nietzsche y Heidegger— como representantes de cosmovisiones detentadas por un solo individuo, ante las que se debe optar a favor o en contra—incluso en sentido político—, para identificarse en el ámbito del espíritu, se podrá utilizar y apreciar con mayor imparcialidad el potencial de su pensamiento que está a disposición de todos.

Con vistas a «realizar» la filosofía como mediación entre teoría y praxis en la sociedad humana, hoy en día la comunidad filosófica de comunicación, citada al comienzo, tendría que conseguir al menos organizar el «discurso teórico» de modo que no se desintegre en las anticipaciones solipsistas de la verdad definitiva representadas por las «cosmovisiones» de los «grandes pensadores». Pero ¿cómo alcanzar mediante la *transformación* de la filosofía un punto de vista más allá de las «cosmovisiones» perspectivistas de los «grandes pensadores»?

2. ¿TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA MEDIANTE LA RACIONALIDAD METÓDICA? CRÍTICA DE LA FALACIA CIENTIFICISTA

A mi juicio, la concepción desarrollada por Ch. S. Peirce acerca de la formación del consenso en la «comunidad científica» puede ofrecer una primera idea de cómo cabe pensar todavía filosóficamente una transformación de la «filosofía de los grandes pensadores». Según Peirce, esta *communauté de expérimentation y de interpretación* reemplazaría a la época del apriorismo solipsista basado en la evidencia y establecería de forma metódicamente controlable —como concreción del sujeto trascendental kantiano— aquel consenso veritativo que, en la época que precedió —según Peirce— al «método *a priori*» de los grandes pensadores individuales, se obtuvo coactivamente utilizando el «método de la autoridad»⁴. Ciertamente, el hecho de que Peirce caracterizara la tercera época sólo por el «método de la ciencia», pensando en la ciencia natural experimental practicada por él mismo, muestra que enfocará desde una perspectiva *cientificista* el problema de sustituir la autoridad pública y privada por el consenso logrado metódicamente. El mismo descubrió más tarde que no podía derivar la *racionalización moralmente relevante de la conducta humana* a partir de la normación tecnológica para «aclarar las ideas» en el sentido de la «máxima pragmática», sino que, por el contrario, tenía que presuponerla incluso para fundamentar una lógica normativa de la ciencia⁵.

A mi juicio, el problema central de una transformación de la filosofía en la era de la ciencia queda planteado en esta aporía. Considero que su solución fue desacertada, tanto por parte de quienes quisieron «superar» la filosofía reduciéndola a ciencia o a lógica de la ciencia, como por parte de los que siguieron aferrados a la preterisión de la «gran filosofía», indiferentes al gran paradigma del método científico y de la racionalización (parcial) de la interacción y comunicación humanas, que en él se presupone; esta pretensión en la era de la ciencia tenía que extraviarse en lo irracional o disolverse en lo privado, en lo carente de todo compromiso.

La aporía *cientificista* de Peirce se ha agudizado actualmente en la filosofía popperiana de la «sociedad abierta», orientada por la metodología de la ciencia. Popper desea, como Peirce,

⁴ Cf. Ch. S. Peirce, *Schriften I*, Frankfurt, 1967, pp. 293 ss., y también mi «introducción», *Ibid.* pp. 117 ss.

⁵ Cf. mi «introducción» a Ch. S. Peirce, *Schriften II*, Frankfurt, 1970, pp. 20 ss.

extrapolar el paradigma normativo del método científico a una filosofía de la sociedad y del posible progreso en la historia, que sea relevante ética y políticamente. Sin embargo, su enfoque metodológico ha suprimido la reflexión sobre los presupuestos trascendentales del conocimiento en mayor medida que lo hizo la transformación semiótico-pragmático de Kant practicada por Peirce; de ahí que todavía se percite menos que éste lo que una filosofía crítica de la sociedad, en la que se trate, entre otras cosas, del *acuerdo** interpersonal *sobre necesidades y fines*, no puede pensarse simplemente como generalización del ideal metódico de la ciencia natural y de su referencia tecnológica a la praxis. Con todo, dentro de la «racionalidad popperiana» se ha apuntado ya que el problema de la «racionalidad crítica», planteado en el nivel de la *argumentación crítica*, es mucho más importante y amplio que el de la «delimitación» («demarcación») entre ciencia (empírico-analítica) y metafísica.¹⁰

«Efectivamente, en la estrategia popperiana de extrapolación pueden hallarse, a mi juicio, dos tipos de «falacia abstractiva» que, si no me engaño, intervienen a la par de modo poco claro:

1) La *falacia técnico-cientifista*, en sentido estricto, consiste en «convertir la *tecnología social* popperiana («*social engineering*»), junto con el ideal metódico de la *ciencia unificada*, en *fundamento* de la racionalidad crítica para la política social de una «sociedad abierta». No porque la «tecnología social», basada en las ciencias empírico-analíticas, sea *superflua* en la moderna sociedad industrial; no se trata aquí de romanticismos (de derechas o de izquierdas). Desde la perspectiva misma de la teoría de la ciencia es imposible ignorar que la tecnología social no presupone idealmente el modelo de la «sociedad abierta», sino el de una sociedad *escindida* —debido a estructuras de

* El término *Verständigung* constituye uno de los pilares de la concepción filosófica de K.O. Apel, de ahí que aparezca reiteradamente a lo largo de la obra. Sin embargo, a la hora de la traducción resulta difícil optar unívocamente por uno de los posibles significados (comprensión, entendimiento mutuo, acuerdo), dado que se encuentran estrechamente entrelazados entre sí. Con todo, es posible apreciar una evolución en el significado acumulado por el autor desde la época heideggeriana, en que se aproxima en mayor medida a los términos «comprensión» y «entendimiento mutuo», a los trabajos sobre la comunidad de comunicación que privilegian el «acuerdo». Aunque este último significado constituya el sentido pleno y específico del término, y a pesar de que el mismo autor lo haya traducido en ocasiones como «intersubjective agreement», hemos optado por traducir «*Verständigung*» como «*acuerdo*», «*acuerdo intersubjetivo*», «*entendimiento*» o «*entendimiento mutuo*», según las exigencias del contexto, dada la proximidad semántica de estos términos. [N. del T.]

¹⁰ Cfr. la discusión entre K. R. Popper y W. W. Bartley en I. LAKATOS y A. MUSGRAVE (eds.) *Problems in the Philosophy of Science*, Nord-Holland P. C., Amsterdam, 1968, pp. 40 ss.

dominación cuasi-arcaicas y estables— en informados y no-informados, manipuladores y manipulados, sujetos y objetos de la ciencia y la técnica. Indudablemente la tecnología social no funciona mejor cuando todos, a ser posible, como ciudadanos adultos e informados, participan en una discusión sobre fines y normas, tal como exige el «convencionalismo crítico» (Popper), sino cuando las conductas, objeto de la tecnología, se reducen al máximo a mudos objetos naturales, que pueden investigarse mediante experimentos repetibles y manipularse instrumentalmente a la luz de fines firmemente mantenidos. En realidad, suponiendo que esta relación sujeto-objeto sea estable en la praxis, el modelo «ensayo-error» (repetible) es suficiente para concebir «desde la ameba hasta Einstein» todos los procesos eficaces de aprendizaje de los seres vivos y con ello, el progreso en el saber de trabajo (*Arbeitswissen*) pre-científico, en la ciencia, la técnica y en una forma muy específica de política social.

Pero, si queremos realmente una «sociedad abierta» de ciudadanos adultos, ¿cómo pueden participar al máximo en el procesamiento comunicativo de la información científico-técnica, atendiendo a todas las normas y fines? Es obvio que ya no puede tratarse primordialmente de intentar mejorar la tecnología social, excluyendo o controlando mediante pronósticos el llamado «*feed back*» de los objetos sociales demasiado bien informados o demasiado espontáneos (o caprichosos); ni tampoco pueden garantizarse ya el aprendizaje a partir de los resultados del «*piece-meal social engineering*», al menos no puede garantizarse sólo estabilizando en la praxis la relación sujeto-objeto. Surge, por el contrario, el problema mucho más difícil de organizar la comunicación e interacción de los ciudadanos —irrepetible por principio— como sujetos del progreso hacia la «sociedad abierta», en el sentido del principio de la «racionalidad crítica». En ello viene incluida también, entre otras cosas, la organización del *acuerdo* intersubjetivo sobre la inevitable objetivación científico-técnica de la conducta humana en función de medidas socio-tecnológicas, que deben ser controlables en sus efectos y de las que deben responder todos los ciudadanos como sujetos virtuales. La organización del *acuerdo* sobre las medidas necesarias de la tecnología social no es de nuevo, sin embargo, una medida de la tecnología social, y no puede apoyarse únicamente en los resultados de una ciencia que ha convertido siempre a los sujetos del acuerdo en objetos de la *explicación* empírico-analítica de la conducta, porque se trata precisamente de establecer en común el sentido y límites de todas las medidas socio-tecnológicas en base a argumentos. ¿No sería preciso en este punto recurrir a filosofías y teorías de

la ciencia, para las que el hecho de que los hombres sean (o deban ser) a la vez sujeto y objeto de la ciencia (y la tecnología) constituya no sólo el problema —nuevamente tecnológico— del control óptimo del feed-back, sino fundamentalmente un problema de reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de un conocimiento que no sea exclusivo de la ciencia natural y de una praxis que no sea sólo técnica?

2) En este momento deberíamos tener en cuenta una segunda interpretación de la estrategia popperiana de extrapolación. A partir de la exposición que la escuela hace de sí misma, sobre todo con respecto a la sustitución de la «fundamentación última» (filosófica) por el postulado de la crítica virtualmente universal⁷, podríamos tener la impresión de que en el «racionalismo crítico» el punto de partida para extrapolar el ideal metódico de la ciencia no consiste tanto en los métodos objetivos de la ciencia natural y la tecnología, como en el *método de la argumentación crítica*, que erige la *comunidad de los científicos* en el paradigma de una «sociedad abierta». De este modo, el «racionalismo crítico» se aproxima de nuevo a Peirce y, por otra parte, se impone la comparación con la *filosofía metódica* de la «Escuela de Erlangen», fundada por W. Kamlah y P. Lorenzen, que trata de ejercitar metódicamente el diálogo mediante una «reconstrucción» del lenguaje⁸. Con este enfoque se daría, a mi juicio, un paso esencial en el plano de la comunicación interpersonal hacia la ampliación del concepto de racionalidad y, por tanto, del programa para transformar la filosofía en conexión con la ciencia⁹. Sin embargo, aquí amenaza un

⁷ Cfr. por ejemplo William W. BARTLEY: *The Retreat to Commitment*, Nueva York 1962; además Hans ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.

⁸ Cfr. W. KAMLAH y P. LORENZEN, *Logische Propädeutik, Vorschule des vernünftigen Denkens*, Mannheim, 1967; además: P. LORENZEN, *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968; y *Normative Logics and Ethics*, Mannheim, 1969.

⁹ Es muy notable que POPPER subraye que es imprescindible la argumentación lingüística para decidir en la ciencia sobre la cuestión de la validez, incluso frente a la fundamentación «intuicionista» de la matemática de Brouwer. En este sentido escribe lo siguiente en «Epistemology without a knowing subject» (en ROOTSelaar-STAAI, eds. *Proceedings of the Third Internat. Congr. for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Amsterdam, 1968, p. 360): «Once the admissibility of a proposed intuitionist mathematical construction can be questioned—and of course it can be questioned—language becomes more than a mere means of communication which could in principle be dispensed with: it becomes rather the indispensable medium of discussion.» Cfr. I. LAKATOS: *Proofs and refutations*, en *Brit. J. of Sci.* 14 (1963-64). Pretendo emplear estos argumentos más adelante para defender una *filosofía trascendental hermeneútica* y para hacer frente, por ejemplo, a la duda formulada por J. Habermas en los últimos tiempos, en nombre de una «construcción monológica de teorías de la ciencia», con respecto al primado trascendental del acuerdo lingüístico: los conocimientos genéticos que conciernen a la *disposición* pre-lingüística huma-

segundo tipo de *cientificismo* bajo la forma de falacia abstractiva, y me parece que la escuela popperiana ha escapado a ella todavía menos que Peirce: si la argumentación crítica en la comunidad de los científicos (de la naturaleza) se erige como paradigma de la «sociedad abierta», fácilmente se pasa por alto el hecho de que con ello se establece como *canon* de la argumentación crítica un interés cognoscitivo con su correspondiente objetivo práctico, sustrayéndolos de este modo a la discusión. El «*selfsurrender*», en que Peirce vio el distintivo moral de la comunidad científica¹⁰, consiste precisamente en que cada científico haga abstracción de las necesidades e intereses personales, individuales, y se ponga al servicio del progreso institucionalizado hacia la verdad en la «ilimitada comunidad de los investigadores», convirtiéndose en un sujeto intercambiable de experimentos repetibles y de operaciones lógico-matemáticas. Supuesta esta abstracción, la «crítica» en la comunidad argumentativa de los científicos (de la naturaleza) se refiere exclusivamente a las operaciones del conocimiento y del pensamiento que dependen siempre del interés cognoscitivo presumible en la ciencia (natural); no se refiere, por ejemplo, a las necesidades e intereses concretos de los hombres socializados, que —consciente o inconscientemente— están a la base incluso del interés cognoscitivo de la ciencia (natural). Obviamente aquello de lo que hemos hecho abstracción constituye, sin embargo, la dificultad para llegar al acuerdo entre los hombres en la sociedad concreta; y entonces la pregunta relevante para la auto-comprensión de la filosofía es la siguiente: ¿puede la filosofía extrapolar la idea de la *argumentación crítica* —que de hecho se ha impuesto eficazmente en la comunidad de los científicos (de la naturaleza) a nivel mundial— de tal modo que sea posible institucionalizarla en la sociedad real *qua* comunidad de comunicación, en el sentido —por ejemplo— de la «transformación filosófica del mundo» (Marx)? Se trataría, por tanto, de considerar a la sociedad real misma, que es el sujeto de intereses y

na para usar categorías operativamente —como, por ejemplo, los de Chomsky, Lenneberg y Piaget— nunca pueden resolver por sí solos la cuestión de la *competencia* humana para seguir reglas. Esta cuestión lleva también implícita la pregunta por la *validez* —pública— que sólo puede resolverse suponiendo el *juego lingüístico transcendental de una ilimitada comunidad de comunicación*. (Cfr. al respecto en esta misma obra, tomo II, pp. 209 ss.). A mi juicio, si Popper cree realmente que podemos y debemos optar por una comunidad crítica de comunicación de los que argumentan mediante una elección *irracional*, entonces es que todavía no ha extraído las consecuencias últimas de entender que la *validez del sentido de la acción humana* representa *a priori* una función social de la comunicación. Cfr. al respecto, *infra*, tomo II, pp. 311-314 y 388 ss.

¹⁰ Cf. S. Peirce, *Schriften* I, *op. cit.*, pp. 245 ss., y también mi «Introducción», *ibid.*, pp. 105 ss.

necesidades materiales, a la vez como sujeto ideal, normativo, del conocimiento y la argumentación. La sociedad no sería, pues, únicamente *objeto* de la ciencia y la técnica, como en el cientificismo tecnocrático, que siempre supone tácitamente un sujeto elitista de la ciencia y la tecnología social; ni tampoco sería, *todavía*, por otra parte, el *sujeto* real de la ciencia; sino que tendría que tratarse en la filosofía y en las ciencias sociales críticas como objeto que, a la vez, es sujeto virtual de la ciencia.

A mi juicio, podríamos afirmar que la idea de la «sociedad abierta» no puede pensarse sino de la forma a que hemos aludido últimamente, es decir, como extrapolación de la idea de una comunidad científica de argumentación. El interés cognoscitivo presupuesto en estos métodos no puede reflejarse en el saber de manipulación (*Verfügungswissen*) como si fuera el interés de la sociedad representada por la comunidad científica de argumentación y, precisamente por ello, la sociedad misma no puede pensarse como «sujeto» del acuerdo y la emancipación dirigidos metódicamente —tal como se postulaba expresamente en la idea de la «sociedad abierta»—, sino únicamente como «objetos» de «medidas» planificadoras, en el sentido de «reformas» tecnológicas. (Irónicamente la escuela popperiana coincide aquí en el planteamiento socio-filosófico del problema, aunque no en las propuestas de solución, con un tipo de marxismo objetivista-materialista y cientificista-tecnocrático, que se separa cada vez más de la dialéctica sujeto-objeto y, por tanto, de la filosofía.)

El profundo prejuicio de la escuela popperiana frente a una ampliación *no-cientificista* de la idea de *racionalidad metódica*, marca la interna limitación de la concepción, en sí fecunda, del «racionalismo crítico» a la hora de llevar a cabo una posible transformación de la filosofía. Sin embargo, considero que esta limitación no puede atribuirse sin más a una filosofía ligada a la ciencia y regida por la racionalidad metódica; más bien obedece, en último término, al axioma de la «ciencia unificada» o de la «metodología unificada», abandonado ciertamente por la escuela popperiana en algunas consecuencias parciales, pero que continúa actuando manifiestamente como prejuicio. En este punto se hace patente, a mi juicio, que la filosofía no puede entenderse simplemente como «crítica» sin asegurarse de los propios cánones; es decir, de las condiciones de posibilidad y validez de la crítica. Sin embargo, el «racionalismo crítico» de la escuela popperiana no parece estar capacitado para ello, porque no se cree obligado a practicar una *reflexión* fundamental (*transcendental*) sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento en el más amplio

sentido; en lugar de ello cree posible extrapolar un paradigma de racionalidad metódica, que parece convincente, sin interponer la reflexión trascendental, descalificando de entrada otros paradigmas gnoseológicos de la tradición filosófica como metodológicamente irrelevantes o, incluso, «oscurantistas»; por ejemplo, el paradigma de la *hermenéutica* en las «ciencias del espíritu» o el de la *dialéctica* en la crítica de la sociedad. Desde la perspectiva de la teoría de la ciencia se puede admitir fácilmente que estos paradigmas no están tan claros en modo alguno como el de la racionalidad tecnológica y de la ciencia natural, pero en ellos podríamos encontrar aquellos recursos que tiene el pensamiento para explicitar los problemas planteados por una *auto-experiencia de la sociedad*, que no es repetible experimentalmente, sino sólo reconstruible como historia.

Ciertamente es imposible medir con criterios cientificistas la validez o la eficiencia de una explicación, cuya confirmación práctica no estriba en poder ser realizada en cualquier momento, sino en el progreso histórico de la interacción social; porque la racionalidad de los métodos científico-filosóficos tiene que medirse por el tipo y grado de complejidad de los problemas que se nos *plantean*, y no a la inversa. Pues los problemas no pueden *plantearse* o *dejarse de plantear* en cada esfera de la vida según los criterios de los métodos disponibles, aunque esto sea *a priori* incompatible con el acreditado método de la racionalidad científico-tecnológica. Así, la «producción» de una «sociedad abierta» —como nos permite decir una metáfora técnica— no es indudablemente un problema del que deberíamos ocuparnos sólo en la medida en que pudiera resolverse mediante los recursos que el pensamiento posee para *hacer científicamente manejables* y *producir tecnológicamente* procesos que transcurren conforme a leyes. Como dijimos, esto nos llevaría incluso a una contradicción. No comprender esta dificultad constituye, a mi juicio, una característica de la escuela popperiana ortodoxa y explica la creciente esterilidad de su insistencia en la pura «crítica». En vez de estimular la transformación de una filosofía ligada a la ciencia, mediante una teoría de la ciencia que establezca distinciones en la dimensión más difícil, que es la de los problemas objetivos, la escuela popperiana se concentra únicamente en la polémica contra las filosofías *hermenéutico-dialécticas*¹¹ que, al menos, por insuficientes que sean, han tematizado el problema central de las modernas ciencias humanas y de la filosofía social: el problema de la

¹¹ Cfr., por ejemplo, HANS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, op. cit., y *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971.

identidad y la no-identidad entre el sujeto y el objeto del conocimiento comunicativo y de la acción *qua* interacción en una «sociedad abierta».

Los orígenes de la falacia que, a mi juicio, subyace, por ejemplo, a la polémica de Hans Albert contra la «hermenéutica», se remontan largo trecho en la historia del cientificismo. Aparece, por ejemplo, en J. Dewey¹², en una argumentación propia de la crítica de las ideologías, que contiene una primera premisa correcta y una conclusión absolutamente falsa. Esencialmente es correcto afirmar que los hombres consiguieron que la racionalidad *no-ideológica* apareciera por primera vez en la esfera de la experiencia experimental, del saber de trabajo (*Arbeitswissen*) y de las correspondientes ciencias naturales relevantes tecnológicamente; mientras que en la esfera de la llamada «cultura superior» —tanto en el ámbito de las instituciones sociales, como también en el de la tradición normativa, regida o transmitida por la teología, la filosofía y las llamadas «ciencias del espíritu»— la necesidad de legitimar ideológicamente los sistemas de dominación político-económicos impidió una racionalización concomitante («simultánea»). Ahora bien, ya la formulación adecuada de este fenómeno, consistente en la «no-simultaneidad» de las «formas del saber» en el desarrollo sócio-cultural, revela la falsedad de la conclusión deseada, según la cual los métodos acreditados técnicamente (en el más amplio sentido) de la racionalización científica tendrían que transferirse también a la esfera de la tradición cultural normativamente relevante y de la educación (socialización)¹³. Actualmente se patentiza que esto es así, en primer lugar, en el hecho de que la ciencia (natural) y la tecnología puedan servir perfectamente para legitimar en la práctica relaciones de dominación y, probablemente, incluso con mayor eficacia que las «trogloditas» ciencias del espíritu (en el sentido más amplio). De ello podemos inferir que la aparición de la racionalidad *no-ideológica* en la esfera del saber científico-tecnológico no es autosuficiente, sino susceptible de nueva ideologización, mientras no sea complementada y perfeccionada mediante la correspondiente reconstrucción y reorganización en el ámbito de las instituciones sociales y de la tradición normativamente relevante; por ejemplo, mediante una reconstrucción coordinada con el nivel de las fuerzas pro-

¹² Cfr., por ejemplo, J. DEWEY, *Reconstruction in Philosophy*, Nueva York, 1920. Para una argumentación semejante en la actualidad cfr., por ejemplo, E. TOPITSCH (*Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Viena, 1958, y *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1961).

¹³ B. F. SKINNER ofrece un modelo de tecnología educativa, extremado pero instructivo, en su último libro: *Beyond Freedom and Dignity*, 1972.

ductivas¹⁴. Otra prueba de que no es posible llevar a cabo la «ilustración» reduciendo todas las formas del saber a la del sector científico-técnico, radica en el simple hecho de que cuando los propagandistas de la racionalidad científico-técnica se dedican a la crítica de la metafísica, de la cultura y de la sociedad, no utilizan precisamente métodos como los que exige la racionalidad «neutral» científico-tecnológica, sino que, por el contrario, se enredan profundamente en los problemas *metodológicos* de una *hermenéutica normativa* (¿por tanto, ideológica?) y de la *crítica de las ideologías*.

Curiosamente, este enredo, propio de las «ciencias del espíritu», puede comprobarse, no sólo en los trabajos filosóficos e históricos de Popper y su escuela, sino también en los epistemológicos en sentido estricto. Especialmente en confrontación con las ideas de Thomas Kuhn¹⁵, estos trabajos han producido de hecho un *continuum entre la teoría de la ciencia y la historia de la ciencia*, reproduciendo así casi todos los problemas planteados a fines de siglo por las ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu. Por ejemplo, se ha establecido nuevamente la distinción *metodológica* entre «comprensión» y «explicación» de una forma más sutil, como es la que existe entre la «reconstrucción» relevante normativamente de una «historia interna» de la ciencia, que corresponde en lo posible a la comprensión normativa de la ciencia en los clásicos, y una «explicación externa» de lo que no se puede reconstruir racionalmente en la línea de la «historia interna»¹⁶. Con ello se abordan a la vez dos problemáticas: el problema intra-her-

¹⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, Frankfurt, 1968. Como contrapartida de la falacia cientificista tecnocrática en el problema de la «racionalización», podríamos mencionar la falacia del «romanticismo izquierdista». Este parte de considerar certeramente que una absolutización de la racionalidad científico-técnica debe suponer la consumación del dominio del hombre sobre el hombre, igual que supone el poder del hombre sobre la naturaleza. Pero, en vez de intentar resolver la paradoja mediante una filosofía que diferencie las formas de conocimiento o las formas de mediación entre teoría y praxis, crítica la ciencia natural y la técnica como formas legítimas de «ratio» y postula «otra» ciencia natural u otra técnica, refiriéndose casi siempre al pasaje místico-religioso de la «resurrección de la naturaleza», que también se puede encontrar en Marx. Ciertamente, no quiero silenciar que, a mi juicio, hay un programa enteramente racional para una relación del hombre con la naturaleza, que no sea científico-técnica, en el pasaje del joven Marx que se refiere a la «humanización de la naturaleza» y a la «naturalización del hombre» mediante el desarrollo de todas las facultades sensibles, propias del hombre que ya no está alienado.

¹⁵ Cfr. especialmente I. LAKATOS y A. MUSGRAVE (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

¹⁶ Cfr. especialmente I. LAKATOS, «History of Science and its Rational Reconstructions», en R. C. BUCK y R. S. COHEN (eds.), *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 8, Dordrecht (Holanda), 1971.

menéutico de la relación entre los principios universalmente válidos de la «concepción» filosófica (Hegel, Droysen, Rothacker) y la corrección de tales principios mediante la «comprensión» de las «condensaciones individuales» del espíritu —por ejemplo, de lo platónico en la filosofía de Platón (Rothacker)—; y, por otra parte, el problema de la relación entre hermenéutica y crítica de las ideologías¹⁷. Junto con la citada problemática *metodológica* de la comprensión racional-normativa, se han replanteado también en forma más extrema problemas conocidos desde Dilthey y Troeltsch: el del *relativismo historicista* y, con él, el del escepticismo ante una idea del progreso racional que obligue normativamente¹⁸. Y todo esto ha surgido —nótese bien— al intentar conseguir una confirmación histórica y autorreflexiva de la idea de racionalidad de la ciencia natural, que antes había servido de *paradigma* casi evidente de la racionalidad metódica en general.

3: ¿VERDAD VERSUS MÉTODO? VALORACIÓN DE LA HERMENÉUTICA TRANSCENDENTAL DE HEIDEGGER Y GADAMER

Ante esta discusión histórica en torno a un concepto de racionalidad metódica reducido desde una perspectiva científicista; parece natural poner en cuestión el *paradigma del método científico* en general y, en su lugar, tener en cuenta, como camino decisivo para *transformar la filosofía*, el modo de pensar *fenomenológico*, que se sirve de la experiencia precientífica de la vida y del mundo —es decir, de una experiencia que no es metódica y abstractiva— frente al concepto moderno de *método*. Junto a la fenomenología del «mundo de la vida» que arranca del Husserl tardío, y como contrapunto de la filosofía enfocada metodológicamente, se ofrece ante todo la «fenomenología hermenéutica» que, partiendo de Heidegger, ha sido desarrollada especialmente por H.-G. Gadamer bajo el característico título de *Verdad y Método*¹⁹. La «fenomenología hermenéutica» puede reivindicar para sí, ante todo el mérito de enlazar la emancipación de la experiencia respecto de la metafísica dogmática y de las cosmovisiones filosóficas con su emancipación respecto de las restricciones científicistas. En la filosofía del último Hei-

¹⁷ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 9; ss.

¹⁸ Cfr. por ejemplo P. K. FEYERABEND, «Against Method», en *Minnesota Studies for the Philosophy of Science*, 4, 1970. Cfr. también K. HÖRNER, «Duhems historische Wissenschaftstheorie und ihre gegenwärtige Weiterentwicklung», en *Philosophia Naturalis*, vol. 13 (1971), pp. 81-97.

¹⁹ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, 2.ª ed., 1965.

degger parece incluso que la reconstrucción crítica y la destrucción de la metafísica occidental pueden constituir un *continuum* con el distanciamiento crítico respecto de la ciencia y técnica modernas, en que el hombre «pone» el mundo y, desde él, retroactivamente, se «pone» a sí mismo. Ahora parece aclararse por qué el método por el que manejamos al ente matemática y experimentalmente, y que es tan progresivo en el enfrentamiento del hombre con el entorno natural, puede convertirse en un instrumento de dominación sin apenas función comprensiva o crítica, cuando se aplica regresivamente al ámbito social. En este punto puede establecerse la conexión entre el pensamiento de Heidegger y la crítica neo-marxista de la «razón instrumental» y del «hombre unidimensional» (Horkheimer, Adorno y, sobre todo, H. Marcuse).

La fenomenología hermenéutica de procedencia heideggeriana se enfrenta a las coacciones categoriales del pensamiento y, por tanto, de la conducta, que parten de la «estructura» científico-técnica, y no ya a las coacciones socio-económicas que pudieran estar ligadas a ella, pues dicha fenomenología descubre primero la *experiencia cotidiana*, después sobre todo la *poética* y la *pre-metafísica*, que se puede reconstruir por ejemplo a partir de los fragmentos de los Presocráticos, y en la que el sentido del ser no es todavía manipulable desde la «estructura». Es lógico que en este punto destaquemos, junto a los llamados «pensadores del lenguaje» (Rosenzweig, Buber y Rosenstock-Huussy)²⁰, la experiencia existencial yo-tú –atestiguada, por ejemplo, en la tradición bíblica– ya que todavía no está subordinada a la gramática ontológica griega de la experiencia objetiva impersonal del «se». En la «hermenéutica filosófica» de Gadamer el pensamiento fenomenológico se relaciona estrecha y críticamente con la idea de *método*, tal como llegó a ser determinante para las ciencias del espíritu, especialmente en el *historicismo* cuasi-positivista del siglo XIX. El descubrimiento de la experiencia se refiere ahora a los fenómenos ya «olvidados» en las metodologías histórico-hermenéuticas –por no hablar de sus reducciones neopositivistas– y que constituyen las condiciones existenciales de posibilidad de la «comprensión»; por ejemplo, el fenómeno de la inserción de todos los actos subjetivos u operaciones de la comprensión en un acontecimiento que pertenece a la transmisión histórica de la tradición (*Traditionsvermittlung*), en el cual no puede haber toma de conciencia definitiva alguna, ni objetivación metódica de la «pre-estructura» existencial (de la «pre-compren-

²⁰ Cf. al respecto W. ROHRBACH, *Das Sprachdenken Eugen Rosenstock-Huussy*, Saarbrückener Dissertation, 1970.

sión» constitutiva y, por tanto, de los «prejuicios» inevitables).

A mi juicio, un gran mérito de la *fenomenología hermenéutica* consiste en reaccionar contra el proceso de reducción sufrido por la teoría del conocimiento y por la crítica del conocimiento, procedentes de Kant, en la moderna «lógica de la ciencia», incluida la «metodología» popperiana. La fenomenología hermenéutica, no sólo ha desvelado nuevamente los secretos presupuestos transcendentales de la lógica de la ciencia, como la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant, sino que, radicalizando la reflexión sobre la «comprensión», ha descubierto estructuras *cuasitrascendentales*, que son impensables desde el esquema de la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant. Entre ellas figura, ante todo, la llamada «preestructura existencial» del comprender: Como estructura del «ser-en-el-mundo» (del «ser cabe el ente intramundano que hace frente», que es el que posibilita las intenciones) implica automáticamente la superación del *idealismo gnoseológico*; en tanto que estructura del «ser con» implica la superación del *solipsismo metódico*, en cuanto estructura de la «pre-comprensión», caracterizada ya siempre lingüísticamente y, por tanto, históricamente, supone también poner en cuestión la alternativa abstracta entre apriorismo y empirismo mediante la forma de pensar del «círculo hermenéutico»; y, como estructura del «pre-ser-se» del ser-ahí, en el modo de la «cura» referida al futuro, implica poner en cuestión la idea, todavía firme en Husserl, del conocimiento *des-interesado* de algo *en tanto que* algo²¹. En el descubrimiento de la «pre-estructura» del comprender estaba apuntada desde un comienzo la posibilidad de desarrollar posteriormente los presupuestos cuasitrascendentales de una teoría del conocimiento de nuevo cuño. Sobre todo, la tematización del *lenguaje* como un *a priori* irrebalsable —aunque reconstruible— del comprender²²; también la tematización —bosquejada en el «pre-ser-se»— de los «ekstasis» del «tiempo original» (futuro, presente, pasado) y de los modos de conocimiento correspondientes: el «carácter de proyección del comprender» (la *fantasía*), referido al futuro (*que trasciende el presente*), la percepción sensorial ligada al presente y el *recuerdo* referido al pasado; por otra parte, en el ser-en-el-mundo se delinea el «*a priori* corporal», destacado sobre todo por M. Merleau-Ponty como condición de posibilidad del conocimiento («punto de vista de la mundani-

²¹ Cfr. en relación con ello mi tesis doctoral inédita: *Dasein und Erkennen: eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1950.

²² Cfr. en relación con ello K.-O. APPEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus, von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, Introducción.

dad»²³; finalmente, se halla bosquejada una posibilidad, de la que se ha seguido ocupando sobre todo el mismo Heidegger: la posibilidad de fundar la verdad *qua* conformidad de los juicios o enunciados en el «descubrimiento» del sentido que, a la vez, encubre o en la «desocultación» del sentido que, a la vez, oculta, en virtud de la «síntesis hermenéutica» —así llamada al comienzo— de algo *en tanto que* algo en su «constitución» o «significatividad».

A mi juicio, la «hermenéutica» sufrió en Heidegger una *radicalización ontológica y existencial*, cuya relevancia gnoseológica quedó patente, ante todo, al superar la idea de que la «comprensión» es un método que compite con la «explicación» analítico-causal para responder científicamente a las preguntas sobre el *por qué*. Por ejemplo, la lógica neopositivista de la ciencia partía precisamente de la «comprensión» como «método» (aunque Dilthey no la entendió así) y contraponía la tesis de que la comprensión sólo tiene una función auxiliar heurístico-psicológica en el contexto de descubrimiento al «explicar» la conducta²⁴; mientras que la nueva «hermenéutica» podía mostrar que la «comprensión», como modo del humano «ser-en-el-mundo», ya se presupone para constituir los datos de la experiencia y, por tanto, para responder a la pregunta por el *qué* en la teoría del conocimiento. De todo esto se derivó, por una parte, que la problemática de la comprensión, como problemática trascendental de la *constitución*, se situara, junto con la problemática heideggeriana de la «verdad» como *manifestación del sentido*, más allá de la problemática referida en el «racionalismo crítico» de Popper a la *constitución* cuasi-trascendental *de los datos* mediante teorías científicas. Por otra parte, quedó patente que la cuestión más específica referente a la *comprensión* en las llamadas «ciencias del espíritu», sólo se plantea de forma adecuada cuando no se subordina de antemano a la problemática científica de la *explicación*, sino que se la sitúa en el mismo nivel que el «acuerdo» meta-científico de los científicos²⁵ sobre los objetos a tematizar y sobre el enloque metódico del programa de investigación correspondiente; acuerdo que está ya presupuesto en todo intento de explicación. La función cuasi-trascendental aquí implícita, consistente en aclarar la *pre-comprensión categorial* de la experiencia (mediante el «acuerdo previo» intersubjetivo sobre el

²³ Cfr. a este respecto A. PODDICH, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-seins*, Bonn, 1956.

²⁴ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 48 ss., 97 ss. y *passim*.

²⁵ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 48 ss., 105 ss. y *passim*; cfr. también K.-O. APPEL, «Communication and the Foundations of the Humanities», en *Acta Sociologica*, 1972, n.º 1; versión ampliada en *Man and World*, vol. 5, n.º 1 (1972).

lenguaje científico, los modelos teóricos, el «proceder» de las «teorías» o, incluso, de «programas de investigación» enteros conforme al «círculo hermenéutico» existente entre la «anticipación» apriorica y la rectificación empíricamente condicionada de la comprensión de algo *en tanto que* algo), aproxima la problemática hermenéutica a la *reconstrucción lingüística* y a la *explicación conceptual*, tematizadas en la *semántica constructiva* de Carnap, por curioso que parezca a muchos. En este punto sí que podría hablarse tal vez de una relación de competencia y no en el de la *explicación (explanación) causal*, abierta y limitada por el interés científico-tecnológico del conocimiento; la relación se establecería entre la filosofía analítico-lingüística constructiva y la hermenéutico-lingüística, pero podría convertirse en una relación de complementariedad, como muestra especialmente el enfoque de la Escuela de Erlangen, que consiste en reconstruir el acuerdo lingüístico inmediatamente presente en la dimensión pragmática del uso dialógico del lenguaje²⁶. A mi juicio, el mérito de Gadamer radica ante todo en haber aplicado críticamente la radicalización de la idea de hermenéutica, que hemos bosquejado, a la auto-comprensión filosófica de las ciencias del espíritu. Con ello ha puesto en tela de juicio aquella concepción *objetivadamente* restringida de la comprensión —recogida nuevamente por el neopositivismo lógico— que la entiende como la tematización vivencial por empatía de los procesos o actos psíquicos del otro; según Gadamer, esta concepción constituye una deformación abstractiva, fenomenológicamente secundaria, del problema hermenéutico original, que es el *acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo*, es decir, acerca del sentido y verdad del descubrimiento lingüístico de algo *en tanto que* algo. En realidad, el «comprender» al otro es un acto *hermenéutico* sólo si no sustituimos la relación sujeto-sujeto, que se establece en el «acuerdo» sobre algo y en la que creemos al otro capaz de verdad o de decisión normativamente correcta en las cuestiones prácticas, por una objetivación descriptiva o explicativa de sus actos psíquicos o de su conducta. De ahí que también las reglas metódicas de una hermenéutica, entendida como arte de la «interpretación», hayan de concebirse en último término desde el contexto práctico-vital del acuerdo²⁷. Desde aquí, Ga-

²⁶ Cfr. W. KAMLAH y P. LORENZEN, *Logische Propädeutik*, op. cit., y K. LORENZEN, *Elemente der Sprachkritik*, Frankfurt, 1971.

²⁷ A mi juicio, el hecho de no haber comprendido esto constituye la ceguera cientificista de Hans Albert. Albert tiene la sensación de que es «trivial» mi retroceso desde la relación sujeto-objeto del conocimiento científico a la relación sujeto-sujeto de la «comunidad de interpretación» de los científicos —relación que es meta-científica y «complementaria»— y sólo puede imaginar el progreso

damer se cree autorizado, e incluso obligado, a dar todavía un paso más: poner en tela de juicio la «abstracción metódica» respecto de la cuestión sobre la verdad o sobre la validez normativa de los textos que se han de interpretar, tal como ha ocurrido en la hermenéutica desde Schleiermacher. En consecuencia, relativiza también Gadamer la distinción «metodológica» entre hermenéutica «histórica» y «dogmática» o «normativa», en aras de una hermenéutica filosófica, curiosamente neutral desde un punto de vista normativo. Esta hermenéutica establece la misma estructura como condición de posibilidad para todos los casos de la comprensión: una «fusión de horizontes» histórica y una «mediación» del presente con su pasado, que incluye una «aplicación» práctica²⁸. Volveré sobre el asunto.

A mi juicio, el significado filosófico fundamental de los descubrimientos filosóficos cuasi-transcendentales de la *fenomenología hermenéutica*, que hemos esbozado, no queda matizado, sino confirmado por el hecho de que la mayor parte hayan encontrado correspondencia en desarrollos parcialmente más precisos, o, en cualquier caso, más eficaces, por parte de las restantes filosofías del s. XX que no se reducen a la lógica de la ciencia. Así, por ejemplo, la superación *fenomenológico-existencial* del *idealismo gnoseológico* y del *solipsismo* metódico tiene su equivalente en la refutación de estos ingredientes de

metódico de una hermenéutica científica como progreso en la «explicación» de la «comprensión». Cf. H. ALBERT, *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971, pp. 106 ss. El enloque hermenéutico-transcendental no niega en manera alguna que sea posible o incluso deseable una «explicación» científica de la «comprensión»; o, más exactamente, de sus *conditiones sine qua non* empíricas, por ejemplo, psico-lingüísticas o fisiológicas. (Yo mismo he estudiado un caso epistemológico especial, que constituye el enloque más moderno, sin duda, en esa línea: la «explicación» chomskyana de la «competencia lingüística»; cfr. *infra*, tomo II, pp. 251 ss.). La «tesis de la complementariedad», trivializada por Albert, significa más bien lo siguiente: el progreso cognoscitivo en la *dimensión sujeto-objeto* de la *descripción* y la *explicación* —progreso que es en sí ilimitado— nunca puede reemplazar al perfeccionamiento metódico del *acuerdo* en la *dimensión sujeto-sujeto*, puesto que precisamente la presupone. De ello se infiere la tesis, que no es trivial en modo alguno, sino importante a la hora de hacer pronósticos, según la cual en la era del progreso científico-tecnológico la problemática *hermenéutica* del *acuerdo metódico intersubjetivo* no se reducirá de ningún modo a un problema de *explicación*, como Albert sugiere de un modo totalmente positivista en último término (¿significa esto una recaída por debajo del nivel alcanzado por la escuela popperiana?); por el contrario, adoptará dimensiones completamente nuevas (surgimiento de nuevas ciencias sobre el acuerdo intersubjetivo (*Verständigungswissenschaften*) en el ámbito de la teoría de la ciencia, la historia de la ciencia, la sociología crítico-hermenéutica de la ciencia, la didáctica universitaria y la política de la investigación).

²⁸ Cf. H.-G. GADAMER, *op. cit.*; particularmente el «prólogo» y el «apéndice» a la segunda edición.

la metafísica moderna del conocimiento, realizada desde la crítica del sentido, tanto en la semiótica pragmática de Ch. S. Peirce²⁹ como en el análisis de los juegos lingüísticos del último Wittgenstein³⁰. Del mismo modo, el descubrimiento de que los «ekstasis» de la temporalidad son relevantes gnoseológicamente y la puesta en cuestión de la disyunción abstracta entre apriorismo y empirismo, tienen su equivalente en el pragmatismo americano (Peirce) y en el neo-pragmatismo (Quine). Aludiendo a la crítica del sentido de la semiótica pragmática y del análisis del lenguaje queda patente que también en la llamada «filosofía analítica» se descubrió el *a priori lingüístico*, sin duda, de forma más detallada y eficiente que en la fenomenología hermenéutica. En parte, este descubrimiento se llevó a cabo incluso en el reducido ámbito de aquella metodología restrictiva de la ciencia que expresamente, como el empirismo lógico, no quiso tener en cuenta ningún presupuesto *a priori* del conocimiento, excepto la lógica formal y «los» hechos empíricos. Realmente puede esperarse una reconstrucción minuciosa de las intuiciones de la hermenéutica trascendental sobre el acuerdo interpersonal, en la medida en que la filosofía analítico-lingüística moderna abandone la fase abstractiva de la construcción *sintáctico-semántica* de sistemas de proposiciones; en la medida, por tanto, en que el sentido y la verdad se reconozcan primariamente como predicados de las afirmaciones (*assertions, statements*)³¹, o enunciados afirmados^{31a}—pero no de «proposiciones»— y en la medida en que las afirmaciones se entiendan como respuestas a preguntas explícitas o implícitas en el contexto de una situación problemática real (por ejemplo, la del progreso científico), respuestas que deben justificarse o de las que hay que responsabilizarse en la práctica. Elementos para ello se encuentran, tanto en la vieja *semiótica pragmaticista* (Peirce, Royce, Mead, Morris)³²—especialmente en la idea de «comunidad de interpretación»— como en la teoría de los «actos de habla» de la *Ordinary Language Philosophy* (Austin, Searle) y su vinculación con los resultados de la lingüística generativa³³.

²⁹ Cfr. *supra*, notas 4 y 5; asimismo, tomo II, pp. 149 ss. y 169 ss.

³⁰ Cfr. *infra*, tomo I, pp. 217 ss. y 275 ss.; tomo II, pp. 209 ss. y *passim*.

³¹ J. L. AUSTIN, «Truth», en *Philosophical Papers*, Oxford, 1961.

^{31a} J. HABERMAS («Wahrheitstheorien», en *Festschrift f. W. Schulz*, 1972), quien tiene en cuenta los argumentos de Strawson contra los actos de habla «episódicos» como portadores de la verdad; asimismo Y. BAR-HILLEL, «Argumentation in Pragmatic Languages» en *Aspects of Language*, Jerusalem, 1970, pp. 206 ss.

³² Cfr. *infra*, tomo II, pp. 187 ss.; tomo II, pp. 169 ss.

³³ Cfr. J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en J. HABERMAS, y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971. Véase *infra*, tomo II, pp. 239 ss.

En este orden de cosas, deberíamos superar también la discutible abstracción, que la lógica de la ciencia, reducida a la sintáctica y semántica constructivas, realiza con respecto a la pragmática en la relación signica (*Zeichenrelation*) -triple, por principio- qua relación cognoscitiva, en favor de una teoría pragmático-transcendental de la ciencia. Esta teoría no debería desterrar la problemática de la validez del conocimiento para un sujeto cognoscente a la psicología empírica; sino que tendría que tematizarla nuevamente como la problemática de la formación del consenso en la comunidad transcendental de comunicación, tal como exige una transformación semiótica y normativa de la problemática kantiana del sujeto transcendental¹⁴. De acuerdo con ello, el llamado «contexto de descubrimiento» ya no se consideraría como un tema puramente empírico-psicológico de la ciencia particular, ni sería separado del «contexto de justificación» meta-científico, sino que debería conectarse con el problema hermenéutico-transcendental de *constituir* nuevos juegos lingüísticos u horizontes de sentido. Elementos para ello ofrece la llamada «New Philosophy of Science» (N. R. Hanson, St. Toulmin, T. S. Kuhn, M. Polanyi), en la que se vislumbra una relación entre la problemática peirceana de la lógica «sintética» de la construcción «abductiva» de hipótesis, la problemática del origen de nuevos juegos lingüísticos y paradigmas, planteado por Wittgenstein y Kuhn, y la problemática heideggeriana de la manifestación del sentido como presupuesto ontológico-histórico de la «verdad» qua «conformidad» de los enunciados¹⁵.

La conexión entre el contexto de «descubrimiento» y el de «justificación» o «admisión» de los conocimientos en la ciencia natural podría captarse de modo todavía más preciso si relacionáramos la *constitución del sentido*, tal como Heidegger la plantea, con el *interés cognoscitivo* cuasi-transcendental (con la «cura» del ser —ahí como condición de la posible «significatividad»). Descubrimos aquí una elaboración más precisa dentro de la tradición de la «antropología filosófica» y de la «sociología del saber» que, desde M. Scheler (*Las formas del saber y de la sociedad*, 1926 y *El puesto del hombre en el cosmos*, 1927), trata de unir las sugerencias de Nietzsche y del pragmatismo americano con las procedentes de la crítica marxiana de la ideología, en una teoría sobre las tres fundamentales «formas del saber» o «intereses del conocimiento». J. Habermas ha re-matado provisionalmente estos proyectos transformando la an-

¹⁴ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 149 ss., 169 ss. y *passim*.

¹⁵ Cfr. al respecto Th. KISTEL, «Zur Hermeneutik naturwissenschaftlicher Entdeckung» en *Ztschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*, 2 (1971), pp. 195-221.

tropología filosófica (del conocimiento)¹⁶ en una filosofía gnoseológica de la sociedad¹⁷. En la discusión que actualmente se plantea en la teoría de la ciencia, fundamentalmente acerca de la posibilidad o imposibilidad de reconstruir racionalmente la historia de la ciencia como un progreso, utilizando criterios¹⁸, el hecho de que se compruebe que hay un progreso a largo plazo del saber tecnológico de manipulación —facilitado por la

¹⁶ Cfr. H. PLESSNER, *Die Einheit der Sinne*, Bonn, 1923; y *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt, 1970; E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 1964; y *Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins*, Bonn, 1966. Cfr. también mi esbozo de una teoría de la ciencia en perspectiva gnoseo-antropológica», *infra*, tomo II, pp. 96 ss.

¹⁷ Cfr. J. HABERMAS, «Anthropologie» en A. DIEMER y I. FRENZEL (eds.), *Philosophie* (Fischer-Lexikon), Frankfurt, 1958; además, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968. Hans ALBERT (*op. cit.*, pp. 111 s.) ha descubierto sagazmente la conexión que existe entre la teoría habermasiana, mi teoría de los tres intereses cuasi-transcendentales del conocimiento y la doctrina scheleriana sobre las tres «formas del saber» («saber de trabajo» (*Arbeitswissen*) o «saber de dominio» (*Herrschaftswissen*), «saber formativo» (*Bildungswissen*) y «saber de salvación» (*Erlösungswissen*)); de ello ha extraído consecuencias demoledoras (en particular de la relación de cuasi-secularización que existe entre el «saber de salvación» y el «interés emancipatorio del conocimiento»), como también hizo en el caso de la «hermenéutica», en la que incluso se puede descubrir una genealogía teológica. En realidad, todavía es peor de lo que Albert podría imaginar porque he utilizado la teoría scheleriana de las tres formas del saber incluso sin secularizarla; por supuesto, para aclarar con ello una fase del saber todavía no secularizada: los diversos tipos del saber acerca del lenguaje en el comienzo de la época moderna (Cfr. K.-O. APPEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus*, *op. cit.*, pp. 269 ss.). Ahora en serio: ¿qué puede demostrar esta argumentación? Ni la tipología scheleriana carece de contenido de verdad, ni la doctrina de los tres intereses cuasi-transcendentales del conocimiento es «nada más que» una especie de secularización de la doctrina scheleriana de las «formas del saber». Por otra parte, me atrevería a considerar como un indicio de verdad la cuasi-secularización que existe de hecho entre el «saber formativo» humanista y el «interés hermenéutico en el acuerdo» y, sobre todo, entre el «saber de salvación» y el «interés emancipatorio del conocimiento»; porque considero el principio de secularización, en cierto modo, como un principio de verificación hermenéutico-normativo. En lo que respecta al «interés cognoscitivo técnico» de la ciencia natural existe una diferencia esencial con Max Scheler, al menos, en mi caso. En realidad, la concepción scheleriana de la ciencia natural se inspira en el pragmatismo-instrumentalismo reduccionista de W. James y J. Dewey y, en esa medida, se granjea la crítica de Popper y Albert. Mi concepción sobre el ensamblaje que existe *a priori* entre la posibilidad de confirmar experimentalmente y aprovechar técnicamente las hipótesis de la ciencia natural, se inspira, por el contrario, en el pragmatismo peirceano. La tesis de mi «Introducción» a Peirce (*vid. supra*, notas 5 y 6) consistía en intentar demostrar la identidad entre ese «pragmatismo» y un «realismo crítico del sentido». Junto con Peirce, también yo contrapondría el lema heurístico «no debe bloquearse el camino de la investigación» a una estrategia argumentativa como la de Albert, que cree poder criticar las teorías filosóficas fundamentales objetivamente atribuyéndoles genealogías o afinidades metafísico-teológicas. Por lo que yo sé, también el último Popper ha dicho algo semejante. ¿Quiere convertirse el «racionalismo crítico» en un obstáculo para la investigación filosófica?

¹⁸ Cfr. *supra*, pp. 20 ss.

ciencia natural moderna— se opondría a la tendencia relativista del cambio kuhniano de paradigmas; en general, tendríamos que confrontar el interés cognoscitivo técnico cuasi-transcendental, como condición «interna» de posibilidad y validez de las teorías comprobables experimentalmente, con los criterios *metodológicos* de racionalidad propuestos hasta ahora (como la confirmación inductiva, la falsabilidad, la simplicidad o elegancia, etc.)³⁹. Sin embargo, el hecho de que hayamos regresado a los problemas de una *teoría de la ciencia normativamente* relevante, a través de la *fenomenología hermenéutica*, es una advertencia para retornar al problema inicial de *transformar la filosofía* en conexión con la ciencia. La alternativa entre «verdad» y «método», expuesta por Gadamer, no parece tan terminante y plausible como algunos podrían creer a la vista del distanciamiento que se ha producido durante varios decenios entre la «lógica de la ciencia», por una parte, y la «fenomenología hermenéutica», por otra. A mi juicio, la actual irrupción de una problemática fenomenológico-hermenéutica en la dimensión histórica de la teoría normativa de la ciencia, muestra de hecho que la *fenomenología hermenéutica* puede corregir la reducción *cientificista* del problema de la verdad si, y sólo si, no es ella misma irrelevante *metodológico-normativamente*.

En la moderna historia de la ciencia esto queda patente en el hecho de que, por ejemplo, las descripciones empíricas y explicaciones de los sucesos fácticos de la historia de la ciencia, consideradas por sí solas, son irrelevantes para comprender filosóficamente la ciencia. Resultan relevantes cuando pueden concebirse como complementos «externos» de las *reconstrucciones* «internas», es decir, de las reconstrucciones *racionales, normativamente* relevantes; *idealmente* deberían abarcar y «explicar» con razones heterogéneas lo que no puede «comprenderse» desde una reconstrucción racional-metodológica. Pero esto implica también que el auténtico sentido de la historia de la ciencia debe consistir tanto en validar como en corregir, desde la perspectiva del «círculo hermenéutico», la «ratio» metodológico-normativa de la teoría filosófica de la ciencia, mediante una comprensión más profunda de la «ratio» correspondiente de los «clásicos». Con otras palabras: frente a la *explicación* de los acontecimientos naturales, la *comprensión* de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación. Lo cual también se infiere del hecho de que ni siquiera

³⁹ Para una tentativa en esta dirección, cfr. J. KLOVER y W. MÜLLER, «Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte: Die Entdeckung der Benzolformel», 1972, en *Ztschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*.

ra pueda comprenderse la «racionalidad teleológica» de la conducta humana —ni, por tanto, la conducta humana como tal— sin un compromiso normativo en el sentido de un «good reason essay»⁴⁰. El observador que sólo describe, sin valorar, no puede en modo alguno insertarse cognitivamente en la historia. Como ya he indicado, tampoco los «intereses del conocimiento» deben entenderse como hechos, en el sentido de la ciencia empírico-analítica neutral, si pretenden ser relevantes para comprender filosóficamente la ciencia, según exige una «antropología del conocimiento» o una «teoría del conocimiento como teoría de la sociedad»; como causas «externas», únicamente son relevantes para comprender la ciencia cuando pueden confrontarse con los legítimos intereses «internos» del conocimiento y «ser comprendidos» como desviaciones —conscientes o inconscientes— de la conducta racional, en el sentido de la «crítica de las ideologías»⁴¹. De aquí surge, por ejemplo, la tesis de que el interés técnico del conocimiento, presupuesto en las ciencias experimentales de la naturaleza como un *a priori* para la constitución del sentido, tiene que ser un interés legítimamente metodológico-normativamente⁴².

⁴⁰ No percatarse de esto constituye la ofuscación *cientificista* del «empirismo lógico» (C. G. HEMPEL y W. STEGMÜLLER), que cree poder reducir la estructura de la *comprensión de la motivación* a la estructura de la *explicación causal empírico-analítica* que se atiene a leyes. Es comprensible que el hecho de que en esta explicación se prescindiera de entrada de lo específicamente pragmático de las operaciones metódicas tergiversadas, es decir, que se prescindiera de que constituyen respuestas a preguntas en una situación problemática real, desempeñe el papel de «abstractive fallacy».

Cfr. últimamente W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, vol. I, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1969, pp. 379 ss. No quiero silenciar que la estrategia global de «reducir» toda «sistematización» científica del conocimiento al modelo «explicativo» de Oppenheim-Hempel-Popper —estrategia característica en el primer volumen del libro de Stegmüller— parece descansar en la «abstractive fallacy», que consiste en descuidar la «dimensión pragmática». Sólo si esta dimensión se anula —naturalmente como dimensión pragmática «transcendental-normativa», no como dimensión «psicológica»— puede tener sentido, a mi juicio, una discusión con los llamados «teóricos de la comprensión», tal como parece llevarla a cabo Stegmüller (cfr. *ibid.*, cap. V). El teórico de la comprensión no aceptará desde un comienzo, por ejemplo, que la *pregunta* por las *razones* de la acción pueda identificarse con la *pregunta* por las *causas* de la conducta; por tanto, para él la *pregunta* «¿por qué se rie Juan?» es sistemáticamente ambigua. Por otra parte, la *pregunta* «¿por qué aceptó Newton la existencia de un espacio absoluto?» es para el «teórico de la comprensión» claramente distinta de la *pregunta* «¿por qué cae una piedra?». Cfr. al respecto (provisionalmente) K.-O. APPEL, «Communication and the Foundation of the Humanities», *op. cit.* Cfr. también G.-H. VON WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Ithaca (N. Y.), 1971.

⁴¹ Sobre la figura del pensamiento, propia de la crítica de las ideologías, que consiste en la mediación dialéctica de la comprensión por la explicación externa, cfr. *infra* tomo II, pp. 89 ss. y 114 ss.

⁴² Cfr. *supra*, nota 39.

Cuanto debiéramos señalar para la comprensión de la ciencia natural —es decir, para el ámbito de sentido del conocimiento humano abierto por el interés científico-técnico en manipular y explicar— puede transferirse, sin embargo, al ámbito de sentido abierto por el *interés en el acuerdo* mismo. Con otras palabras: la tesis de la relevancia metodológico-normativa se refiere a la comprensión filosófica de todas las formas del conocimiento humano, incluida su auto-comprensión. De ahí que el intento realizado por Gadamer para lograr un acuerdo filosófico en torno a la esencia y sentido de la «comprensión hermenéutica» tampoco pueda ser irrelevante metodológico-normativamente, si quiere ser filosóficamente relevante. Pero esto parece estar en contradicción con la concepción que Gadamer tiene de su propio intento, tal como la expone, sobre todo, en las respuestas a sus críticos⁴³. Gadamer cree posible recurrir al planteamiento trascendental kantiano y rechazar, al mismo tiempo, todas las exigencias de «justificar» filosóficamente la «validez» del conocimiento. El pasaje de esta argumentación es suficientemente importante en nuestro contexto como para citarlo por extenso:

Por eso, creo que sería un puro maleficio querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica (...) su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del ser-ahí humano en Heidegger ha mostrado, en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio ser-ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de 'hermenéutica'. Designa el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, que constituye su finitud y su historicidad, y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo⁴⁴.

⁴³ Cfr. particularmente el «prólogo» a la segunda edición de *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*

⁴⁴ H. G. GADAMER, *ibid.*, pp. XV ss. De modo semejante argumenta también Gadamer defendiéndose frente a E. BERTI (*op. cit.*, p. 483): «En el fondo yo no estoy proponiendo un método, sino describiendo lo que hay. Y que las cosas son como las he descrito, creo que no podría seriamente ponerse en cuestión... sólo considero científico reconocer lo que hay, en vez de partir de lo que debería de ser o de lo que querría ser. En este sentido intento pensar más allá del concepto de método de la ciencia moderna (que, desde luego, conserva su competencia limitada) y pensar por principio, de una manera general, lo que ocurre siempre.»

4. POR UNA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL RELEVANTE METODOLÓGICAMENTE: CRÍTICA DE HEIDEGGER Y GADAMER

A mi juicio, una crítica de la argumentación gadameriana, realizada desde el intento de lograr una transformación de la filosofía actualmente decisiva, puede partir de las tres tesis siguientes:

1) Gadamer apela a Kant y a la idea de filosofía trascendental injustificadamente; 2) Gadamer apela con justificación histórica al concepto heideggeriano de la «comprensión» y a la correspondiente idea de la «verdad» como «apertura» del «ser-ahí»; 3) Heidegger ha prestado una contribución imborrable al problema hermenéutico-transcendental de la *constitución del sentido*; pero, por otra parte —y según su propia confesión— se ha equivocado con respecto al problema de la *verdad* (por tanto, con respecto al de la *validez*). La filosofía ha de volver, pues, nuevamente a Kant, pero *transformando la filosofía trascendental* de modo que cuente también, entre otras cosas, con la ampliación *hermenéutico-transcendental* del horizonte, realizada por Heidegger y Gadamer.

1) A mi juicio, la apelación kantiana a la *quaestio iuris*, es decir, al problema de *justificar la validez* del conocimiento —planteado por Kant contra la psicología británica del conocimiento— no puede invalidarse seriamente mediante la advertencia —pragmáticamente plausible— de que Kant no quiso prescribir nada a la ciencia de la naturaleza o que tal empresa es absurda⁴⁵. En realidad le sobra razón al filósofo para ceder el *descubrimiento* de los principios metódicos a la práctica científica; pero de ahí no se infiere que, cuando *reflexiona ex post factum*, tenga que o deba abandonar la pretensión de justificar —de modo normativamente relevante— la validez del conocimiento. Si lo hiciera seriamente, no aprendería nada nuevo sobre la esencia de la ciencia al reflexionar filosóficamente sobre lo que la ciencia hace, porque no podría distinguir entre lo válido y lo que simplemente ocurre de hecho (lo meramente «explicable»). En resumen, no podemos renunciar indudablemente a la «crítica» normativamente relevante, en aras de la mera *descripción de lo que hay*; y es imposible invocar la *Crítica de la razón pura* sin plantear también la pregunta por las condiciones de *validez* de la ciencia junto con la pregunta por las condiciones de su *posibilidad*. Indudablemente, Kant se distingue de los representantes modernos de una «filosofía metodológica», pero no porque rehúse responder a la *quaestio iuris* relevante metodológicamente, sino porque (todavía) quiere fun-

⁴⁵ Cf. GADAMER, *ibid.*, p. XV.

damentarla en una deducción trascendental de las condiciones de *posibilidad* y *validez* del conocimiento⁴⁶. Por otra parte, cuando los modernos representantes de una filosofía *metodológica* —tanto la escuela popperiana, como H. Dingler y la Escuela de Erlangen— apelan a Kant, siempre pueden reivindicar legítimamente frente a Gadamer la pregunta por las condiciones de *validez*. Y si, de hecho, el intento de la escuela popperiana de mostrar el principio racional inherente a la ciencia natural, reconstruyendo su «historia interna», fracasara en aras de la pura *hermenéutica histórica* (Feyerabend, Th. Kuhn, Hübner), ello significaría también un fracaso para la reflexión trascendental sobre la validez, tal como pretende el *historicismo*. Ciertamente, y como ya antes hemos señalado⁴⁷, la disolución *hermenéutico-histórica* del principio de racionalidad de la escuela popperiana, recientemente observable, podría estar ligada al hecho de que fuera insuficiente su *reflexión hermenéutico-transcendental* sobre las *condiciones de posibilidad* de la ciencia natural. Pero en este punto deberíamos advertir que la *hermenéutica trascendental* no puede responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad⁴⁸ de toda comprensión, mientras deje «todo como está», siguiendo al último Wittgenstein⁴⁹. En este contexto, la apelación de Gadamer a la actitud fenomenológica de Wittgenstein⁵⁰ es tan acertada como siste-

⁴⁶ Cfr. en este contexto particularmente el *Opus Postumum*. Véase H. G. Hoppe, *Kants Theorie der Physik*, Frankfurt, 1969.

⁴⁷ Cfr. *supra*, p. 21.

⁴⁸ No deja de ser interesante observar que incluso la ciencia teórico-empírica, que hoy en día se encarga de responder a las preguntas por las (meras) condiciones de *posibilidad*, incluso en el caso de la comprensión (lingüística), se enreda en la problemática de las condiciones de *validez* cuando reconstruye las «competencias» humanas. Ello se muestra de forma paradigmática en la teoría del lenguaje (y de la mente) de Noam Chomsky, quien se ve obligado a suministrar, junto con la «explicación causal» de las condiciones de posibilidad de la «competencia gramatical» una *auténtica* reconstrucción *normativa* de las reglas válidas como condiciones parciales de la comprensión y del habla humanos. Es muy probable que esta curiosa estructura de teoría científica, que es la «gramática universal» chomskyana, encuentre su análogo incluso en el campo todavía por investigar de una «pragmática universal». Por una parte, la pragmática universal, como construcción teórica tendría que apoyarse enteramente en resultados de la ciencia empírica; pero, por otra parte, conduciría a enunciados cuya *universalidad* debe poder aceptarse *a priori*, en el sentido de una pragmática trascendental, si es que debe poder aceptarse en general. Cfr. al respecto *infra*, tomo II, pp. 251 ss., asimismo J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», *op. cit.*

⁴⁹ Sólo podemos decir de la filosofía que deja todo como está en el sentido de que hay una diferencia —como señalamos al comienzo (cfr. *supra*, p. 10)— entre la distancia reflexiva del «discurso teórico» y el compromiso político-práctico. Sin embargo, nos abstenemos del compromiso precisamente para posibilitar la *crítica universal de la validez*.

⁵⁰ GADAMER, *op. cit.*, p. XXII

máticamente discutible, porque precisamente el postulado wittgensteiniano de la «pura descripción» de los juegos lingüísticos como hechos últimos (que se presuponen para la «posibilidad» de los «fenómenos» que han de ser descritos⁵¹) muestra la aporía *empirista* de una fenomenología filosófica, que quiere librarse de la pretensión crítico-normativa, y que, en el caso de Wittgenstein, origina incluso malentendidos *behavioristas*. De hecho, Wittgenstein cae en una patente contradicción con respecto a su propósito, nunca abandonado, de realizar una «crítica de lenguaje»; si bien es cierto que en la obra tardía ésta se limita a criticar los juegos lingüísticos vacíos de la filosofía. Y los wittgensteinianos, junto con otros representantes de la *Ordinary Language Philosophy*, también recordaron la pretensión «filosófico-transcendental» y «normativa» de su análisis lingüístico, en el momento en que se vieron expuestos a la competencia de los lingüistas empíricos (por ejemplo, J. Fodor y J. J. Katz)⁵².

Sin embargo, con estas observaciones no quiero poner en duda el valor positivo de una *rectificación* fenomenológico-hermenéutica de los prejuicios metodológico-normativos, por ejemplo, el del *cientificismo*. A ello ya hemos aludido anteriormente⁵³. De hecho, los méritos ya citados de la fenomenología hermenéutica ligados al descubrimiento reflexivo de las condiciones de *posibilidad* del conocimiento, deben parangonarse positivamente con los del último Wittgenstein y sus seguidores. Pero justamente una «hermenéutica transcendental» no tiene motivo alguno, a mi juicio, para recurrir a Wittgenstein en lugar de a *su* propio método: la hermenéutica transcendental puede aclarar mediante el «círculo hermenéutico» cómo es posible tanto confirmar como corregir una pre-comprensión normativamente relevante, aclarando fenómenos normativamente relevantes; por ejemplo, la «comprensión» en todos los ámbitos pre-científicos y científicos. Esto es precisamente lo que debe aclararse en la historia de la ciencia.

2) En este punto es preciso abordar, sin duda, la invocación de Gadamer a Heidegger, es decir, la tesis de que el «comprender» como tal «no es un modo de comportarse del sujeto, sino el modo de ser del ser-ahí mismo». Es evidente que esta idea dominante de la filosofía heideggeriana se identifica esencial-

⁵¹ Cfr., por ejemplo, L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I, §§ 90 y 654.

⁵² Cfr. a este respecto el instructivo volumen compilado por C. LYAS (ed.), *Philosophy and Linguistics*, Londres, 1971 (especialmente las contribuciones de Lyas, St. Cavell, R. Henson, G. Ryle, R. Searle y Z. Vendler). Es casi evidente que K. LORENZ (*Elemente der Sprachkritik*, op. cit.) interpreta a Wittgenstein normativamente y recurre a él para la Escuela de Erlangen.

⁵³ Cfr. *supra*, pp. 22 ss.

mente con la «pre-estructura» del comprender, que ya hemos expuesto, y a la que atribuimos haber reaccionado eficazmente contra la reducción de la gnoseología de procedencia kantiana a «lógica de la ciencia» o a «metodología». Y esta es la característica que quisiera subrayar de nuevo en primer lugar: hoy en día existe una tendencia a ignorar a Heidegger y a referirse, por motivos extra-filosóficos, a la fenomenología husserliana del «mundo de la vida» cuando se está pensando en el fondo en el «análisis del ser-ahí» heideggeriano, que es más radical; frente a ello, debemos hacer constar que fue Heidegger quien posibilitó en lo esencial considerar las estructuras humanas fundamentales (como, por ejemplo, corporalidad, trabajo, lenguaje) en su función cuasi-transcendental, siendo éste un modo de ver que ha influido, no sólo en la antropología filosófica, sino incluso en el neo-marxismo⁵⁴ (por ejemplo, en la interpretación filosófica cuasi-transcendental del «trabajo» en el joven Marx). La sugestiva forma heurística de pensar, característica de *Ser y Tiempo*, que se traduce en la reflexión sobre el «perfecto apriórico» del «pre-ser-se-ya» del ser-ahí como «ser-en-el-mundo» que se comprende en una situación, inició un nuevo estilo de reflexión transcendental e impidió explicitar el problema de la «constitución» transcendental, planteado por Husserl, como un problema de «producciones» subjetivas de una «conciencia pura»⁵⁵. En realidad es incorrecto desde el punto de vista de la fenomenología transcendental, hablar de la «constitución» como de un acto subjetivo: los fenómenos *se constituyen* o bien *se han constituido ya siempre para nosotros*. En nuestros actos subjetivos tenemos que responder ya siempre al mundo constituido —al «despejamiento» (*Lichtung*) del «ahí»—. Esta situación básica del «pre-ser-se» es de hecho «irrebasable»⁵⁶.

⁵⁴ De todos modos, la neo-ortodoxia que actualmente «ajusta cuentas» con el neo-marxismo, hace tiempo que se ha percatado de esto y es consecuente con su punto de vista cuando desenmascara como «burgueses», junto con el heideggerianismo, también los aspectos filosóficos cuasi-transcendentales del neo-marxismo. Por otra parte, me parece que no merece interés filosófico alguno el restablecimiento de un objetivismo dogmático, que se inmuniza a sí mismo contra toda crítica, convirtiendo en tabú la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez (!). Sobre la crítica a la tendencia dogmático-objetivista ya en el mismo Marx, cfr. D. BÖHLER, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.

⁵⁵ De todos modos, podemos descubrir una anticipación de lo esencial de Heidegger en la tesis diltheyana, según la cual es imposible retroceder más allá de la vida.

⁵⁶ De ahí que me mantenga también en la tesis expuesta en 1963 (vid. *supra*, nota 22) sobre el «carácter irrebasable del lenguaje ordinario». Sin embargo, igual que entonces, no veo en ello oposición alguna a la posibilidad de *reconstruir* el lenguaje, sino su *condición de posibilidad*. Cfr. al respecto *infra*, tomo II, pp. 401 ss.

y en ella pueden registrarse los factores cuasi-transcendentales de la «pre-estructura» del comprender; como, por ejemplo, el *a priori* lingüístico. ¿No es, por tanto, también reconstruible como algo de lo que tenemos que responsabilizarnos? ¿No significa también este «ya siempre» del *perfecto apriorico* que hay condiciones de posibilidad del comprender, que todavía deben justificarse como condiciones de *validez* del comprender, de tal modo que, siendo momentos fundamentales de la «finitud» o del «estado de yecto» del ser-ahí, no pueden atribuirse sólo a un «acontecer del ser» o al «destino del ser»?

3) Ya en la expresión «pre-ser-se» queda patente, a mi juicio, que Heidegger en *Ser y Tiempo* todavía no había roto totalmente la relación con una filosofía transcendental de la «subjetividad» en sentido kantiano. Por ello, en *Kant y el problema de la metafísica* pudo conciliar todavía el «carácter de proyección» del comprender que *se* trasciende a sí mismo y a todo ente, con la «espontaneidad» de la «imaginación transcendental» en sentido kantiano. También la «interpretación» del «pre-ser-se» como «cura», tal como exige la referencia al «por mor de qué» del ser-en-el-mundo, y sobre todo el discurso sobre el ya siempre «ser-deudor» del ser-ahí, prueban que en aquel momento pudo no ser desacertado entender la «pre-estructura» del comprender, al menos *también*, como un problema de la identidad del hombre consigo mismo, que puede aceptar o rechazar. En ello podía haberse descubierto enteramente el problema de *reconstruir*, a la vez, *empírica y normativamente* las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión del mundo y de sí mismo, involucradas en la «pre-estructura»; problema que tiene que ser resuelto también con medios científicos. ¿Y por qué este programa no podría incluir la reconstrucción de la *historia* de la especie, realizada desde la hermenéutica y la crítica de las ideologías, así como una reconstrucción de los mecanismos reguladores generativos de la conducta instintiva, innata, que recientemente están pasando al primer plano⁵⁷. No obstante, Heidegger no ha establecido relación alguna entre la «pre-estructura» del comprender, por él descubierta, y una subjetividad pre-consciente⁵⁸; más bien, ha extraído una consecuencia a partir del *factum apriorico* de

⁵⁷ Aquí pienso tanto en las investigaciones etológicas como en las realizadas por la escuela de Piaget sobre «pre-estructuras» cognitivas innatas, como, finalmente en la reconstrucción del instinto racional del lenguaje de que habla Humboldt, en la línea de la «gramática generativa».

⁵⁸ Es muy interesante señalar de paso que, no sólo la metafísica kantiana sirve como hilo conductor heurístico en la reconstrucción actual de los «mecanismos generativos», sino más todavía la metafísica leibniziana de la subjetividad (inconsciente) o de la espontaneidad, reanudada por Schelling.

la «apertura del ser-ahí»: «retornar» desde el análisis todavía filosófico cuasi-transcendental del ser-ahí a un pensar desde la pertenencia a la historia del ser, que ya no admite compromiso *metodológico-normativo* alguno. Si interpretamos ya la «apertura del ser-ahí» en *Ser y Tiempo* como un acontecer anónimo del «despejamiento» (*Lichtung*), que no guarda relación alguna con un «pre-ser-se» de la «comprensión pre-ontológica del ser», sobre cuya validez conceptual se debe reflexionar, entonces puede entenderse el «retorno» como desarrollo consecuente de un enfoque filosófico-transcendental, pero no en sentido kantiano. Ciertamente, el «retorno» adquiere mucha más plausibilidad fenomenológica tras *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger se orienta primordialmente hacia los fenómenos de la *apertura del sentido* en la «obra de arte». De estos fenómenos puede decirse, no sin razón, que representan aquello que se sustrae en la «pre-estructura» del ser-ahí a la manipulabilidad subjetiva: el fenómeno del «despejamiento» (*Lichtung*) como tal. Por consiguiente, y en el contexto del «retorno», Heidegger habría desarrollado sólo la problemática de la *constitución del sentido del mundo*, contenida en la «pre-estructura» del comprender; sin embargo, habría considerado la problemática sobre la *validez* del sentido de la que somos responsables como propia de una filosofía transcendental subjetiva y la habría incluido en la «metafísica» que debemos olvidar. Esto concordaría realmente con la posición excepcional de Hölderlin en la historia del ser trazada por Heidegger. La marca distintiva de la constitución del sentido tendría su correlato en lo que, según Hölderlin, constituye la marca distintiva de lo poético frente a las producciones de la subjetividad; tal como expresa el verso que se opone al moralismo fichteano de la libertad: «Lleno de méritos, mas poéticamente mora el hombre.»

No niego ni infravaloro la relevancia gnoseológica que posee el hecho de acentuar el «acontecer del sentido» —que no puede manipularse y, no obstante, contribuye a constituir la historia del mundo— en todos los procesos calificados tradicionalmente como «productivos» (en la ciencia moderna, como «creativos»)⁵⁹; pero, a mi juicio, no hace falta negarla o infravalorarla, para percibir el carácter unilateral y vacilante de una filosofía que, en definitiva, desearía derivar su propia legitimación del «kairós» del destino del ser que acontece. Y si esta filosofía cree poder superar u «olvidar» la metafísica moderna, fundada en la autonomía del sujeto que piensa, quiere y actúa (de igual modo que anteriormente la ontología de la «presencia», funda-

⁵⁹ De ahí la reciente recepción de Heidegger en la «New Philosophy of Science» desde la perspectiva del «context of discovery»; cfr. *supra*, nota 35.

da por Aristóteles), es lícita, al menos, la sospecha de que el hombre podría jugarse la «independencia» lograda en la «ilustración» bajo el signo de la autonomía de la razón, en aras de una nueva «alienación» (como dice J.P. Sartre del último Heidegger) que consiste en una nueva creencia en el destino⁶⁰.

Sin embargo, puede dudarse fundamentalmente de la necesidad interna del «retorno» heideggeriano; o bien, en nuestro contexto, podemos poner en duda con buenas razones la necesidad de separar el problema de la *constitución* del sentido en la comprensión como un acontecer de la verdad y el problema de la *validez* del sentido. Sobre estos problemas ha arrojado nueva luz la importante investigación de E. Tugendhat sobre «el concepto de verdad en Husserl y Heidegger»⁶¹. Este trabajo ha mostrado que Heidegger sólo podía ampliar la definición de la verdad de los enunciados, tomada originariamente de Husserl (según el esquema: un enunciado es verdadero si muestra o «descubre» el ente *tal* «como es en sí mismo»), tal como exige su concepto de la «apertura» (*Erschlossenheit*) del ser-ahí o del «despejamiento» (*Lichtung*) del ser, sustituyéndola fácilmente por una caracterización más simple: un enunciado es verdadero si «descubre». A la luz de esta reconstrucción queda patente que Heidegger valoró equivocadamente su gran descubrimiento: que la «apertura» (*Eröffnung*) del sentido ha de preceder realmente a la «conformidad» de los enunciados, tal como exigen la apertura (*Erschlossenheit*) hermenéutica del ser-ahí o los horizontes individuales de «significatividad». Y ha valorado erróneamente este descubrimiento al identificar la «apertura del sentido» con la «verdad» en el sentido de la «*alétheia*» entendida originariamente; es decir, como «desocultamiento»⁶². No tuvo en cuenta que la apertura (*Eröffnung*) del sentido —que es siempre, a la vez, ocultación del sentido— posibilita la verdad de los enunciados bajo determinadas circunstancias, pero se distingue de ella esencialmente porque sólo esta última tiene su «medida» en el ser en sí del ente, mostrado y enunciado, pero no la primera. Únicamente en el caso de la verdad de los

⁶⁰ En este punto —y precisamente por razones filosóficas— no podemos silenciar la curiosa coincidencia con que se produjeron el giro heideggeriano hacia el destino del ser como acontecer del sentido y como legitimación del sentido, y el error político de 1933.

⁶¹ E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967. Cf. al respecto las recensiones de O. Pöggeler en *Philos. Jb.* 76 (1969), pp. 376-85 y de G. Brand en *Philos. Rdsch.*, año 17 (1970), pp. 77-94.

⁶² Heidegger ha confirmado entretanto este análisis mediante una auto-crítica: «La pregunta por la *alétheia*, por el desocultamiento en cuanto tal, todavía no es la pregunta por la verdad. Por eso, no era adecuado a la cosa (*sachgemäss*) e inducía a error, el llamar a la *alétheia* verdad, en el sentido del despejamiento (*Lichtung*)» (*Zur Sache des Denkens*, Tübinga, 1969, pp. 76 s.).

enunciados hay una «diferencia» entre la instancia subjetiva y la objetiva, diferencia que posibilita *comprobar* o *justificar* cuanto hemos afirmado de la cosa; en el caso del «despejamiento» (*Lichtung*) —que, en tanto que «desocultación» del sentido implica, a la vez, «ocultación» del posible sentido— falta esa *diferencia sujeto-objeto* y, por tanto, falta la posibilidad de *justificación* inmediata, aunque el «despejamiento» (*Lichtung*) abra «ya siempre» el espacio para la posible verdad y falsedad de los juicios. Así pues, si identificamos la verdad con el «despejamiento» (*Lichtung*) del sentido, puede revelarse como asunto (*Sache*) del «destino», del que ya no somos responsables.

Tras esta aclaración de la que somos deudores a Tugendhat es lógico reconsiderar primordialmente el significado de la filosofía heideggeriana en el contexto de la filosofía actual. A mi juicio, de la aclaración esbozada pueden extraerse las siguientes consecuencias para lograr una posible transformación de la filosofía ligada a la ciencia:

1) El descubrimiento heideggeriano consistente en profundizar o ampliar esencialmente la *problemática* fenomenológica *de la constitución*, planteada por Husserl, no constituía un nuevo concepto de verdad; radicaba más bien en descubrir una «pre-estructura» de la problemática de la verdad, esencialmente idéntica a la pre-estructura de la «comprensión» como «apertura del ser-ahí», que ya hemos esbozado y que —por expresarlo con Gadamer— «en realidad precede ya (...) a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad». En relación con este punto, estaban en lo cierto cuantos creyeron que debían desarrollar la fecundidad del enfoque heideggeriano en la línea de una *fenomenología hermenéutica* o *radicalización filosófica* de la hermenéutica⁶³. También podríamos descubrir una aclaración de la problemática heideggeriana sobre el despejamiento (*Lichtung*) del sentido, por una parte, en la pregunta por la referencia veritativa de las «cosmovisiones» dependientes del lenguaje, en el sentido de W.v. Humboldt y de la «lingüística referida al contenido» y, por otra parte, en la recuperación de la capacidad que posee el lenguaje en la poesía para constituir el sentido⁶⁴.

⁶³ Cfr. *infra*, tomo I, pp. 265 ss.

⁶⁴ Cfr. Los trabajos impresos en la primera parte del primer volumen que han incurrido en gran parte en la confusión o en la mezcla del problema de la *apertura (Eröffnung) del sentido* y el de la *verdad*. Es significativo, además, que también W. von Humboldt interpreta ya como «descubrimiento» de la verdad el despejamiento (*Lichtung*) del sentido, producido o representado por los lenguajes particulares, que abre un espacio a la verdad de los enunciados. Cfr. *infra*, tomo I, pp. 101 ss.

2) Sin embargo, la «apertura (*Erschlossenheit*) del ser-ahí» descubierta por Heidegger y que se anticipa a todas las operaciones subjetivas de conocimiento, no es ya la *verdad*, pero sí prejuza, en tanto que espacio abierto, la posible verdad o no-verdad; por tanto, no hay razón alguna para seguir a Heidegger en su «retorno» y separar totalmente el problema de la *constitución* del problema de la *justificación* en sentido kantiano. Con otras palabras: La filosofía trascendental, en el sentido kantiano, difícilmente puede superarse mediante una filosofía del destino del ser; más bien podemos ampliarla o profundizarla en la línea de una «hermenéutica trascendental»⁶⁵. De ahí que tampoco sea aconsejable —aunque Gadamer lo considere posible y necesario— mantener la separación entre la pregunta por las condiciones de *posibilidad* de la comprensión, exigida por la problemática fenomenológica de la *constitución*, y la pregunta por la *justificación* metodológicamente relevante de los resultados de la comprensión del sentido, pregunta exigida por la problemática kantiana de la *validez*. El discurso acerca del «acontecer de la verdad», que también el mismo Heidegger reconoció como precipitado, debe sustituirse por otro más adecuado fenomenológicamente y más fecundo desde la perspectiva de la filosofía trascendental: el discurso sobre el «pre-ser» de la comprensión en la «apertura del ser-ahí».

3) Ciertamente, con ello todavía no está expresamente considerada una dimensión acentuada por el último Heidegger: la dimensión de los «acontecimientos» históricos del sentido, que han configurado y siempre el «carácter de interpretación abierta» (*öffentliche Ausgelegtheit*) del ser-ahí como «pre-estructura» de nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. Aquí, en la «historicidad» de la pre-estructura hermenéutica del comprender, podría encontrarse el auténtico desafío de los descubrimientos heideggerianos a la filosofía trascendental *por transformar*⁶⁶. Con ello concuerda también el hecho de que recientemente se haya descubierto la actualidad del último Heidegger para la historia de la ciencia ligada a la problemática del «context of discovery»⁶⁷.

Intentemos aplicar las consecuencias, obtenidas a partir de una revisión crítica de Heidegger, a la pregunta formulada por Gadamer: «¿cómo es posible la comprensión?» En la medida en que debemos plantear esta pregunta, junto con Gadamer, «al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la pra-

⁶⁵ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 169 ss. y 319 ss.

⁶⁶ Cfr. a este respecto también la reseña citada de O. Pöggeler a la obra de Tugendhat.

⁶⁷ Cfr. el trabajo de KISHI, *op. cit.*

xis vital», me parece que constituye la pregunta fundamental de una «hermenéutica trascendental»; es decir, de una *filosofía trascendental* que reflexiona sobre la «pre-estructura» de la comprensión en todas las formas del conocimiento científicas y pre-científicas. Pero ello implica también que no podamos explicitar la pregunta por la posibilidad de la comprensión sin plantear, a la vez, la pregunta metodológicamente relevante por la *validez* de la comprensión. Lo cual, aplicado a Gadamer, significa lo siguiente: Es insuficiente *a priori* querer contestar a la pregunta por la *posibilidad de la comprensión* mostrando la estructura de un acontecer del ser (de la fusión de horizontes o de la mediación entre el presente y el pasado), que debe realizarse como estructura del acontecer, sea en la comprensión inadecuada, sea en la adecuada. Para responder a la pregunta por la posibilidad de la *comprensión* es preciso ofrecer un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada. Por tanto, y con respecto a la *historicidad* del proceso de la comprensión, destacada por Gadamer, es necesario especificar un *criterio para el posible progreso* en la comprensión. Evidentemente, estas exigencias, propias de una hermenéutica filosófica relevante *metodológico-normativamente*, tienen que satisfacerse con independencia de que los límites de la posibilidad del comprender sean amplios o estrechos, se presenten en una forma u otra; porque una respuesta a la pregunta por la posibilidad, que no mencione los criterios señalados, no podría distinguirse como intelección *hermenéutico-transcendental* frente a una «explicación» *analítico-empírica* concerniente a la posibilidad de un acontecimiento. Una «explicación» semejante, sin embargo, puede ofrecer, a lo sumo, las condiciones *suficientes* para el fracaso⁶⁸

⁶⁸ También con respecto al fracaso pueden indicarse como condiciones motivos comprensibles hermenéuticamente (por ejemplo, «prejuicios»). Por supuesto, tienen que haber influido en el fracaso de la comprensión, en parte, como una *causa* (no consciente, coactiva); de lo contrario, si hubieran influido como *motivos* totalmente patentes, no habrían podido *obstaculizar* la comprensión adecuada. De ahí que la crítica de las ideologías tenga siempre, a la vez, la estructura epistemológica de la comprensión hermenéutica profunda y de la *explicación causal cuasi-naturalista*. Sin embargo, debemos distinguir en el caso de la comprensión acertada entre esta cuasi-explicación y la explicación de las condiciones necesarias, reguladas por la naturaleza. En este caso, *todo* lo comprensible tiene también que justificarse; por consiguiente, lo que todavía queda por «explicar», nada tiene que ver con motivos comprensibles, sino que sólo puede tratarse de las *condiciones sine qua non* de todos los actos cognoscitivos, condiciones que funcionan según leyes naturales. De estas distinciones se infiere, entre otras cosas, el hecho de que nunca se puede «explicar» *suficientemente* el *progreso* científico mediante causas y leyes (tan sólo pueden hacerlo los *marxistas cientificistas*, para quienes ninguna crítica de las ideologías modifica la relación entre base y superestructura y, sin embargo, se alcanza el «reino

de la comprensión, como ya he mostrado; en cambio, para la comprensión acertada sólo puede indicar las condiciones *necesarias*, las condiciones fijadas por leyes naturales.

Esta aclaración del sentido de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión es adecuada, a mi juicio, para esclarar la dificultad que entraña la posición de Gadamer: o bien las respuestas de Gadamer a la pregunta que él mismo plantea son, de hecho, irrelevantes metodológico-normativamente, en cuyo caso el discurso sobre el *acontecer del ser* o sobre el *acontecer de la verdad* expresa una «naturalistic fallacy», sin que aparezca respuesta a pregunta trascendental alguna; o bien sus apreciaciones sobre lo que «siempre acontece» cuando *comprendemos* presuponen tácitamente que estamos tratando sobre los presupuestos de la comprensión *adecuada*, en cuyo caso son, por lo menos, insuficientes. Difícilmente podremos extraer de *Verdad y Método* una respuesta *inequívoca* en esta cuestión: cuando Gadamer concede superioridad al concepto hegeliano de comprensión frente al defendido por Schleiermacher y Dilthey; es decir, cuando concede superioridad al concepto de «autopenetración» reflexiva «del espíritu» frente al de la idéntica reproducción de vivencias, entonces parece estar afirmando también con ello implícitamente que la hermenéutica posee un concepto de progreso metodológicamente relevante⁶⁹. Por otra parte, cuando reduce el principio «comprender mejor a un autor de lo que él se comprende a sí mismo» a la constatación de que siempre *se comprende* de un modo *diferente*⁷⁰, entonces parece reducir también con ello

de la libertad). A mi juicio, este argumento decisivo de la hermenéutica normativamente orientada no suele impresionar a los científicos porque estos interpretan ya el hecho trivial de que se pueda explicar causalmente (o estadísticamente) la «realización» de cualquier acción, en la medida en que está vinculada a condiciones naturales, como una respuesta positiva a la pregunta sobre si se puede explicar causalmente (o estadísticamente) las *acciones en tanto que acciones*. Cfr. a este respecto, sobre todo, G. H. V. WIGGILL, *Explanation and Understanding*, op. cit.

⁶⁹ Cfr. *Wahrheit und Methode*, pp. 161 ss.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 280: «Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.» No quiero ocultar que fue esta frase la que primero suscitó mi oposición frente a la concepción básica de Gadamer sobre la «hermenéutica» y la que cada vez más la ha aclarado y afianzado. Por una parte es fácil percatarse de que Gadamer puede mostrar para cualquier situación histórica que, de hecho, hay un modo de «comprender diferente» y que nunca puede demostrarse definitivamente que se trata de una «comprensión mejor», debido a la finitud del ser-ahí. Por otra parte, no se sigue de ello en modo alguno que en una «hermenéutica filosófica» *haste* con decir que se comprende de manera diferente, cuando se comprende. En este punto precisamente resulta patente que hemos perdido la

la auto-mediación progresiva del concepto (que se supera reflexivamente), tal como Hegel la propone, a un acontecer de la mediación, normativamente neutral, debido a la «productividad del tiempo».

Probablemente Gadamer respondería que la hermenéutica, desde el mismo momento en que abandona el punto de vista hegeliano del «saber absoluto», situado casi al final de la historia, y reconoce la irreductible *permanencia* de cualquier *intérprete* a la historia, tiene que restituir fundamentalmente a cada *interpretandum* (autor, texto, etc.) el privilegio de comprenderse-mejor y, sobre todo, tiene que devolverle la «superioridad» frente al intérprete mediante la «anticipación» heurística «de la perfección»⁷¹. Sin embargo, creo que esta conclusión, extraída tras descubrir lo insostenible de la perspectiva hegeliana, contiene sólo una verdad a medias: indudablemente, uno de los presupuestos constitutivos de la hermenéutica consiste en creer al *interpretandum* capaz de verdad —sea cual fuere el tiempo desde el que nos hable— es decir, admitir que es *posible* dejarse guiar por una instancia superior. Pero cuando Gadamer infiere de ello una «inferioridad constitutiva del que comprende frente al que dice y da a comprender», y apoya esta tesis aludiendo a la «inescrutable voluntad divina, al evangelio o a las obras de los clásicos», entonces el carácter *normativo* de una hermenéutica mitológica, teológica o humanística clásica se impone de nuevo a la ilustración europea. (Y es verdaderamente curioso que Gadamer en *Verdad y Método* trascienda normativamente sólo por el lado conservador el carácter cuasi-neutral de la estructura formal que posee siempre la comprensión y que se entiende como la mediación de la tradición; por ejemplo al «re-

problemática normativo-transcendental kantiana. Si queremos mantener con sentido el presupuesto *de que realmente comprendemos*, entonces tenemos que mantener también el *postulado* de que comprendemos sólo en el caso —y en la medida— en que comprendemos mejor. De ahí que podamos utilizar positivamente los dos tradicionales criterios o condiciones de posibilidad para comprender mejor, criterios que, aunque rechazados por Gadamer, están a mi juicio más estrechamente relacionados de lo que éste admite. Señalamos sólo marginalmente que esta problemática también recibe una explicación, ciertamente unilateral pero no por ello menos ilustrativa, en el contexto de la actual discusión sobre los criterios de racionalidad en la historia de la ciencia. Tampoco aquí podremos probar nunca definitivamente que una teoría haya superado definitivamente otra anterior; sin embargo, debemos mantener un postulado en esta dirección, y realmente tenemos muy buenas razones para afirmar, por ejemplo, que la construcción teórica de Newton ha sido «superada» por Einstein y, en esa medida, mejor comprendida. (No obstante, en este punto, por ejemplo, Th. Kuhn defiende una posición próxima a la de Gadamer, aunque con escrúpulos.)

⁷¹ Cf., por ejemplo, H. G. GADAMER, «Replik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 301 ss.

habilitar la autoridad»). A mi juicio, si la hermenéutica debe conservar críticamente la herencia de la Ilustración, entonces tiene que conservar en la comprensión, tanto el supuesto de la *superioridad virtual del interpretandum*, como la exigencia hegeliana básica de la *auto-penetración reflexiva del espíritu*, y derivar de ello en principio la *primacía del juicio del intérprete*. Si éste no se cree con derecho a enjuiciar críticamente lo que hay que comprender y, por tanto, no se cree capaz de verdad, es que todavía no se ha situado en el punto de vista de una hermenéutica *filosófica*, sino que se aferra al de una hermenéutica puesta al servicio de una fe dogmática⁷².

Tal vez podría alguien pensar que en el «tanto como», que acabamos de postular, tendría que haber *a priori* una contradicción. En realidad, tanto los marxistas científicistas como los «racionalistas críticos» parecen convencidos, de forma casi estremecedora, de que la *hermenéutica* «devota del ser», en virtud de su origen teológico, o bien burgués-humanístico-romántico, implica una dogmática conservadora y mantiene, por tanto, una vidriosa relación con la reflexión crítica. A ello debemos responder lo siguiente: realmente la hermenéutica no puede partir del presupuesto, tan en boga de nuevo en la actualidad, de que es posible proceder sin más al «análisis objetivo» o a la «crítica» de las relaciones sociales y que, por tanto, en la medida en que dispongamos de puntos de vista críticos, no necesitamos pensar que nos encontramos en una relación con la sociedad y con su historia, por la que nos comunicamos intersubjetivamente y nos apropiamos de la tradición. Además, en una «sociedad abierta» esto podría considerarse como una de las «deformations professionnelles» de los expertos en hermenéutica histórica, que son útiles porque a menudo resultan heurísticamente imprescindibles, si tales expertos tienden a imponer al presente los prejuicios del pasado antes que a la inversa. Sin embargo, con esto no se niega en modo alguno la posibilidad de una hermenéutica filosófica guiada por el *principio regulativo del progreso cognoscitivo*. Antes bien, semejante

⁷² Es evidente que mi idea de «hermenéutica filosófica» no guarda relación alguna con la del método de la comprensión, objetivo y neutral, frente al que GADAMER afirma con toda razón que los presupuestos dogmáticos son inevitables (*op. cit.*, pp. 162, 186 s., *passim*). Sin embargo, esta distinción y confrontación no es, a mi juicio, la esencial: como muestra el recurso de Gadamer a Hegel, la confesión de los propios presupuestos no tiene que conducir precisamente al principio que supone unilateralmente la «superioridad» del *interpretandum*. La fe en la propia razón no es simplemente una fe dogmática entre otras; no podemos reducirla a un momento, entre otros, perteneciente a la historia, aunque ésta sea tal vez la consecuencia de Heidegger. Cfr. también mi crítica a Popper cuando habla de un «acto irracional de fe» en la razón, *ibid.*, tomo II, pp. 312 ss.

hermenéutica «normativa» es una exigencia, como deseo mostrar, de la concepción filosófico-transcendental de la comprensión: está implícita en la respuesta adecuada a la pregunta por la *posibilidad* de la *comprensión*.

A mi juicio, no necesitamos rechazar la idea del Idealismo Alemán de que la comprensión consiste en la *auto-penetración del espíritu*, en el *auto-conocimiento también en lo otro*, para tener en cuenta la finitud e historicidad del intérprete y la *posible* superioridad del *interpretandum*. Y no podemos abandonarla en aras, por ejemplo, de una representación puramente «temporal» de la «mediación» insita en la comprensión —como lo exige un *acontecer* de la «verdad» o, incluso, simplemente del «sentido»— si queremos poner a salvo en toda comprensión el momento de la *reflexión* trascendental *sobre la validez*. En este sentido, me parece que el enfoque heideggeriano no ha superado la concepción del Idealismo Alemán que ha posibilitado por primera vez concebir filosóficamente la experiencia comunicativa y, con ello, el conocimiento en las «ciencias del espíritu»⁷³. Ahora bien, en la medida en que Heidegger —y también en el mismo sentido Gadamer— ha valorado con razón la finitud y la pertenencia a la historia de la comprensión frente a Hegel, el concepto hegeliano de la autopenetración sustancial del espíritu debe reducirse a un principio regulativo, en sentido kantiano, conciliable con la «anticipación» hermenéutica de la virtual superioridad del *interpretandum*. Quisiera aclarar que esta solución es posible, e incluso inevitable, desde el *topos* central de la tradición hermenéutica⁷⁴, según el cual es preciso *comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo*.

A mi juicio, este *topos* puede interpretarse como un principio normativamente relevante, en el sentido de la reducción del concepto hegeliano de la comprensión que hemos postula-

⁷³ Frente a una teoría de la ciencia, que sólo reconoce como operaciones metódicamente relevantes para el conocimiento las sistematizaciones externas de datos («descripción» o «explicación» mediante reglas, que pueden aplicarse al objeto desde fuera y comprobarse sólo por observación), actualmente se trata, a mi juicio, de conservar la concepción del idealismo alemán del *saber-se del espíritu en lo otro* como condición de posibilidad de algo así como la *comprensión del sentido* y, además, de valorarla metodológica y epistemológicamente. Espero que se consiga cuando la autorreflexión de la teoría analítica de la ciencia le lleve a comprender que, en cuanto análisis del *lenguaje* o del *sentido*, no procede en modo alguno como exige su *metodología*, sino que comprende hermenéutico-reflexivamente las relaciones *internas* de sentido. Cfr. al respecto *infra*, tomo II, pp. 27 ss. También G. H. v. WRIGHT, *Explanation and Understanding*, *op. cit.*

⁷⁴ Prescindo aquí deliberadamente de la enredada historia del *topos*: cfr. en relación con ello también H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, pp. 180 ss.

do. En ese caso significa que toda comprensión, en la medida en que es acertada, comprende al autor del sentido que ha de ser comprendido, mejor de lo que éste se comprende a sí mismo. Esto se infiere del carácter reflexivamente superador de la comprensión, en virtud del cual la auto-comprensión —al igual que su superación reflexiva entendida como comprensión de-sí-mismo-en-el-mundo— incluye siempre la comprensión de las cosas sobre las que se trata. Sin embargo, nunca podemos dar por supuesto que hemos comprendido suficientemente a un autor; de ahí que sea absolutamente imposible inferir del postulado antes mencionado que no podamos o no debamos confiar en que el autor se comprende a sí mismo mejor de lo que se le comprende; por el contrario, el *presupuesto de la superioridad del autor* subsiste mientras nos encontremos ante la *tarea de comprender*. Al mismo tiempo, no obstante, perdura la exigencia de comprenderlo mejor de lo que se comprende a sí mismo. Me atrevería a suponer que este postulado es aplicable incluso en el caso límite de la comprensión de teorías matemáticas. En la medida en que esta comprensión, como comprensión histórica, pertenece a la historia del espíritu, tampoco el pensamiento matemático se reproduce de forma idéntica, sino que —en la medida en que es comprendido— está ya incluido en un contexto de la matemática más amplio. Desde esta perspectiva podríamos decir, tal vez, que la geometría euclidiana no fue en rigor plenamente comprendida por el gran número de matemáticos que se limitaron a reproducirla, mientras que la comprendieron mejor que Euclides cuantos posteriormente la relativizaron. En este sentido, señaló Einstein en una ocasión agudamente que sólo había comprendido en física lo que había podido perfeccionar. Indudablemente, en la medida en que el sentido que queramos comprender no se pueda explicitar en estructuras lógico-matemáticas, es más difícil decidir si, y *hasta qué punto*, los intérpretes han comprendido una configuración de sentido (*Sinngebilde*) (por ejemplo, una obra de arte, una ley o una institución); es decir, si lo han entendido mejor que sus creadores. Por ejemplo, los poemas de Homero y los diálogos de Platón siempre encerrarán un secreto en su peculiar complejión de sentido (*Sinn-Komplexion*) y, en esa medida, nos «esperan» todavía como *interpretandum*, para hablar con Heidegger. Sin embargo, ello no impide, a mi juicio, que en muchos *aspectos* la moderna ciencia del espíritu y la filosofía puedan comprender a Homero o a Platón mejor de lo que éstos pudieron comprenderse a sí mismos como hijos de su tiempo; por ejemplo, reconstruyendo su situación histórico-social en el contexto histórico y social de las culturas euro-asiáticas superiores, o bien reconstruyendo los argumentos a la luz de la his-

toría de la lógica. Y sólo podremos hablar de comprensión en aquellos aspectos en que también es posible la superación.

Desde la perspectiva de Gadamer, la alusión a la «distancia temporal», sobre todo, parece oponerse a este postulado: como ya hemos admitido, en virtud de tal distancia parece utópico exigir la «identificación con el autor» consistente en reproducir actos cognoscitivos en el sentido psicológico y, por consiguiente, la idea de superar su auto-comprensión parece reducirse a una ilusión. No obstante, creo que justamente a partir de la superación gadameriana de la teoría psicologista de Schleiermacher y Dilthey, se infiere que es inevitable la idea de la comprensión superadora. Indudablemente con ello presupongo que la idea de la *identificación* no es superflua en cualquier sentido: más bien ha de pensarse la identificación en el «pensamiento» en sentido hegeliano, como mediación de los actos intencionales, separados espacio-temporalmente²⁵. En cualquier caso, sustituir esta concepción idealista por conceptos temporales del acontecer no puede favorecer nuestra auto-comprensión: porque no podemos concebir puente alguno para salvar la distancia espacio-temporal entre los hombres, como lo exige el mutuo entendimiento (*Verständigung*), sin la mediación de lo idéntico del pensamiento; y como medio de identificación en el pensamiento sólo podemos concebir la mediación lingüística. Indudablemente, me parece que no sólo se puede fundamentar desde el pensamiento el hecho «dialéctico» de que siempre se presuponga *identidad y diversidad* en la síntesis de la comprensión *qua* mediación temporal: el «pensamiento» no entra en el tiempo sólo por sí mismo, sino a través de su mediación con la naturaleza como lo otro de sí mismo; mediación que no puede ser burlada por la auto-comprensión humana. A mi juicio, pues, y en cualquier caso debemos corregir el juego lingüístico dialéctico de Hegel, si queremos que sea consistente fenomenológicamente y como juego lingüístico. En ese caso, se suprimiría la necesidad —a mi juicio, no dialéctica, sino metafísico-idealista— de mistificar mitológicamente con Hegel

²⁵ Este enfoque hegeliano conduce en Collingwood a la tesis extrema, según la cual al historiador sólo competen los «pensamientos» de los hombres. El ejemplo anteriormente considerado de la historia de la ciencia como «reconstrucción interna» muestra, a mi juicio, en qué medida Collingwood tiene y, a la vez, no tiene razón; porque el historiador está siempre relacionado simultáneamente con la reconstrucción hermenéutica de la historia «interna» de las intenciones con sentido, comprensibles, y con la «descripción» y «explicación» de la historia «externa» de meros acontecimientos espacio-temporales; y ambos momentos todavía pueden distinguirse con más dificultad en la práctica de la historia política que en la historia de la ciencia. Sin embargo, el postulado de la distinción sigue vigente, a mi juicio, con razón; tiene su origen en el postulado de una dialéctica de la historia, que reconcilia idealismo y materialismo.

-lo que en este caso significa, con la teología neoplatónica—mediante la «resolución» de la Idea de traspasar al ser-otro, el contenido de una fenomenología sistematizada dialécticamente. Una fenomenología sistematizada dialécticamente puede y debe empezar también dialécticamente, es decir, en la mediación de los momentos espíritu y materia «igualmente originarios» para nosotros. De este modo concordaría con la «pre-estructura de la comprensión» descubierta por Heidegger. Me parece, entonces, que aquella «productividad de la distancia temporal» que, según Gadamer, implica en último término el «comprender» siempre «de modo diferente», puede concretarse mediante un momento *materialista*: la motivación de los intereses de todos los actos humanos, no descubierta por el autor ni por el intérprete. En esta medida, creo que en la hermenéutica filosófica no tratamos de regresar a la dialéctica idealista de Hegel, sino de tener en cuenta para comprender la historia de una dialéctica situada más acá del *idealismo* metafísico y del *materialismo*⁷⁶.

5. EL ENFOQUE DIALÉCTICO DE LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL Y LA MEDIACIÓN DE LA HERMENÉUTICA POR LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

Ciertamente, en este punto la oposición de Gadamer se expresa todavía con más firmeza que frente al presunto regreso al juego idealista del lenguaje, y en ambos casos se dirige contra la arrogancia de una pretensión excesiva de ilustración y de emancipación⁷⁷. Y, en realidad, la pretensión de una dialéctica radical, que medie lo ideal y lo material ya en el enfoque mismo, profundiza en el intento de superación reflexiva delineado ya en la hermenéutica, y se realiza en virtud de una mediación de la hermenéutica por la crítica de las ideologías⁷⁸. La conexión de que aquí tratamos consiste en una forma dialéctica del pensamiento: la mediación de la comprensión hermenéutica por un *método cuasi-explicativo*, que puede aplicarse legítimamente donde quiera que la existencia humana se presente a sí misma, no como «acción» conscientemente intencional y responsable, sino como «conducta» producida coactivamente. Evidentemente, en la praxis vital propia de la «condition humaine», siempre están entretreídos *lo internamente comprensible* y *lo externamente explicable*; sin embargo, el caso límite

⁷⁶ Para un intento muy provisional e insuficiente en esta dirección, cfr. *infra*, tomo II, pp. 9 ss. y pp. 209 ss.

⁷⁷ H. G. GADAMER, «Replik», *op. cit.*, pp. 294 ss. y 302 ss.

⁷⁸ Cfr. a este respecto *infra*, tomo II, pp. 91 ss. y 209 ss.

patológico de la neurosis, del que se ocupa el psicoanálisis, muestra que ambos pueden distinguirse entre sí tan nítidamente que resulta ineludible una diferenciación del acceso cognoscitivo, que sea metódicamente adecuada. En este punto la filosofía se enfrenta a dos cuestiones: en primer lugar, cómo tiene que interpretarse epistemológicamente el procedimiento metódico del psicoanálisis; y, en segundo lugar, si —o en qué medida— podemos extraer consecuencias a partir del procedimiento psicoanalítico para la auto-comprensión de los hombres en general, tal como lo exige una ciencia de la sociedad, que sea crítica de las ideologías.

No es éste el lugar para tratar *in extenso* estas cuestiones, que en los últimos años se han revelado nuevamente como problema⁷⁹. Con respecto a la cuestión, clave para nosotros, de una posible transformación de la filosofía, y en relación con la defensa gadameriana de la *pretensión de universalidad de la hermenéutica*, señalaremos sólo lo siguiente: el proceder cognoscitivo del psicoanálisis ha sido reivindicado durante decenios, por una parte, como propio de la explicación de la ciencia natural (por ejemplo, en el sentido de una psico-energética reducida en lo posible a la fisiología), pero también como propio de una «hermenéutica profunda» que traspasa los límites del método histórico-filológico de interpretación; sin embargo, tanto la «lógica de la ciencia» orientada de modo puramente cientificista, como la filosofía hermenéutica en su rigurosa acepción, han expresado su descontento frente al psicoanálisis. La lógica de la ciencia tropezó con la dificultad de comprobar las «hipótesis explicativas» psicoanalíticas independientemente del caso individual; por otra parte, la hermenéutica experimentó como obstáculos para la comunicación interpersonal tanto la investigación psicoanalítica de las causas que originan una situación normal de acuerdo, como el carácter desennmascarador de las hipótesis explicativas conectadas con la biografía⁸⁰. Ya esta situación indica que difícilmente puede defenderse la tesis de que mediante el psicoanálisis no se va más allá de la pretensión *metódica* de la *hermenéutica*. Por otra parte, de ahí no se sigue que el procedimiento cognoscitivo del psicoanálisis

⁷⁹ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 53 ss. y 114 ss. Sobre el desarrollo más reciente del problema cfr. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, pp. 262 ss.; A. LORENZER, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1971; P. RICŒUR, *Die Interpretation*, Frankfurt, 1969. Cfr. también K.-O. APPEL, «Communication and the Foundations of the Humanities», *op. cit.*

⁸⁰ Especialmente Karl JASPERS en su *Allgemeine Psychopathologie* (4.ª ed., Berlin-Heidelberg, 1946). Según H. G. GADAMER, la «íngerencia de la competencia psicoanalítica es un factor perturbador en las relaciones sociales» («Replik», *op. cit.*, p. 294).

o de su extrapolación a la crítica de las ideologías, tenga que ser inconciliable con un principio fundamental de la filosofía hermenéutico-transcendental.

La forma dialéctica de pensar consistente en la *mediación* y en la provocativa profundización en la autocomprensión humana —y, con ello, virtualmente también en el acuerdo interpersonal— ofrece en este contexto, ante todo, una nueva solución *epistemológica*, dando un rodeo a través de la *cuasi-explicación* (convertible en hermenéutica profunda) de la conducta coaccionada por motivos reprimidos («excomulgados»); esta solución se distingue de modo característico, tanto del modelo de explicación científica de Popper-Hempel-Oppenheim, como también del paradigma hermenéutico en que se *presupone*, por principio, la *simetría* en la situación interpersonal de diálogo:

1.^o) La diferencia con el modelo científico *explicativo* radica, ante todo, en lo siguiente: la «cuasi-explicación» no presupone como marco transcendental una naturaleza definitivamente regulada por *leyes universales*, sino más bien una *cuasi-naturaleza* del hombre (o de la sociedad), que se encuentra todavía en proceso. Dentro del marco de la historia de la especie humana, en las historias individuales, encuentra esta naturaleza su expresión variada, adecuada en parte y en parte desfigurada patológicamente. Por tanto, la cuasi-explicación no aspira desde un comienzo a convertirse en saber teórico de manipulación, del que puedan derivarse pronósticos relevantes socio-tecnológicamente, comprobables independientemente del caso individual; más bien se centra en una *cuasi-explicación narrativa* a partir de una *cuasi-teoría* de las historias individuales (en el marco de la historia misma individual de la especie); su relación con la praxis no radica primordialmente en la formulación socio-tecnológica de pronósticos, sino más bien en la *emancipación* del individuo o de la sociedad con respecto a las coacciones de la cuasi-naturaleza, que se oponen a un desarrollo de la naturaleza humana específica, dirigido racionalmente. Por tanto, la auténtica «verificación» de la cuasi-explicación narrativa no radica en datos observables, obtenidos mediante experimentos estrictamente repetibles y comprobados por observadores estrictamente intercambiables. Por el contrario, tal como lo exige el modelo dialéctico de la mediación, radica en la reproducción del acuerdo (y de la interacción) intra e interpersonal en la situación vital (histórica); y, ciertamente, a un nivel de *comunicación* que ha alcanzado un grado más elevado, al menos, por parte del paciente porque mediante el psicoanálisis y la terapia ha reintegrado motivos *excomulgados* («reprimidos») anteriormente. A mi juicio, no puede sorpren-

der que difícilmente acepte un modelo semejante la lógica de la ciencia, establecida *a priori* sobre un saber de manipulación estrictamente controlable y objetivo (en el marco del presupuesto trascendental —confesado o no— de leyes naturales universales, neutrales desde el punto de vista histórico).

2.º) Sin embargo, el modelo esbozado ha de extrañar también al puro hermeneuta, por razones fácilmente comprensibles; máxime si éste tiende a suspender, en el caso de la mediación de la tradición, el presupuesto de *simetría* implícito idealmente en la situación de acuerdo intersubjetivo, a favor de la «superioridad» del *interpretandum*. También se ve obligado a suspender el presupuesto de la simetría el psicoanalista o el crítico de las ideologías que, tal como lo exige nuestro modelo, introduce el método de la cuasi-explicación narrativa para mediar el acuerdo intersubjetivo, aunque lo haga con vistas a mejorar tal acuerdo.

Pero en este caso, el presupuesto de la simetría en la comunicación interpersonal se suspende decididamente a favor del *intérprete*, es decir, a costa de la competencia comunicativa del paciente, convertido parcialmente en objeto de la cuasi-explicación. Desde una perspectiva hermenéutica, esta objetivación científica del interlocutor en la comunicación es, sin duda, ante todo un escándalo.

Desde un punto de vista hermenéutico-existencial, lo dicho es válido para el caso en que el procedimiento esbozado se lleva a cabo en el marco de una institución médica, que (¿precisamente por eso?) la sociedad acota desde antiguo mediante tabúes y sanciones. Pero el escándalo se hace patente en el momento en que se intenta extrapolar el modelo psicoanalítico o de la psicoterapia, como exige una ciencia de la sociedad que sea crítica de las ideologías. En ese caso, el procedimiento esbozado, que consiste en suspender parcialmente la comunicación, conduce a que ciertos individuos, o una parte de la sociedad, reivindiquen para sí el rol del psicoanalista o del terapeuta. No obstante, no sólo les falta la conformidad de la sociedad, que normalmente legitima al médico o al psicoterapeuta; sino que tal conformidad oficial tiene que ser denunciada por los críticos de las ideologías incluso como «falsa conciencia», que priva de fundamento al acuerdo intersubjetivo habitual mediante argumentos y tiene que conducir a su suspensión, al menos, parcial y temporal. Por tanto, una parte de la sociedad niega a la otra el diálogo (a la parte dominante e ideológicamente determinante) —y también la discusión— en el nivel de la argumentación inmediatamente objetiva y cuestiona, al menos parcialmente, su competencia comunicativa; de ahí que también ponga en cuestión su competencia política objetiva. En la

medida en que la *filosofía*, también en la época de la «science» y de la «technology», ha mantenido vivo el saber sobre la dialéctica sujeto-objeto en el ámbito de las ciencias del espíritu y de las ciencias sociales crítico-emancipadoras, no puede ser asunto cuyo trivializar el escándalo mencionado⁸¹.

No obstante, se puede mostrar, a mi juicio, que la citada mediación dialéctica del acuerdo intersubjetivo inmediato por su suspensión temporal y parcial en aras de la crítica de las ideologías, no sólo puede ser inevitable, sino también legítima desde el enfoque *hermenéutico-transcendental* de la filosofía. Especialmente puede mostrar que sustituir parcial y temporalmente la comunicación inmediata, implícita en la crítica de las ideologías, por la objetivación cuasi-naturalista y por la explicación de la conducta humana o de las biografías humanas, supone, precisamente desde el punto de vista hermenéutico, un progreso frente a dos alternativas: 1.^a) frente a la «continuación de la política con otros medios» (Clausewitz), que es habitual desde antiguo; es decir, frente a la sustitución de la comunicación inmediata y de la interacción por la confrontación bélica; 2.^a) frente a la manipulación tácita –por así decirlo– de una parte de la sociedad por la otra, gracias a la supresión tecnocrática y cientificista de la comunicación relevante desde el punto de vista práctico y político.

La mediación del acuerdo intersubjetivo –incluso del acuerdo perfeccionado y ampliado hermenéuticamente, como exige la filosofía humanística– por la *crítica de las ideologías* puede significar un progreso desde el punto de vista de la *hermenéutica* transcendental, sólo *suponiendo* que podamos y debemos esperar legítimamente de la historia un *progreso* en el acuerdo entre los hombres y en la autocomprensión de los mismos. Indudablemente, en la pretensión de la crítica de las ideologías veremos una «hybris» inconciliable con la «condition humaine»⁸² –como ya la vimos en las pretensiones de una comprensión reflexivamente superadora– si de la historia sólo esperamos en definitiva la repetición de «lo que siempre sucede»; si entendemos por «comprensión» el establecimiento de un

⁸¹ En esta medida, señala GADAMER (*op. cit.*, p. 295) con razón que es posible una «crítica hermenéutica a la legitimidad de la psicología profunda» y que la reflexión psicoanalítica y la hermenéutica constituyen dos «juegos lingüísticos» diferentes, que no deberíamos «confundir». Indudablemente esta observación también implica reconocer que el juego lingüístico psicoanalítico no puede reducirse al hermenéutico y *en esa medida*, al menos, no se mantiene debidamente la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Por otra parte, debo indicar que en la forma dialéctica del pensamiento, ya considerada, y que consiste en la *mediación* de la comprensión por la cuasi-explicación, si que encontramos una alternativa a la mera *confusión* de dos juegos lingüísticos.

⁸² Cfr. GADAMER, «Replik», *op. cit.*, p. 312.

«equilibrio» que debe siempre renovarse en un «juego» cuasi-cósmico; si, por decirlo más claramente, consideramos como paradigma del posible acuerdo intersubjetivo el «acuerdo» (*Einverständnis*) entre los ciudadanos presupuesto ya en la antigua «polis». Pero ¿cómo mostrar que podemos esperar con razón de la historia un progreso en el acuerdo intersubjetivo, si estamos dispuestos a explicar cuasi-naturalistamente —como exige la crítica de las ideologías— las causas sociales que obstaculizan tal acuerdo?

Con Karl Löwith, muchos verán en el presupuesto antes postulado de un progreso histórico en el acuerdo humano, una mera creencia que no representa, en definitiva, «nada más que» una «secularización» del cristianismo⁸³. Frente a esto último podría objetar —como anteriormente frente a Hans Albert⁸⁴— que la *secularización* no es sin más una categoría del desenmascaramiento propio de la crítica de las ideologías, sino más bien una categoría que rescata hermenéuticamente el «aparecer» (E. Bloch) de la verdad. Frente a una representación del «acuerdo» (*Einverständnis*) humano posible, inspirada en Platón y Aristóteles, podríamos recurrir, en la línea de la «elevada interpretación» de la comprensión judeo-cristiana de la historia, tanto a la concepción hegeliana del «progreso en la conciencia de la libertad» como a la idea popperiana de progreso desde la sociedad cerrada en la antigua *polis* a la sociedad abierta en la democracia moderna.

(En realidad, «creo» que la tradición de la comprensión cristiana de la historia, interpretada por Hegel, así como la tradición liberal representada por la comprensión popperiana de la historia y que se opone a la primera sólo aparentemente, son superiores en un punto esencial a la idea aristotélica de la *razón práctica*, rehabilitada en nuestros días por Gadamer y otros: ambas tradiciones han reconocido y rebasado la limitación interna que posee una idea del acuerdo (*Einverständnis*) humano, inspirada en el orden institucional y en la tradición del linaje o de la *polis* y que no puede atribuir al acuerdo intersubjetivo más función que la de «oponerse a la caída y desmoronamiento del saber»⁸⁵, incluso en la medida en que tal acuerdo está mediado por una *interpretación* metódica. Y no porque esta idea conservadora de la hermenéutica, transmitida por el humanismo, no tenga justificación alguna. Pero a mi juicio la

⁸³ Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 4.ª ed., 1961. Véase J. HABERMAS, «Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein», en J. HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971, pp. 116 ss.

⁸⁴ Cf. *supra*, nota 37.

⁸⁵ Cf. GADAMER, «Replik», *op. cit.*, p. 299.

tiene sólo si desde la crítica de las ideologías se reduce a un momento que se conserva en la idea de «comunidad de interpretación» ilimitada, todavía por construir; es decir, dentro de la concepción del progreso ilimitado en el acuerdo humano. Sin embargo, la idea misma de la ilimitada «comunidad de interpretación»⁸⁶ —construida por Ch. S. Peirce y J. Royce— tiene sus raíces manifiestamente en dos antiguos temas que se encuentran en una tensa relación dialéctica con la idea platónico-aristotélica del acuerdo (*Einverständnis*) en la *polis*: primero, en la idea socrática del diálogo⁸⁷ que, como concreción del logos filosófico como tal, trasciende *a priori* la idea de la *polis* clásica⁸⁸; y, segundo, en la representación cristiana de la *comunidad* (*Gemeinde*) como comunidad (*Gemeinschaft*) real-ideal de los que han sido llamados a la unión con Dios, comunidad que, según Agustín, ha de alcanzarse como «*civitas Dei*» a través de la historia.)

No obstante, considero que la posibilidad real y, sobre todo, la necesidad lógico-transcendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo pueden también percibirse sin recurrir a una interpretación hermenéutico-histórica que secularice la comprensión cristiana de la historia: a mi juicio, podemos deducirla a partir de la «pre-estructura» hermenéutico-transcendental de la comprensión mediante un postulado de la «crítica transcendental del sentido». Con ello llegamos al *aspecto fundamental* de la *transformación* de la filosofía que, según creo, constituye el resultado de los siguientes estudios⁸⁹.

Se trata de la «pre-estructura» hermenéutica de una filosofía transcendental, que no parte —como el idealismo transcendental kantiano— de la hipóstasis de un «sujeto» o «conciencia en general» como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que «uno solo y una sola vez» no puede seguir una regla (Wittgenstein)⁹⁰, estamos condenados *a priori* al *acuerdo* intersubje-

⁸⁶ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 149 ss.; 169 ss. y *passim*.

⁸⁷ Me parece que Popper ha descubierto certeramente que esta idea, en el mismo Platón, entra en un conflicto inevitable con la idea de la restauración política de la «*polis*».

⁸⁸ Que esto es así no fue descubierto por vez primera en el «cosmopolitismo» helenístico, sino ya anteriormente por Eurípides y algunos «sofistas».

⁸⁹ Cfr. *infra*, tomo II, 2.ª parte, particularmente pp. 203 ss., 212 ss., y 406 ss.

⁹⁰ No intentamos afirmar aquí que una persona no pueda por sí misma tener la capacidad (la «*facultad*», o tal vez, la «*disposición*» innata) de seguir determinadas reglas; defendemos la tesis de que la *validez del sentido* del discurso sobre la *observancia de reglas* depende del presupuesto de un «juego lingüístico transcendental». Cfr. *infra*, tomo II, pp. 154 y 209 ss. En este sentido es imposible fundamentar el discurso sobre las «competencias» recurriendo únicamente a facultades innatas (por ejemplo, en la línea de Chomsky y Lenneberg); es necesario también presuponer el «juego lingüístico transcendental» (cfr. *infra*,

tivo, aunque cada uno de nosotros deba comprenderse en el mundo por su cuenta y llegar a conocimientos válidos sobre las cosas y sobre la sociedad en virtud de esta «pre-comprensión». En esta concepción, que implica una teoría *consensual* del acuerdo lingüístico acerca del *sentido* y de la posible *verdad*, radica, a mi juicio, la superación del «solipsismo metódico» que ha desorientado a la teoría filosófica del conocimiento, al menos, desde Ockham y Descartes hasta Husserl y B. Russell⁹¹. No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo, o sobre *si mismo* como persona, que pueda identificarse indicando el yo, sin participar ya, junto con la «producción intencional», en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo. Por tanto, para mí la «evidencia» sólo puede *considerarse* como «verdad» en el marco del consenso interpersonal. En este sentido, la filosofía trascendental transformada hermenéuticamente parte del *a priori* de una *comunidad real de comunicación* que, para nosotros, es prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad⁹².

Pero si cada uno por su cuenta tiene que poder percatarse con «evidencia» de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación –y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia– entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación*, que todavía tiene

tomo II, pp. 311 ss.). La filosofía trascendental, en sentido kantiano, parece sufrir hoy en día una transformación en dos direcciones. En primer lugar, una transformación *gnoseo-antropológica*, que puede entenderse desde una perspectiva puramente filosófica como transformación de la filosofía en «proto-ciencia» (H. Dingler, P. Lorenzen); sin embargo, actualmente el «*a priori* metódico» del conocimiento, en el que descansa la proto-ciencia filosófica, puede convertirse claramente también en objeto de las «teorías» científicas que se ocupan de facultades innatas del hombre. Por una parte, estas teorías tienen que proporcionar *reconstrucciones normativamente correctas de reglas*; por otra, y en tanto que *explicaciones* antropológicas, pueden conducir a relativizar el «apriorismo metódico» de la proto-ciencia filosófica. Parece que sólo en tales «teorías» se lleva a cabo la transformación *gnoseo-antropológica* de la filosofía trascendental, pero incluso ellas mismas sólo pueden tener validez en virtud del «juego lingüístico trascendental» de la ilimitada comunidad de argumentación. En esta medida la auténtica y radical transformación de la filosofía trascendental, posible todavía por el *a priori* *gnoseo-antropológico de la reflexión*, se lleva a cabo en la dirección *semiótica* y *hermenéutica del a priori de la comunidad de comunicación*.

⁹¹ Cf. *infra*, tomo II, pp. 209 ss. y *passim*.

⁹² La transformación *semiótica* de la filosofía trascendental, efectuada por Ch. S. Peirce (cf. *infra*, tomo II, pp. 148 ss.), parte de la siguiente consideración: los posibles habitantes de otros astros, que pudieran comunicarse medianamente signos con nosotros, pertenecerían automáticamente a la «indefinitly community» que constituye el sujeto de la verdad como consenso («in the long run»).

que construirse en la comunidad real: en cierto modo, cada «adulto», cada hombre que a través del proceso de socialización ha adquirido «competencia comunicativa» junto con el aprendizaje del lenguaje, debe poder *estar ya en la verdad* y asegurar también este hecho mediante la «reflexión trascendental»⁹¹. (En esto radica, a mi juicio, la verdad «superada» de la tradición cristiano-neoplatónica de la «mística del logos»⁹², todavía presente en la doctrina kantiana del yo «trascendental» (e «inteligible») pero, sobre todo, en la consumación hegeliana de la reflexión trascendental, que se realiza en la pretensión del *saber que se sabe a sí mismo*.) Sin embargo, al autocerciorarse trascendental de la verdad, característico en los «grandes pensadores» de la «filosofía» apriorística «del sujeto»⁹³, sólo puede ser válido *a priori*—según nuestros supuestos—en los siguientes términos: si conduce a la idea de que cada uno de nosotros, para todos los conocimientos con contenido efectivo, depende de la experiencia empírica y del ilimitado acuerdo con otros acerca del sentido y validez de la verdad de la experiencia⁹⁴. E incluso esta «idea» puede *considerarse* como «verdad» sólo si todos los participantes en el «discurso teórico» de la filosofía pueden y tienen que establecerla *a priori* a la base de todas las discusiones ulteriores. Incluso las llamadas «convenciones» tácitas, que determinan nuestra comprensión del mundo según las reglas de juego de los diversos juegos lingüísticos humanos, sólo pueden establecerse y justificarse conscientemente *como convenciones* bajo el presupuesto hermenéutico-trascendental del *a priori* del acuerdo ilimitado. Por tanto, en el *a priori* de la comunidad del acuerdo, el género humano como sujeto cuasi-trascendental de la

⁹¹ Cf. *infra*, tomo II, pp. 297 ss.

⁹² Sobre la tradición de la «mística del logos», cf. K.-O. APPL, *Die Idee der Sprache... op. cit.*, índice de materias.

⁹³ Cf. al respecto Heidegger y, por otra parte, la característica peirciana del «*a priori method*» (*supra*, pp. 12 s.).

⁹⁴ En esta medida tiene plena razón GADAMER cuando caracteriza el fracaso del sistema cósmico hegeliano como fracaso inevitable del intento de «abarcar en el gran monólogo del método moderno la continuidad de sentido, que se realiza particularmente cada vez en la conversación de los hablantes» (*Wahrheit und Methode, op. cit.*, p. 351). Ciertamente, la caracterización misma de Gadamer corresponde todavía a una reflexión hermenéutico-trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión, que cada individuo tiene que poder reproducir al *nivel noológico de reflexión* del saber que se sabe a sí mismo. Indudablemente en este nivel hay también espacio libre para comprender de un modo diferente y para comprender mejor; sin embargo, no es suficientemente amplio como para justificar un discurso sobre la validez relativa o sobre la historicidad de la idea del *a priori* de la comunidad del acuerdo. Esta es la razón en la que se apoya un neohegelianismo idealista, como el defendido por Th. Litt.

verdad frente a los aconteceres del sentido en la historia del ser —por más *inmanipulables* que puedan ser en tanto que *aconteceres del sentido*— recupera su propio puesto de responsabilidad solidaria, que parece perder en la filosofía de Heidegger.

Mediante la *reflexión trascendental* sobre las *condiciones de posibilidad y validez de la comprensión* hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de *fundamentación última* filosófica⁹⁷. Ciertamente, quien participa en la argumentación filosófica ha reconocido ya implícitamente como *a priori de la argumentación* los presupuestos antes mencionados, y no puede cuestionarlos sin poner, a la vez, en cuestión la competencia argumentativa misma. En este sentido, me atrevería a defender la tesis de que el *a priori* del acuerdo argumentativo (en la ilimitada comunidad real de comunicación) ocupa un lugar destacado en la «pre-estructura» hermenéutico-transcendental de la comprensión: los restantes presupuestos del acuerdo real, materiales y existenciales, por más que su significación vital pueda imponerse frecuentemente a todas las reglas de juego de la argumentación, tienen que subordinarse por principio al *a priori de la argumentación* o de la *comunidad de argumentación*; porque sólo presuponiendo este último podemos también *conocer* o *discutir* los restantes en su significación. Incluso quien declara ilusorio el *a priori* de la comunidad del acuerdo en nombre de la duda existencial, que puede verificarse en el suicidio, o en nombre del conflicto de los intereses de clase, lo está confirmando puesto que todavía argumenta. Lo confirma incluso cuando se opone al acuerdo (*Einverständnis*) presupuesto en la comunicación institucionalizada, en nombre de una clase oprimida y prácticamente excluida de la comunicación, y cuando, en esa medida, rechaza aparentemente la argumentación; porque también en ese caso *fundamenta* su conducta en la solidaridad con una comunidad real de comunicación que encarna para él la posibilidad de la ideal⁹⁸.

⁹⁷ Acerca de la crítica a la tesis de la escuela popperiana sobre la imposibilidad de una «fundamentación última», cfr. *infra*, tomo II, pp. 312 ss. y 385 ss.

⁹⁸ Sin duda, existe hoy en día una neo-ortodoxia marxista que considera superflua tal fundamentación; más exactamente, la considera como una reliquia de la filosofía (transcendental) «burguesa». En este caso, el «análisis materialista» de las relaciones sociales —incluyendo la filosofía perteneciente a la «super-estructura»— ya no se presenta como un momento mediador, crítico de las ideologías, en camino hacia la «realización» de la filosofía, sino como el único método legítimo, que ya no precisa dar cuenta de sus condiciones de posibilidad y validez. El anhelado «socialismo» no se presenta ya como consecuencia última de la «democracia» o de la idea filosófica implícita en ella de una *comunidad humana de comunicación*, sino como reducción de las masas a objeto colectivo de cuidadosa manipulación por parte de una élite, que acoge los métodos de la ciencia objetiva y de la tecnología social desde una perspectiva materialista y dialéctica, y monopoliza —como el gran inquisidor— el acuerdo sobre

No obstante, el caso supuesto en último lugar —el del revolucionario reflexivo— es adecuado para aclarar la estructura *dialéctica* de nuestro *a priori*. En virtud de la misma es posible, a mi juicio, fundamentar incluso hermenéutico-transcendentalmente la necesidad de mediar crítico-ideológicamente el acuerdo humano. Nuestra concepción de la «pre-estructura» transcendental de la comprensión, en realidad, difiere radicalmente del *a priori* del *common sense*, en virtud del cual un acuerdo (*Einverständnis*) concreto en una forma de vida social ya institucionalizada, con todas sus inevitables deformaciones por ignorancia, represión de motivos convertidos en tabú y enmascaramiento ideológico de intereses de poder, configura ese espacio libre del acuerdo entre los hombres, prácticamente relevante y que es infranqueable por principio⁹⁹. Ciertamente, es imposible ponerse de acuerdo siquiera consigo mismo, sin presuponer un juego lingüístico, que funciona fácticamente «entretejido» con una forma de vida; y, en esa medida, podemos reflexionar también desde la tradición histórica de un modo no cartesiano¹⁰⁰. Pero desde una actitud crítica fundamental, la duda universal, como *reserva falibilista virtualmente universal*, puede plantearse a la larga no sólo en el ámbito de la ciencia: también en el ámbito de la razón práctica, junto a la concepción hermenéutica en sentido estricto según la cual es necesario un *continuum* histórico del juego lingüístico, puede introducirse una *reserva crítico-ideológica básica* con respecto a la comunidad *real* de comunicación. Esta reserva —igual que la reserva de la crítica analítico-lingüística del sentido¹⁰¹—, opuesta polarmente a la «anticipación de la per-

las metas, ya siempre presupuesto, sustrayéndolo en la práctica de la crítica pública. La historia enseña que es difícil desandar un camino semejante hacia el socialismo; a lo sumo, puede conducir a «realizar» la filosofía en el sentido de Platón e Inocencio III, pero no en el pretendido por Marx en 1843. Aquí se separan las tendencias.

⁹⁹ Cfr. al respecto mi crítica a las consecuencias que P. Winch extrae en su filosofía social a partir de la concepción wittgensteiniana de los juegos lingüísticos *qua* formas de vida, *infra*, tomo II, pp. 83 ss. y 237 ss. La concepción gadameriana acerca de la función —cuasi-transcendental— del «acuerdo» (*Einverständnis*) me parece actualmente mucho más cerera que antes a las aporías que el wittgensteinianismo produce en la filosofía social.

¹⁰⁰ En este sentido, también la «confianza» —por ejemplo, en la veracidad del discurso humano y de la tradición— es un *a priori* hermenéutico-transcendental, aun antes de que se manifieste como un mecanismo antropológico de descarga en el sentido de Gehlen o como un «mecanismo de reducción de la complejidad social», siguiendo a N. Luhmann. (Cfr. N. LUHMANN, *Vertrauen*, Stuttgart, 1968.)

¹⁰¹ Cf. *infra*, tomo I, 2ª parte. Por lo demás, es interesante el hecho de que una crítica del sentido al uso especulativo del lenguaje, realizada desde el análisis del lenguaje, pueda dirigirse también contra la crítica radical de las ideologías y de la sociedad, en el momento en que el paradigma del uso significativo

lección» hermenéutica— se convierte en postulado de la razón práctica cuando ya no consideramos como *paradigma del acuerdo (Einverständnis) humano* un juego lingüístico mediado por la tradición, ligado a determinadas instituciones y formas de vida, sino el *juego lingüístico transcendental de la comunidad ideal de comunicación* que, ciertamente, tenemos que poder anticipar en todos los juegos lingüísticos concretos, como posibilidad real. Esta situación se produjo por vez primera en la Ilustración griega, junto con el paradigma de argumentación filosófica, y desde entonces se produce cuando no aspiramos simplemente a un acuerdo (*Einverständnis*) suficiente pragmáticamente, sino a un «acuerdo» (*Einverständnis*) conseguido por medio de la argumentación filosófica^{101a}.

Si buscamos un acuerdo (*Einverständnis*) semejante, nos percataremos de una vez para siempre de la ambigüedad que encierra el acuerdo (*Einverständnis*) pre-filosófico, logrado mediante la «retórica» y ligado al «linaje» o a la «polis»; porque comprenderemos que la mezcla de «convicción» y «persuasión», de argumentos e insinuaciones prometedoras, que constituye la prudencia (*prudentia*) o tal vez la sabiduría (*sapientia*) del antiguo maestro en retórica, es un reflejo de la contradicción dialéctica¹⁰² que se produce en la argumentación entre la comunidad ideal de comunicación —ya siempre anticipada— y la comunidad real con la que dialogamos. En la modernidad esta experiencia fundamental de la ilustración filosófica se unió a la experiencia de la ciencia natural «objetiva», en la

del lenguaje se busque únicamente en los juegos lingüísticos cotidianos acreditados *pragmáticamente*. H. Marcuse ha percibido certeramente esta posibilidad, sin percatarse de las «progresivas» posibilidades de la crítica del sentido analítico-lingüística. (Cfr. H. MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied, Berlin, 1967, cap. 7).

^{101a} Indudablemente, quien pretenda convencer utilizando argumentos, tiene que partir también de un punto de *acuerdo (Einverständnis)* con la comunidad *real* de comunicación: no le basta partir de *premisas verdaderas* (es decir, de las que *serían* aprobadas por consenso en la comunidad ideal de comunicación), sino que tiene que partir de *premisas aceptadas aquí y ahora* que, a la vez, él pueda considerar verdaderas. En este sentido, es prácticamente imposible dejar la «pragmática» de la argumentación a cargo de la retórica o de la psicología, como han hecho Teofrasto y Carnap, reservando para la filosofía únicamente la tarea de esclarecer lógicamente (sintáctico-semánticamente) la cuestión de la verdad. Más bien tenemos que separar la *retórica de la convicción* de la *retórica de la mera persuasión* y enlazar la primera con la lógica filosófica de la argumentación, en el marco de una pragmática transcendental del discurso. A mi juicio, este es el punto más relevante filosóficamente de la crítica del humanismo retórico a la lógica formal; por ejemplo en Cicerón y G.B. Vico. Cfr. al respecto Ch. PERELMAN y L. OLBRICHTS-TYFFCA, *Traité de l'Argumentation*, Bruselas, 1970²; además K.-O. APPEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.

¹⁰² Cfr. a este respecto *infra*, tomo II, pp. 406 ss.

que, al parecer, pudo realizarse fácilmente la comunidad ideal de comunicación como «community of investigators» (Peirce), mediante la abstracción científicista de los intereses humanos. Era fácil incurrir en la falacia de creer que basta sencillamente con convertir la sociedad en objeto de la racionalidad científico-tecnológica para poder superar definitivamente la miseria de la pseudo-argumentación retórica, humanística e ideológica¹⁰³. Anteriormente hemos intentado ya aclarar la estructura de esta falacia científicista¹⁰⁴. Pero no podemos ni debemos buscar una réplica adecuada a esta sugerencia —que se presenta nuevamente en la actualidad como refugio de la objetividad en el Este y en el Oeste— simplemente restaurando la razón práctica en la acepción del humanismo retórico. La réplica habría de consistir más bien en complementar la fase de la ilustración orientada científicistamente mediante una *Ilustración* hermenéutico-dialéctica, inspirada en el *a priori* de la comunidad de comunicación; una *Ilustración* como la que hasta ahora se ha dejado oír sólo fragmentariamente, entre la Scylla de la falacia científicista y tecnocrática y la Carybdis de la recaída pre o anti-ilustrada en el humanismo retórico.

A mi juicio, el elemento decisivo —aunque siempre insuficientemente desarrollado— que puede aportar el pensamiento para que la *Ilustración* filosófica pueda atender a la ya esbozada contradicción dialéctica fundamental entre las comunidades real e ideal de comunicación, es la *reconstrucción dialéctica de la historia social*. Precisamente en el momento en que reconocamos el paradigma del acuerdo (*Einverständnis*) humano en la comunidad ideal de comunicación, que sólo puede alcanzarse en un ilimitado proceso de acercamiento, y cuando nos percatemos de que el principal obstáculo para lograr un acuerdo (*Einverständnis*) completo radica en la contradicción entre la comunidad ideal y la real de comunicación, entonces se introducirá en la conciencia metodológica¹⁰⁵ la posibilidad de *objetivar históricamente* la comunidad real de comunicación como una *tercera posibilidad* del interés cognoscitivo humano, que se encuentra en cierto modo entre dos intereses cognoscitivos idealmente complementarios: el interés en la objetividad científico-tecnológica y el interés en el acuerdo interpersonal. El

¹⁰³ Tendríamos que analizar a la luz de esta falsa ilusión la discusión desencadenada en 1959 por Charles Snow sobre el problema de las «two cultures», incluyendo la contribución más reciente a la discusión a cargo de K. STEINMANN (*Fälsch programmiert*, Stuttgart, 1968).

¹⁰⁴ Cfr. *supra*, pp. 20 s. En la actualidad parece que *de facto* se impone una combinación, demasiado eficaz, de retórica y control tecnocrático como síntesis de las «two cultures».

¹⁰⁵ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 114 ss.

carácter *dialéctico* de la objetivación histórica de la sociedad como comunidad *real* de comunicación, que hemos postulado, se fundamenta en el hecho de que sólo la historia puede considerarse como aquella dimensión en la que se producen a la vez el *desarrollo objetivo* de la contradicción dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación y la posible *disolución* de tal contradicción; en la historia acontece el espíritu en el tiempo (Hegel), pero no sólo espontáneamente, sino porque está enredado con los intereses materiales del género humano, tal como se configura en la «cuasi-naturaleza» de la comunidad real de comunicación. De aquí inferimos, como un interés cognoscitivo *metodológicamente* relevante, la necesidad de reconstruir el proceso social de interacción y comunicación, que tendría que perseguir una doble meta: por una parte, distanciarse de la situación primera de acuerdo objetivando *empíricamente* la «cuasi-naturaleza» en el tiempo; por otra parte, reconstruir *hermenéutico-normativamente* la realización social del acuerdo ideal ya siempre anticipado.

Esto precisamente puede proporcionarlo la *historia social* y sólo ella¹⁰⁶, mediando dialécticamente la comprensión hermenéutica de las acciones e instituciones humanas con la «explicación» cuasi-científica de los aspectos de la interacción social cosificados como cuasi-naturaleza, que hasta ahora dificultaban un acuerdo completo. El procedimiento cognoscitivo propuesto no debe entenderse desde un planteamiento del acuerdo metódicamente puro, ni desde el *a priori* trascendental que hace posible manejar la «existencia de las cosas, en cuanto constituyen una conexión conforme a leyes» (Kant): no se queda en la relación sujeto-sujeto de la situación originaria del acuerdo, pero tampoco debe interpretarse erróneamente como un total desenmascaramiento naturalista de las intenciones humanas dotadas de sentido¹⁰⁷; antes bien, debe anticipar la comunidad ideal de comunicación dentro de la reconstrucción empírico-objetiva de la historia social, como condición hermenéutico-transcendental de posibilidad y validez de la propia pretensión cognoscitiva. De este modo, el procedimiento de re-

¹⁰⁶ En esta medida, la exigencia de sustituir la formación histórica por la formación empírico-sociológica, en nombre de lo socialmente relevante, constituye un grave síntoma de confusión epistemológica.

¹⁰⁷ Considero absurdo imputar sin más al marxismo tal autocomprensión, estableciendo un paralelo formal con Nietzsche y Freud (cfr. por ejemplo H. Kuhn, «Ideologie als hermeneutischer Begriff», en *Hermeneutik und Dialektik*, ed. por R. Bubner y otros, Tübingen, 1970). Con ello no pretendo negar que hay una fuerte tendencia al reduccionismo objetivista, que hace incomprensible la exigencia de emancipación en Marx mismo y en la ortodoxia y neo-ortodoxia marxista. Cfr. al respecto D. BÖHLER, *Metakritik der Marxistischen Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.

construir la historia social abre una dimensión peculiar de la *experiencia* «entre» la experiencia experimental científica de los procesos naturales que se repiten regularmente y la experiencia puramente hermenéutica de la intersubjetividad comunicativa: se trata, por una parte, de una experiencia reflexiva de la conciencia consigo misma, en la acepción de la fenomenología hegeliana del espíritu; por otra, sin embargo, de objetivar empíricamente aquellos hechos de la «base» social, que no han llegado a expresarse completamente y sin deformación en el espíritu objetivado lingüísticamente y que, no obstante, debemos acoger en la autoconciencia de la actual comunidad de comunicación.

Es posible que con estas aclaraciones pueda comprenderse hasta qué punto el método de la *crítica de las ideologías* —interpretado en un aspecto importante de su estructura como extrapolación del psicoanálisis¹⁰⁸— pudo señalarse como condición de posibilidad del progreso filosóficamente relevante en el

¹⁰⁸ Acepto de buen grado que reconstruir desde la perspectiva psicoanalítica la crítica de las ideologías pretendida por K. Marx, nos enfrenta con problemas adicionales. Tales problemas resultan, por ejemplo, del hecho de que no haya neurosis alguna experimentada subjetivamente y que, por tanto, tampoco ninguna institución legítima el análisis y la terapia, como lo exigiría una relación entre paciente y médico. No obstante, tengo que insistir en la analogía heurística a la hora de plantear los problemas porque, en último término, las biografías de los pacientes neuróticos y la historia de la alienación del género humano no pueden «explicarse» o bien comprenderse «desde una hermenéutica profunda» con independencia mutua. Tampoco puede descubrirse radicalmente la problemática del psicoanálisis sin comprender la infancia del paciente como una repetición —incluso condicionada sociohistóricamente— de la genesis de la alienación en el género humano; y solo podremos recurrir a los antagonismos de clase, condicionados económicamente en la sociedad, como «base» causal para explicar la «falsa conciencia» cuando, tanto en la clase dominante, que transfigura ideológicamente sus intereses, como en la clase oprimida —en la medida en que se entiende a sí misma según la ideología de la clase dominante— se supone un proceso de «represtión», que puede ser eliminado por «anamnesis». En este sentido, no existen dificultades serias para tematizar la «alienación» y «cosificación» de las relaciones sociales de interacción y comunicación como «síntomas» de enfermedad. Más bien, es la parte práctica de la analogía la que plantea dificultades: la cuestión de la «competencia» de los «terapeutas» sociales y de la justificada o injustificada «resistencia» por parte de los pacientes. En este punto debemos tener en cuenta, sin duda, que la lucha de «clases», tras la que podría esconderse todavía la hegeliana «lucha hasta la muerte por el reconocimiento» entre iguales, trasciende el fundamento sexual de la teoría freudiana. Sin embargo, considero que estas diferencias no afectan a la analogía que es central en nuestro contexto: la analogía en la estructura *metodológica* entre la «crítica de las ideologías» y el psicoanálisis, en cuanto mediación dialéctica entre la *comprensión* hermenéutica y la *explicación* cuasi-naturalista. Cf. sobre esta problemática las contribuciones a la discusión de H.J. GIEGEL y H.G. GADAMER en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, asimismo J. HABERMAS, «Introducción» a la nueva edición de *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971.

acuerdo humano, y hasta qué punto podemos concebir todavía, incluso como postulado de una *hermenéutica trascendental*, la mediación metódica de la hermenéutica por la crítica de las ideologías. La fundamentación filosófica de esta tesis se logra, a mi juicio, a través de un desarrollo sistemático de los *intereses «internos» del conocimiento*, que están implícitos «ya siempre» en la «pre-estructura» de la comprensión.

6. LA ORIENTACIÓN GNOSEO-ANTROPOLOGICA DE
LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL:
EL *A PRIORI* DE LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO
Y EL *A PRIORI* DE LA REFLEXION ACERCA DE LA VALIDEZ

Si suponemos una comunidad ideal de comunicación (como, por ejemplo, la peireceana «community of investigators»), se revela como *forma fundamental* de nuestra sistematización la insuperable *complementariedad*¹⁰⁹ entre dos horizontes trascendentales: el del juego lingüístico del saber objetivo, científico-tecnológico, de manipulación y el del saber intersubjetivo (hermenéutico) del acuerdo, que se presupone necesariamente para el primero. A la dimensión del conocimiento ligada a la praxis corresponde, entre otras cosas, una complementariedad insuperable entre dos presupuestos: el de las leyes causales o estadísticas, aprovechables instrumentalmente, y el de las decisiones para la acción, libres y responsables, que se llevan a cabo en virtud de «silogismos prácticos» y conectan, dentro de un contexto, la determinación de los fines con la información acerca de los medios. (En esta medida, la libertad de acción y la determinación causal de los procesos cósmicos objetivados macrofísicamente no son lógicamente incompatibles, sino que se presuponen recíprocamente como juegos lingüísticos *complementarios*.) Sin embargo, si consideramos esta *complementariedad ideal* bajo el punto de vista reflexivo de la contradicción dialéctica entre comunidad ideal y real de comunicación, se manifiesta como producto de una abstracción. Es válida mientras prescindimos de la dimensión *histórica* de la realidad como dimensión en que se dan la alienación y el progreso en la realización de la libertad. Sin duda, es imposible tomar conciencia sin más de la dimensión histórica de la realidad en la *situación de complementariedad* de la experiencia de la comunidad de comunicación, ocupada en fenómenos naturales repetibles; la dimensión histórica se abre por vez primera como horizonte de experiencia cuando una comunidad humana recuerda su destino y erige esta auto-experiencia (por ejemplo, la ge-

¹⁰⁹ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 50 y 105 ss.

nealógica en paradigma (del juego lingüístico) de la experiencia cósmica, en vez de pensar la experiencia de la propia vida según el paradigma de los procesos naturales cíclicos¹¹⁰. Actualmente bien puede afirmarse que la experiencia del mundo como historia se ha impuesto muy tarde en comparación con el paradigma de la naturaleza, predominante tanto en el mito como en la filosofía clásica de los chinos, indios y griegos; y todavía hoy le resulta difícil imponerse como posible paradigma de la ciencia histórica frente al de la experiencia de la naturaleza, renovado por la ciencia nomotética¹¹¹.

Bajo el punto de vista de la *auto-experiencia histórica* de la comunidad comunicativa –como también bajo el punto de vista de la auto-experiencia biográfica de la persona– se constituye, pues, el *tercer* interés cognoscitivo: el interés por una auto-mediación dialéctica del acuerdo hermenéutico, lograda a través de la objetivación histórica de su cuasi-naturaleza y dirigida a su propia emancipación. Esto significa, a mi juicio, que el sentido funcional del *tercer* interés cognoscitivo sólo puede explicitarse presuponiendo sistemáticamente la *complementariedad* entre el conocimiento de la naturaleza y el acuerdo interpersonal: consiste, por una parte, en superar todas las coacciones causales de la cuasi-naturaleza interna del hombre o de la sociedad y, por otra parte, en profundizar en la auto-comprensión humana, que siempre está ya presupuesta, para poder descubrir la alienación¹¹². Indudablemente, y como ya he señalado, bajo el punto de vista transcendental del *tercer* interés cognoscitivo se abre un horizonte experiencial *sui generis* que, por ejemplo, posibilita estudiar también la naturaleza –al menos, la evolución de los organismos– como *pre-historia* de la *cuasi-naturaleza* humana. En este caso, no se tematiza la naturaleza desde el marco transcendental por el que hacemos manejables los procesos que se repiten regularmente, sino más bien desde una distancia con respecto a las situaciones vitales

¹¹⁰ Para la oposición de los dos paradigmas de la experiencia cfr. por una parte M. ELIAD, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf, 1953; por otra parte A. BORSI, *Der Turmbau zu Babel*, 6 vols., Stuttgart, 1958-63.

¹¹¹ Merece la pena destacar en este contexto que Popper, por una parte, reconoce que la autoexperiencia histórica de la ciencia como un proceso de innovación suministra el paradigma de un proceso no pronosticable pero, no obstante, en cuanto metodólogo de la ciencia histórica, cree que debe atenerse al paradigma cientificista unificado de la ciencia nomotética de la experiencia. No puede, por tanto, sorprendernos que muchos historiadores crean que deben comprometerse con el paradigma de la experiencia propio de la ciencia social empírico-analítica.

¹¹² Creo que aquí existe una cierta diferencia «arquitectónica» entre el análisis habermasiano de los intereses del conocimiento y el mío, que surgió con motivo de la mediación y profundización de la comprensión mediante la cuasi-explicación. Cfr. *infra*, tomo II, pp. 53 ss.

actuales del hombre, necesaria desde el punto de vista de la hermenéutica y desde la crítica de las ideologías. A mi juicio, sólo desde esta perspectiva resulta comprensible el auténtico sentido de la *etología* (de la comparación etológica entre el hombre y el animal, por ejemplo, el comportamiento «moralmente análogo» entre los animales guiados por instintos inhibitorios y la conducta humana reducida a instintos en la era de la tecnología de sistemas de armamentos); e incluso, a mi juicio, los problemas de una teoría *sistémica* —a la vez funcionalista y evolucionista— de los organismos y eventualmente de los *cuasi-sistemas* sociales (que, en cuanto *sistemas*, están mediados por la auto-explicación hermenéutica y la autodefinition) cobran su significación en el marco de una objetivación de la pre-historia de la cuasi-naturaleza humana y no pueden resolverse según los modelos de explicación analítico-causales y estadísticos de la ciencia natural nomotética¹¹.

Con los tres intereses cognoscitivos fundamentales, que acabamos de caracterizar en su conexión sistemática, creo haber mencionado las referencias fundamentales del conocimiento humano a la praxis; lo cual implica a la vez mencionar los modos significativamente distintos del compromiso práctico-vital, por el que el mundo resulta significativo para el hombre. De este modo, la problemática husserliana de la «constitución del sentido», que Heidegger radicalizó al hablar de la inmanipulable apertura del sentido a través de los «acontecimientos» de la historia del ser, está ligada a una ampliación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental. Por supuesto, no hay aquí «reducción» alguna de la inmanipulable «apertura del sentido», pero sí una *orientación fundamental gnoseo-antropológica de la pregunta trascendental* por las condiciones de posibilidad de la *constitución y validez* del sentido. Según nuestros supuestos, los posibles paradigmas u horizontes consistentes en juegos lingüísticos para la comprensión huma-

¹¹ En este sentido, considero paradigmática la confrontación de J. Habermas con la teoría de sistemas de N. LUHMANN (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971). Por supuesto, no me atrevería a reducir la teoría biológica de sistemas (Bertalanffy) al modelo Hempel-Oppenheim de explicación empírico-analítica ni, por tanto, a ver un antagonismo insuperable entre ella y una teoría de sistemas de planificación socio-tecnológica, que sea analítica y normativa. Por el contrario, ambos puntos de vista deberían presuponerse recíprocamente. El *noyom* de los cuasi-sistemas sociales consiste, sin duda, en que están mediados por la comunicación social y la interacción; sin embargo, el género humano tiene que resolver el problema de la formación y estabilización de sistemas para poder sobrevivir; por ejemplo, su automantenimiento ecológico como civilización planetaria. Y en esto radica incluso una condición necesaria de la emancipación. Cfr. a este respecto *infra*, tomo II, pp. 409 ss.

na del mundo y para la autocomprensión tienen que constituirse, o bien *dentro de* los horizontes de sentido abiertos por los tres intereses del conocimiento, o bien desde su constelación histórica¹¹⁴.

La orientación fundamental gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental permite, a mi juicio, responder a la *pregunta por la posibilidad de la comprensión* (Gadamer) en un doble sentido: en el amplio sentido de la irrebasable «pre-estructura» de la comprensión y, sin embargo, a la vez en un sentido *normativa* y *metodológicamente* relevante. Las respuestas, suministradas por el primer Heidegger y por Gadamer en el «anuncio formal» de la estructura existencial, a la pregunta «qué es lo que siempre acontece» cuando comprendemos, no resultan falsas pero sí se muestran insuficientes ante la cuestión *práctica*, ya siempre implícita incluso cuando nos orientamos *cognoscitivamente* en el mundo en el más amplio sentido: *¿cómo debemos* proceder para orientarnos en el mundo? Es decir, *¿según qué criterios* y con qué expectativas de progreso debemos evaluar la *validez* de la interpretación del mundo con la que «ya siempre» nos encontramos y que tenemos que llevar adelante? De acuerdo con los tres intereses del conocimiento mencionados que, por una parte, dependen de la existencia fáctica del género humano y, por otra, poseen un *valor trascendental*¹¹⁵ como *condiciones de posibilidad* de toda

¹¹⁴ Por ejemplo, todos los «paradigmas» de las revoluciones científicas en el sentido kuhniano se constituyen *a priori* dentro del horizonte del conocimiento posible y del posible progreso cognoscitivo, abierto por el interés científico-técnico de manipulación. Si reconocemos que el interés técnico de conocimiento es una condición interna de posibilidad y validez (o sea, de comprobación) de la ciencia experimental, entonces el hecho de que desde Galileo hasta la física cuántica hayamos alcanzado un progreso en el saber técnico de manipulación sobre la base de la física, debe ser utilizado como argumento contra la tesis de que los diversos «paradigmas» del desarrollo científico son «incommensurables» y que esta incommensurabilidad es insuperable incluso *in the long run*.

¹¹⁵ En este sentido, el discurso sobre los intereses cuasi-transcendentales del conocimiento —discurso preferido también por Habermas— carece de «misterio», aunque abra un amplio campo de problemas todavía no aclarados. En cualquier caso, es completamente absurdo caracterizarlo como un intento de proteger dogmáticamente a la filosofía frente a la sociología y psicología empíricas, que tratan de los intereses como motivos; como si la monopolización del interés «explicativo», tácitamente presupuesta en la «moderna» *logic of science*, no constituyera ya un prejuicio a la hora de investigar los intereses del conocimiento. El encubrimiento del interés cognoscitivo presupuesto aquí tácitamente sólo puede destruirse aclarando la diferencia que existe entre intereses del conocimiento «internos» (es decir, *cuasitrascendentales*, en virtud de su valor gnoseológico) y «externos». Los últimos que, en su multiplicidad contingente, sólo pueden constatarse empíricamente, pueden separarse como «context of discovery» del «context of justification», de tal modo que los tratemos como *condiciones sine qua non* relevantes sólo psicológicamente o, incluso, como posible obstáculo para adoptar una actitud cognoscitiva legítima. Sin embargo,

comprensión –tal como lo exige el *perfecto apriorico* de la «pre-estructura» de la comprensión– podemos establecer *principios regulativos* para el posible progreso del conocimiento, que hemos de postular en la práctica. Lo dicho es válido, tanto para el progreso científico-tecnológico, como para el progreso en el acuerdo interpersonal –incluyendo hermenéuticamente la tradición– acerca del sentido de la vida (incluso del sentido de los resultados científicos del conocimiento y de los proyectos tecnológicos de la capacidad operativa); y es válido, sobre todo, para el progreso emancipatorio exigido por el tercer interés del conocimiento, que aspira a transformar la cuasi-naturaleza de la sociedad como comunidad real de comunicación y posibilita con ello *in the long run* el progreso práctico en el acuerdo intersubjetivo acerca del sentido. (Si no pudiéramos contar con esta posibilidad de transformar el estado atomizado de la comunidad de comunicación superando la alienación, sería impensable, a mi juicio, progresar en el sentido de lograr una «mejor comprensión».)

En lo que concierne al presupuesto de que existe reciprocidad en el progreso cognoscitivo entre los tres horizontes transcendentales de sentido, podemos formular también, a modo de prueba, principios regulativos que deben acreditarse como presupuestos de una reconstrucción de la historia del género, a la vez empírica y normativa. Por ejemplo, podemos suponer que sólo un cierto grado de emancipación en la sociedad (como la «libertad de unos pocos» en Grecia en el sentido hegeliano) posibilitó una comunidad de acuerdo que, por su parte, pudo ser el presupuesto para sustituir el mero saber de trabajo y sus «técnicas de pronosis»¹¹⁶ construyendo «teorías» inspiradas

ésto es imposible en el caso de los tres intereses «cuasi-transcendentales» del conocimiento, como podemos mostrar mediante la *reflexión transcendental* sobre las condiciones para la constitución del sentido del conocimiento. Esto no significa en modo alguno que la aclaración de los intereses cuasi-transcendentales del conocimiento no pueda aprender nada de las ciencias empíricas o sea inmune a la crítica. Me parece que la situación de la filosofía transcendental en la era de la ciencia está marcada por el hecho de que la filosofía no puede reclamar en modo alguno un *objeto* como su objeto (ni la conciencia, ni el lenguaje, ni la sociedad *qua* comunidad de comunicación). Pero, en cambio, puede y debe investigar *virtualmente todos* los objetos del conocimiento, tanto precientífico como científico, en virtud de su valor transcendental como condiciones de posibilidad y validez del conocimiento; por ejemplo, el lenguaje o el cuerpo *qua* «*priori* corporal» o, incluso, las «constantes naturales» de la física en tanto que «paradigmas» materiales de los «juegos lingüístico-científicos». Lo que, en este sentido, tiene «valor transcendental» puede ser distanciado y, tal vez, relativizado por la filosofía como administradora de la *reflexión* transcendental *sobre la validez*. De aquí surge la posición peculiar del *discurso teórico* de la reflexión filosófica sobre la validez, del que tratamos a continuación (p. 75).

¹¹⁶ Cfr. St. TOULMIN, *Voraussicht und Verstehen*, Frankfurt, 1968.

filosóficamente en el sector del saber objetivo de manipulación. (En cambio, un cierto abandono del «saber formativo» escolástico y humanista, en favor del «saber de trabajo» acumulado por los artistas-técnicos del Renacimiento —desde Leonardo, pasando por Tartaglia hasta Galileo— parece haber constituido históricamente la condición de posibilidad para configurar definitivamente la ciencia experimental de la naturaleza.) Por otra parte, como Habermas ha mostrado, la emancipación de la comunidad de comunicación frente a las coacciones institucionales —frente a las represiones producidas por la dominación— sólo es posible en la medida en que el dominio tecnológico sobre la naturaleza supere la escasez económica. En lo que concierne a la relación entre el saber de manipulación científico-tecnológico y el saber hermenéutico del acuerdo intersubjetivo podríamos suponer hoy en día en principio que, por una parte, es ya imposible en la sociedad lograr un acuerdo acerca del sentido y del fin que sea relevante política y moralmente, sin contar con el saber de manipulación de los llamados «expertos»¹¹⁷; pero, por otra parte, podríamos suponer que la especialización de los expertos ha progresado de tal modo que la comunidad comunicativa de los científicos debe mediar cada vez más su acuerdo interno con métodos histórico-hermenéuticos; por ejemplo, conectar la historia de la ciencia con la metodología de las ciencias, la planificación de la investigación y la dialéctica de las ciencias¹¹⁸.

Se abre aquí el programa de una teoría del conocimiento y de la ciencia fundada en la antropología y en la filosofía social que, reflexionando sobre los posibles horizontes de sentido de la mediación entre conocimiento y praxis vital, establece *principios regulativos* para que el hombre progrese *metódicamente* a la hora de orientarse en el mundo y los confirme constantemente en la reconstrucción de la historia; lo cual significa también corregirlos mediante el círculo hermenéutico de la com-

¹¹⁷ Este es el lugar de la «intelligent mediation of means and ends» en el sentido del pragmatismo de J. Dewey y de los llamados «principios-puente» de H. Albert.

¹¹⁸ A mi juicio, este es el lugar del concepto de «ciencia de la ciencia» expuesto por H. Törnebohm, de «crítica de la tradición» en el sentido de la escuela popperiana y de la tematización del «context of discovery» en la acepción de la «New Philosophy of Sciences» (vid. *supra*, p. 28, nota 35). Cfr. al respecto también G. RADNITZKY, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg, 2ª ed., 1970; del mismo autor, «Der Praxisbezug der Forschung. Vorstudien zur theoretischen Grundlegung der Wissenschaftspolitik» en *Studium Generale* 23 (1970), pp. 817-55. Además: H. TÖRNEBOHM y G. RADNITZKY, «Forschung als innovatives System» en *Ztschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie* 11/2 (1971). Cfr. D. BÖHLER, «Metascience als Wissenschaft und Reflexion» en *Philosoph. Rdsch.*, 1972.

preensión. A mi juicio, no es preciso que nos paremos a considerar hasta qué punto este programa de filosofía trascendental, relevante *normativa* y *metodológicamente*, sobrepasa la competencia de la filosofía con respecto a las ciencias o incluso su ligazón a la «condition humaine», entendida como finitud humana (Gadamer). Cuando hablamos de emancipación como presupuesto para «comprender mejor», no significa que alberguemos la esperanza de que alguna vez pudiéramos encontrar a la sociedad humana en un estado en que la alienación estuviera eliminada y se realizara la total transparencia de la auto-comprensión. Esto contradice en realidad el sentido kantiano de los «principios regulativos» que hemos establecido. La *idea de progreso* implícita en ellos –en la que radica, sin duda, la quintaesencia de la transformación kantiana de la doctrina platónica de las ideas– revela más bien su carácter de postulado moral en el hecho de que *no* cuente con que pueda corresponder alguna vez a las *ideas* algo empírico. Ciertamente esto será insuficiente para los que esperan la llegada del Reino de Dios por la «destrucción de las instituciones». Lo cual nos conduce nuevamente, por último, a la pregunta por la relación que guarda la filosofía –que hay que transformar– con el compromiso material-práctico, como exigen los intereses del conocimiento.

La doctrina de los tres intereses del conocimiento suministra una orientación básica cuasi-transcendental sólo si presupone-mos que el *conocimiento filosófico*, como *reflexión* transeendental acerca de la validez, y de acuerdo con los tres intereses del conocimiento, puede organizarse de un modo *diferente*, por principio, a los modos en que se organiza la comprensión del mundo corporalmente comprometida. Esto no significa que la filosofía sea independiente de los tres intereses del conocimiento y que, por ejemplo, pueda constituir el sentido del mundo sin un compromiso interesado. Todo conocimiento surge del interés cognoscitivo práctico, en cuanto a la constitución de su sentido y, en cuanto a su posible aplicación, desemboca en una mediación de la praxis vital¹¹⁹. (Por consiguiente, podemos distinguir el «context of discovery» del «context of justification» en la teoría de la ciencia, pero no debemos intentar responder a la pregunta por la *validez* con independencia de la pregunta por el modo correspondiente de *constituir el sentido*¹²⁰.) Todo conocimiento, no obstante, para poder ser

¹¹⁹ Cfr. a este respecto J. HABERMAS, «Introducción» a la nueva edición de *Theorie und Praxis*, *op. cit.*

¹²⁰ Esto sucede en el «cientificismo», por ejemplo, cuando la validez de un «good reason essay» histórico tiene que ser confirmada inductivamente o fal-

valorado o criticado como válido de acuerdo con su específica constitución del sentido, debe ser mediado por un ámbito que reflexione sobre la validez, distanciándose por principio del compromiso interesado y de sus puntos de vista mediados corporalmente. Desde Sócrates, este ámbito se ha institucionalizado como juego lingüístico en el «discurso teórico»¹²¹ de la filosofía; y, desde Kant, tenemos motivos para denominar «filosofía trascendental» a esta institución de la reflexión crítica sobre la validez^{121a}.

En la medida en que también se configura un saber con contenido en el «discurso teórico» de la filosofía, el conocimiento filosófico tiene que estar mediado por los tres intereses del conocimiento que constituyen el sentido. Por ejemplo, la tematización objetiva de los problemas por parte de la filosofía representa, sin duda alguna, una sublimación del *saber teórico de manipulación* en el grado supremo de reflexión¹²²; su *propio acuerdo*, por cuanto es dialógico por principio, tiene que estar mediado por los resultados interpretativos de todas las ciencias *hermenéuticas* y, desde Marx, su *autocrítica reflexiva* ha de pensar también su propia pertenencia al proceso social *desde la crítica de las ideologías*. Sin embargo, la filosofía encuentra en la autorreflexión el juego lingüístico propio, como una eminente estructura dentro de aquella «pre-estructura» según la que, siguiendo a Heidegger, ya siempre nos «precedemos» a nosotros mismos en la comprensión. Anteriormente hemos caracterizado ya esta eminente pre-estructura como el *a priori de la comunidad de argumentación*. Por su radical dependencia con respecto al lenguaje ordinario, *irrebasable* aunque *reconstruible*, la comunidad ilimitada de argumentación constituye el núcleo y el presupuesto de una autocomprensión *hermenéutico-transcendental* de la filosofía¹²³. A mi juicio, en ello radica la unidad sintética de la transformación de la filosofía teórica, que expongo a continuación. El último de los siguientes trabajos intenta mostrar que la razón práctica puede encontrar tam-

seada mediante *observación y datos*, igual que una explicación causal de la conducta; o cuando las teorías psicoanalíticas deben comprobarse mediante pronósticos condicionados por la tecnología social; o (al revés) cuando esperamos de las reglas «si-entonces», propias de la «ciencia» y de la «tecnología», normas válidas moralmente o únicamente válidas en la lógica de la ciencia.

¹²¹ Cfr. *supra*, pp. 10 ss.

^{121a} Me atrevo a defender esta propuesta como «transformación de la filosofía trascendental», aunque Kant, en su concepción de la filosofía trascendental, haya desconsiderado, tanto las condiciones lingüísticas de su «discurso teórico», como las condiciones lingüísticas de posibilidad de una constitución intersubjetivamente válida del sentido de los objetos *en tanto que* algo.

¹²² Cfr. al respecto *infra* tomo II, pp. 18 ss.

¹²³ Cfr. *infra*, tomo II, parte II.

bién el fundamento de una ética intersubjetivamente válida en el *a priori* de la argumentación, aunque éste exija de suyo distanciarse de todo compromiso práctico en la medida de lo posible¹²⁴.

¹²⁴ Cfr. *infra*, tomo II, pp. 341 ss.

I

LENGUAJE Y APERTURA DEL MUNDO

LAS DOS FASES DE LA FENOMENOLOGÍA Y SU REPERCUSIÓN EN LA PRECONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL LENGUAJE Y LA LITERATURA EN LA ACTUALIDAD

El presente estudio se propone el ensayo de una construcción dialéctica. Esta partirá de la tendencia fundamental histórico-psicológica de las ciencias del espíritu en el siglo XIX, tendencia que en la extrema agudización de sus principios filosóficos rectores se concebirá como tesis contra la cual se alza como antítesis la fenomenología clásica (del primer Husserl) y su irradiación en las ciencias del espíritu. Se intentará después con toda cautela presentar una segunda fase de la fenomenología, cuyas repercusiones están aún por apreciar, como posible síntesis de los resultados del pensamiento histórico-psicológico y las exigencias de la primera fase objetivista y descriptiva de la fenomenología. Como ejemplo, y en cierto modo reflejo, de las posiciones filosóficas predominantes en cada caso podrá servirnos la concepción que éstas tienen del lenguaje y la literatura.

I. TESIS: EL MÉTODO DE LA REDUCCIÓN ONTICA

Cuando contemplamos hoy el movimiento fenomenológico como un todo, en su lejanía histórica por decirlo así, en gran parte pasan a segundo término los numerosos puntos de disputa y diferencias en el modo de practicar el método, que con frecuencia alteraran el horizonte de su coexistencia, apareciendo la fenomenología —al menos en Alemania— como una fundamental reorientación del pensamiento desde la *prima philosophia* hasta las ciencias particulares. No por casualidad aparecen las *Investigaciones Lógicas* de Husserl hacia el año 1900. Ellas son representativas de un viraje en el pensamiento que marca el contraste entre el siglo XIX y el XX. Ello se hace especialmente claro si ponemos a las diferentes corrientes filosófi-

cas y posiciones metodológicas de las ciencias del espíritu que combatían entre sí en el siglo XIX en relación con la tendencia fundamental de la fenomenología.

En primer lugar, la fenomenología representa la antítesis no sólo del positivismo y el naturalismo, sino también del «psicologismo» y el «historismo» tal como se encuentra, por ejemplo, en Dilthey. Ello es válido no obstante que la hermenéutica de la vida de Dilthey, si acaso en una forma más depurada, acabara interviniendo de un modo fecundo en el desarrollo metodológico de la propia fenomenología y conduciéndolo a una segunda fase. Para captar el motivo unitario fundamental de la fenomenología, en cualquier caso hay que intentar reducir directamente a un común denominador corrientes tan sumamente diversas como las anteriormente mencionadas de la segunda mitad del siglo XIX.

El denominador común de las posturas científicas del siglo XIX con respecto a los fenómenos del espíritu, como el lenguaje y la literatura, el arte, la religión, la filosofía o el derecho, puede concebirse, a mi parecer, como *tendencia a la reducción óntica*. Aquí se hace necesario remontarse algo más atrás, aun a riesgo de repetir cosas sobradamente conocidas. El rasgo fundamental de lo que la Edad Moderna había desarrollado como ciencia desde el Renacimiento estribaba en la explicación de la presencia fáctica de un *ente* por otro *ente*. Este modo de pensamiento encontró su configuración clásica en el método de investigación analítico-causal propio de la ciencia natural. Su motivación básica, así como su confirmación, se cifraban en la dominación técnica de la naturaleza concebida como medio, en el previo cálculo, en el «*savoir pour prévoir*». Ahí tenía su legítimo puesto. Para poder establecer algo como medio para un fin, tengo que concebir el fin en su eventual consecución en el tiempo como efecto causal de un hecho que me es ya conocido, es decir, tengo que buscar dondequiera el modo de *reducir un ente a otro ente*. De este modo, todos los fenómenos de la naturaleza material se reducen principalmente al movimiento de los cuerpos en el espacio y, consecuentemente, todas las cualidades sensibles a los cambios cuantitativos que les sirven de base; así, por ejemplo, la cualidad de presión que se siente al tocar una mesa con la mano, a la diferencia mensurable de velocidad de los dos cuerpos que intervienen. Si la mesa se moviera con la misma velocidad y en la misma dirección que la mano que la toca, ya no podría aparecer fenoménicamente por medio de la cualidad de la presión. El «ser» de la cualidad «presión» queda así reducido al hecho de una determinada constelación de movimientos de cuerpos. El equivalente exacto de la reducción física de los fenómenos lo constituye la psico-

logía asociacionista inglesa —espina dorsal de toda la teoría positivista del conocimiento desde Hobbes y, sobre todo, D. Hume. El problema de cómo pueda percibir algo «como algo» se reduce aquí al problema de reconocer algo ya conocido en algo desconocido. También aquí se trata, pues, solamente de reducir lo fáctico a un punto de partida igualmente fáctico según las leyes de la asociación de ideas cual mecánica causal psíquica. Así acontece con mi «idea de árbol» como complejo de asociaciones que han ido formándose en torno a una primera vivencia individual de un determinado árbol. Por qué pude concebirlo como «árbol», esto es, concebir la esencia árbol, el ser-árbol como condición previa de toda experiencia fáctica, resulta tan poco problemático como el ser de lo amarillo, lo verde, etc. anterior a toda teoría de las sensaciones. No interesa en absoluto el contenido esencial del mundo experimentado a través de las sensaciones, sino la explicación analítico-causal de la presencia del hecho particular. Desde este punto de vista *óntico*, la riqueza fenoménica del mundo puede y debe ser reducida, a ser posible en su mayor parte, a unos pocos elementos susceptibles de someterse a la axiomática de la mecánica clásica.

Con el nacimiento de las ciencias del espíritu*, el método de la reducción explicativa se aplicará ahora —así como antes a las cualidades sensibles y a las formas con significado— a enteras formas complejas con sentido, como la religión, el arte, el derecho, el estado, etc. Así, por ejemplo, la explicación sociológica del derecho y el estado en Hobbes como resultantes mecánicas del miedo y la violencia. De un modo semejante reduce Hume psicológicamente la religión al temor.

Esto pone en evidencia, debido al aspecto por así decirlo aglomerado que presenta la significatividad vital con la que se imponen dichos fenómenos en la textura de nuestro mundo, mucho más claramente que en el caso de las cualidades sensibles o de los significados de las palabras, cómo el ser fenoménico del mundo es desatendido, reduciéndolo de antemano a algo distinto. El acto de explicar es experimentado como un despachar explicativo, como un desvelar que recurre al expediente del «no es sino...».

Se podría oponer a lo hasta ahora dicho que solamente he-

* El término alemán *Geisteswissenschaften* ha adquirido un carácter genérico que la versión española usual —ciencias del espíritu— no puede reproducir si no es por alusión a un movimiento filosófico-metodológico iniciado en Alemania en el pasado siglo. No obstante, por razones sistemáticas mantendremos dicha equivalencia en toda la obra aun cuando, como en el caso presente, se aplique a situaciones no contemporáneas o a situaciones científicas particulares que hicieran más idónea la expresión «ciencias humanas» [N. del T.].

mos tenido en cuenta la tendencia naturalista y nominalista de la historia moderna, pero no la tendencia racionalista e idealista del derecho natural en Leibniz, etc. A lo que cabe responder dos cosas: lo primero es que no tratamos de ofrecer aquí un cuadro de las doctrinas filosóficas, sino más bien una caracterización de lo que la edad moderna desarrolló como método de la ciencia empírica. Para comprender cómo las ciencias históricas del espíritu florecientes desde Herder y el romanticismo volvieron a caer en el siglo XIX —pese al gran movimiento del idealismo alemán— en la tendencia positivista a la reducción, es preciso notar ante todo que el método analítico-causal de explicación era el único método desarrollado de investigación empírica. Tras el derrumbamiento de la especulación idealista, hubo de adueñarse de la idea de evolución de las ciencias del espíritu en Alemania, incluida la lingüística, e imprimirle justamente ahí donde pretendió ser antimaterialista el sello del método positivista. Lo segundo es que además es posible demostrar que en el seno mismo de la sistemática de los grandes sistemas idealistas (a pesar del programa de «intuición intelectual»), el método de la reducción explicativa desempeñó un papel decisivo ocultando el ser de los fenómenos.

A modo de ejemplo señalemos que Kant y, especialmente, Fichte no pudieron concebir la relación del llamado «mundo exterior» con el «yo» pensante de otra manera que por medio de las categorías de causalidad (afección) o «posición» del No-Yo por el Yo¹. Cuando posteriormente la fenomenología reitera en cierto sentido la exigencia del idealismo alemán, incluido Humboldt, lo hará desde un supuesto fundamentalmente nuevo: la estructura de la intencionalidad descubierta (o redescubierta) por Brentano. Sólo entonces se hará totalmente transparente el hecho de que la relación del «yo» con el «mundo exterior» que rige en todo conocimiento nada tiene que ver con una relación causal entre cosas existentes dentro del mundo, ya que éstas nunca pueden «hacerse frente» (*«begegnen»*) unas a otras.

Para poder hacerse cargo de un modo radical de la vieja exi-

¹ Que la «dialéctica» idealista y materialista en general desemboca a fin de cuentas en la explicación óntica de los fenómenos cualitativos, podría mostrarlo la segunda fase de la fenomenología desde el punto de vista de su propia lógica del círculo hermenéutico. Especialmente característico de la interna dependencia en que se halla también el idealismo respecto del método de la reducción óntica es el caso de Schelling, cuyos grandiosos enfoques fenomenológicos la mayoría de las veces se resuelven en una suerte de gnosis, es decir, con los medios de un método de reducción mítico —en todo caso precientífico— que justamente llevaron su verdadero propósito al descrédito entre las ciencias empíricas. Sobre el particular, *vid.* en especial K. JASPERS, *Schelling, Grösse und Verhängnis*, Munich, 1955.

gencia de la filosofía idealista de comprender el mundo del espíritu desde sí mismo, era preciso al parecer un regreso al idealismo alemán que una vez más ponía de relieve en toda su pregnancia la estructura y la poderosa eficacia, pero también los límites del método de la reducción analítico-causal en el positivismo del siglo XIX. Sólo de esa manera llegó a ser posible notar la falta de claridad y la confusión de los problemas en Herder, Humboldt y otros, o acaso comprender a éstos mejor de lo que se comprendieron a sí mismos.

A continuación ilustraremos esta tesis sobre el ejemplo de las concepciones del lenguaje y la literatura. Del siglo XIX nos interesa a este propósito aquella corriente que nunca perdió del todo la conexión con el idealismo alemán, es decir, no los positivistas o aun los materialistas declarados —la teoría del arte basada en el *milieu* o la concepción materialista del lenguaje en Schleicher y los defensores de las leyes fonéticas exactas—, tampoco siquiera la reinterpretación darwinista de la idea de evolución del idealismo en términos del biologismo, sino ante todo hombres como Steinthal, H. Paul, o Dilthey, quienes de modo más o menos explícito continuaron la tradición idealista o, como Dilthey, opusieron de modo explícito el «comprender» como método de las ciencias del espíritu al «explicar» científico-natural. Justamente en ellos se muestra la tendencia reduccionista de la ciencia moderna en su forma más velada, sublime y, por ende, más efectiva: la del psicologismo y el historicismo.

Pero en este punto debo intercalar una observación: como en la caracterización anterior del método de explicación positivista, nada debe haber en la caracterización de la reducción histórica y psicológica que exprese una desvalorización de este método científico como tal o un desconocimiento de la extraordinaria fecundidad de las visiones del «historicismo» aun para nuestro tiempo. Además es necesario subrayar en el caso de Dilthey, especialmente en la última fase de su concepto de la vida —la que destaca las «referencias vitales» y el «espíritu objetivo»—, que éste superó en gran medida el psicologismo, influyendo directamente en la segunda fase de la fenomenología.

Lo que importa en nuestro contexto puede aclararse a través del siguiente ejemplo: Dilthey manifestó reiteradamente que él veía el progreso decisivo en la concepción de los fenómenos religiosos desde Lessing hasta Schleiermacher en que se había aprendido a comprenderlos como hechos vivenciales de la vida anímica histórica. El complejo de significado espiritual no es explicado, pues, aquí a la manera de la Ilustración, pero sí queda reducido a la inmanencia de las vivencias anímicas en general. Precisamente ahí se encuentra para Dilthey la única posi-

bilidad de concebir científicamente, es decir, libre de dogmatismo, un fenómeno espiritual. Este es preciso entenderlo como hecho anímico, es decir, no de modo objetivamente directo, como se muestra en la vivencia ingenua, sino reflexionando sobre su presencia fáctica en el plano de la subjetividad históricamente cambiante. A esto equivale exactamente el tratamiento de Dilthey de la filosofía dentro de una «filosofía de la filosofía» o teoría histórico-empírica de las concepciones del mundo, así como, por último, y en relación con nuestro tema, la fundamentación del método histórico-espiritual de la teoría del arte, la cual busca en la obra de arte el alma del artista o de su época (considérese el título: *Das Erlebnis und die Dichtung*). En esta fase de su pensamiento, la «psicología comprensiva» se le revelaba como el fundamento sistemático de todas las ciencias del espíritu.

Para poder captar con toda nitidez la tendencia reduccionista del método histórico-espiritual, que en el cauteloso Dilthey, incansable corrector de sí mismo, se cruza siempre con tendencias hermenéuticas de carácter crítico, hemos de escoger algún caso extremo, como el de la «Decadencia de Occidente» de Spengler. Aquí se verifica de manera radical y consecutiva la relativización histórica y psicológica del espíritu objetivo incluídas la matemática y toda ciencia exacta, y aquí es donde se muestra con toda claridad la estructura del esquema reductivo: la categoría romántica de expresión es utilizada para la reducción fisiognómica de todos los complejos de significado que constituyen nuestro mundo a fenómenos de una realidad psíquica o biótica subyacente (el «alma de las culturas» de Spengler es ambas cosas)². Hay una cosa que podemos reconocer especialmente en la exageración de Spengler: el siglo XIX conoce solamente dos formas de realidad en general, que son lo físico y lo psíquico, ambos transcurriendo realmente en el tiempo. Cuando se pretende reducir de un modo no directamente materialista lo que constituye nuestro «mundo», con tanto mayor celo se repara en lo psíquico, que la mayoría de las veces debe ser explicado no de otro modo que lo físico, a saber, como un proceso analítico-causal dentro del tiempo.

Con notable facilidad aparece en la época la concepción de la literatura como documento de la vida anímica histórica, y ello por el motivo siguiente, que una vez más resalta en Dilthey: en una ocasión, éste habla de la naturaleza como «tras-

² La perspectiva de nuestra investigación acentúa aquí de manera unilateral el esquema de reducción. Nos queda por decir que la morfología de la historia de Spengler abunda en las más valiosas descripciones de carácter esencial, descripciones especialmente importantes para la comprensión de la historicidad del espacio y el tiempo en la segunda fase de la fenomenología.

fondo» («*Kulisse*») del mundo histórico de la vida. En ello queda clara una cosa: detrás del mundo de la vida, mundo cargado de significados, reducible en todo tiempo a lo subjetivo y a la expresión de la vida anímica histórica, se encuentra para la conciencia del siglo XIX el mundo de la ciencia natural exacta, «la existencia de las cosas en tanto forman una conexión según leyes», para usar la fórmula de Kant; y se podría añadir: «despreocupado de las opiniones y vivencias anímicas de los hombres vinculadas a las épocas, indiferente al sentido, como un mecanismo que se cierra en sí mismo»¹. La suposición más o menos conscientemente asumida de este mundo permitió a la época tratar la totalidad del mundo significativa de las situaciones humanas, en el que fácticamente se vivía, tan sólo como «documento», «expresión» o «síntoma» de procesos psíquico-reales subyacentes. Así el arte y especialmente la literatura son, en términos radicales, bellas formas ficticias en el alma de su creador o, como ocurre en las creencias de la religión o de la cosmovisión, coloraciones del mundo (del mundo de la ciencia natural) puestas por la imaginación subjetiva condicionada por la época, la generación, la clase, etc. En consecuencia, el lenguaje tenía que figurar en la lingüística, en la medida en que ésta se ocupaba en general de la parte del lenguaje correspondiente al significado (y no únicamente de la historia de las formas fonéticas), cual suma de los actos psíquico-reales del habla, en tanto que los significados debían convertirse, como ya ocurría en Locke, en «representaciones internas del alma» que han de ser suscitadas asociativamente en el interlocutor a fin de entenderse con él. Así lo define aún hoy Funke, discípulo de Marty, así como —dicho sea de paso— la mayor parte de los psicólogos del lenguaje, que de ese modo continúan la línea del empirismo inglés del siglo XVIII. Pero también para aquellos estudiosos del lenguaje que, como Steinthal y Wundt, enlazan explícitamente con la tradición romántica, es el lenguaje solamente un hecho de índole psíquica, con lo que el programa humboldtiano de una historia comparativa de las lenguas como historia del descubrimiento del mundo² se convierte en el programa de una «psicología de los pueblos». El objeto de

¹ Esta caracterización es de igual manera válida desde el punto de vista del realista como del kantiano; sólo con la teoría de la relatividad y la microfísica se destruye el concepto objetivamente representable de naturaleza propio de la Edad Moderna y basado en la relación, que fundamentó Descartes, entre sujeto y objeto. La problemática en torno a la interpretación filosófica de esta fundamental transformación sólo la tendrá suficientemente en cuenta la segunda fase de la fenomenología. Cfr., sobre este punto, C. F. WEISZÄCKER en *M. Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, 1949, pp. 172 y s.

² *Ibid.* L. WEISGÄNER, «Die Wiedergeburt des vergleichenden Sprachstudiums», en *Lexis*, vol. II, 2.

controversia entre Marty y H. Paul por un lado y Steinthal y W. Wundt por otro en este punto era sólo la cuestión de si el lenguaje debía concebirse como expresión directa e inconsciente del alma de un pueblo o como el acto de comunicación adecuado entre individuos particulares; lo primero se consideraba romántico, y lo segundo más acorde con el pensamiento occidental europeo. Que el «mundo» en el que se vive, considerado a través del tiempo —es más, incluyendo al tiempo mismo— se representa como totalidad y se extiende como una trama en el lenguaje, y acaso de un modo sobresaliente en el lenguaje literario, y que este mundo sólo se tiene por medio del lenguaje y primariamente en él, todo ello pasó inadvertido debido a que «el mundo» de la ciencia natural exacta, supuesto como algo evidente, interceptaba la mirada al mundo de la vida que se abre en el lenguaje materno.

El paso dialéctico a la antítesis

Lo paradójico de una reducción de toda la sustancia del mundo a realidad psicofísica —realidad que en última instancia debe estudiarse de modo analítico-causal— sólo pudo advertirse plenamente cuando llegó a hacerse claro que todo cuanto es explicable conforme a la imagen del mundo de la realidad psicofísica, esto es, de la ciencia natural exacta, no es, por otra parte, un *factum*, sino un contenido del mundo. Los acontecimientos calculados podrán siempre sucederse independientemente del conocimiento humano, pero lo que pueda interpretarse de ellos tiene que volver a establecerse en el horizonte del mundo abierto por el lenguaje, del mundo en que fue primeramente descubierto el fenómeno que, como tal, dio iniciativa a la explicación exacta. Visto de otra manera: sin el sistema que constituyen los significados expresados en una terminología especializada, aunque fueran sólo matemáticos, no se podría en absoluto distinguir lo real en el sentido psicofísico de la ciencia natural exacta. En pocas palabras: cuanto más se pretenda reducir el «mundo» como suma de todos los contenidos de sentido concebibles a lo real psicofísico, tanto más inesperadamente se revelará el hecho de que también la realidad psicofísica es un contenido de sentido y que, como tal, sólo puede hacerse presente en un mundo constituido conforme al sentido. Si no se mantiene más que lo real psicofísico, esto es, lo que existe intramundaneamente —rasgo fundamental del positivismo en el sentido más amplio—, entonces tampoco se mantiene ya éste, puesto que no será posible hallarlo a la luz de una estructura de sentido constitutiva de un mundo. Concretando en un ejem-

plo: si el lenguaje no fuera otra cosa que el fenómeno del habla dentro del tiempo, el mismo fenómeno del habla no se podría descubrir ni como fenómeno del habla ni como fenómeno en general. Este tiene que constituirse como fenómeno del habla en un mundo iluminado por el lenguaje.

El mismo *circulus vitiosus* aparece cuando se pretende en serio entender el ser de la obra literaria íntegramente como expresión de vivencias psíquicas. Lo que viene a mostrar que la propia «vivencia psíquica» (no como algo fáctico —aquí y ahora—, pero sí en su ser-así, esencia) es ella misma literatura. Por último, si todo objeto de fe religiosa es solamente un hecho de la vida anímica histórica, la propia vida anímica histórica se mostrará al cabo como un contenido último de la creencia religiosa, contenido que indica una apertura del mundo.

Hemos examinado con tanto detenimiento este punto de inflexión dialéctica del siglo XIX porque sólo a través de él se vislumbra la máxima de la fenomenología según la cual el «ser» no es posible reducirlo al «ente»; el «mundo» a «lo que se presenta intramundamente» y el «sentido», o la «esencia», a los «hechos» (como tampoco la operación inversa, resistirse a la cual era lo propio del positivismo frente al idealismo alemán).

2. PRIMERA FASE DE LA FENOMENOLOGÍA: ANTÍTESIS

Prácticamente, la superación del psicologismo se originó, como es sabido, en el punto en que la lógica y la matemática debían ser también reducidas a procesos psíquicos reales. Pero en relación con el problema de la validez del sentido lógico-matemático, el punto crítico lo constituía para Husserl el fenómeno de las significaciones en general en cuanto distintas de las representaciones entendidas como vivencias fácticas. Pero con ello nos situamos ya bien dentro de la filosofía del lenguaje de Husserl:

La significación del teorema de Pitágoras, pongamos por caso, no puede ser lo mismo que las representaciones suscitadas asociativamente en las distintas cabezas por la comunicación lingüística. Uno se representará una determinada figura de su libro escolar, otro al hombre Pitágoras, etc. Frente a tales procesos psíquicos (que, a decir verdad, ellos mismos están fundados en significaciones), la significación del teorema de Pitágoras es estricta y, según parece, supratemporalmente la misma para todos los que lo piensen.

Tal argumentaba Husserl, poniendo así también las bases de una concepción del lenguaje como una totalidad hecha de significaciones y distinta de los actos psíquicos del habla. Es com-

previsible que su análisis filosófico pudiera vincularse con la distinción de Saussure (entre *langue*, *parole* y *langage*) y dar considerables impulsos a la lingüística dirigida al contenido⁵. Pero el asunto se enfrenta también a una dificultad: el lenguaje está sujeto a evolución histórica, y con él los «contenidos lingüísticos».

Pero es precisamente el cambio evolutivo en el contenido de la significación lo que Husserl, de acuerdo con su concepción, no puede reconocer si quiere salvar la identidad del sentido como fundamento de la verdad del juicio intersubjetivamente válido y, con ello, la condición de posibilidad de toda ciencia frente al relativismo tanto psicológico como sociológico. Es necesario que quede clara la naturaleza de este problema y la razón justificadora que da Husserl, a fin de valorar la argumentación platónica de Husserl que viene ahora y, con él, la de toda la primera fase de la fenomenología. Husserl procede exactamente igual que Sócrates/Platón en su lucha contra los sofistas que manipulan las significaciones de las palabras en un sentido relativista. Husserl distingue las puras «significaciones ideales», cual estrellas fijas en un firmamento supratemporal (aunque en Husserl no se hallan hipostasiadas de un modo metafísico), de las significaciones realizadas de manera contingente en el fluir de las lenguas históricas. Estas últimas, es decir, los contenidos lingüísticos, solo pueden funcionar, como en Platón (Carta VII), por participación (*μέθεξις*) de las puras significaciones eternas. M. Scheler y N. Hartmann, que extendieron esta posición platónica especialmente a los conceptos éticos de valor, emplearon posteriormente para la idea de participación la imagen del foco luminoso del interés históricamente condicionado, el cual ilumina en cada caso la región del cielo eterno de las ideas que definen las lenguas históricas. Toda una grandiosa concepción que despierta un poder de fascinación genuinamente platónico, sobre todo si se piensa que en ella va implicada la superación del relativismo lógico y ético. Pero saquemos también con todo rigor sus consecuencias para la filosofía del lenguaje: el lenguaje es aquí solamente un medio subsidiario para designar, y con ello consolidar, lo que permanece fijo antes de todo tiempo y de toda historia como la estructura de sentido del mundo. La realidad psicofísica, que para la ciencia del siglo XIX era la realidad desde la que debía «explicarse» todo contenido de sentido, es ahora algo totalmente extrínseco y secundario para la constitución del sentido del mundo. El filósofo puede en principio, independientemente de las lenguas

⁵ Vid. L. WEISGERBER, «Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem», en *Blätter für deutsche Philosophie*, vol. 4, 1930-31.

históricas —y esto es aplicable tanto a Platón como a la moderna intuición de las esencias—, divisar una estructura distinta consistente en ideas, esencias y significaciones puras que sólo posteriormente podrá consolidar en la conciencia con los medios del lenguaje. Lo que plantea la cuestión de si es posible evitar esta concepción cada vez que no se desee recaer en el nominalismo y el psicologismo destructor de toda validez del sentido. En cualquier caso es digno de nota el hecho de que, cada vez que se produce una crisis cultural que amenaza con un relativismo universal del sentido, se repitan las concepciones platónicas.

Con todo, la segunda fase de la fenomenología (en cierto respecto ya el último Husserl) intentó dar una nueva respuesta que hiciera justicia a la historicidad del sentido y al aspecto creador del lenguaje. Pero antes de aplicarnos a ella consideremos en primer lugar la concepción del ser de la obra literaria tal como la desarrolló la fenomenología clásica. La reorientación general en el planteamiento de esta cuestión a comienzos del siglo XX corrió paralela a la de la lingüística. Así como se plantea en ésta la cuestión acerca de la realidad del lenguaje tal como existe para nosotros como un todo a través del tiempo, así también se querrá explicar la producción literaria no únicamente como algo condicionado en la corriente de los tiempos, sino también concebirla y estudiarla en sí, como primordialmente interesa al autor literario y al lector. Una obra literaria no es creada ni leída por ser producto y testimonio de numerosas causas históricas. Esta no es para nosotros algo que se nos muestra directamente condicionado, sino más bien algo con carácter absoluto, un absoluto antes de toda explicación, como lo es el mundo en que nos encontramos.

Recordemos aquí que lo existente en la naturaleza sólo lo concebimos como condicionado en tanto en cuanto queremos disponer de él desde el punto de vista de una relación medio-fín, es decir, de modo analítico-causal. Pero no es éste el caso cuando se trata de la obra literaria o del lenguaje tal como nos son realmente en nuestra situación. Mucho antes que eso pudiera ocurrir que la literatura nos hiciera ver y sentir aquel ámbito de lo incondicionado desde el cual podríamos concebir originariamente unos fines para procesos causales técnicamente seleccionables. Naturalmente, ello no excluye que buena parte de la propia literatura sea susceptible de análisis causal. ¿Pero no sería posible concebir la literatura directamente en el momento de su estructura de sentido anterior a todo interés del hombre por la «explicación» del mundo? En este caso, lo importante para la ciencia no sería ya relativizar la obra literaria, sino mantenerla en la línea de nuestro primario interés por

ella, tal cual es realmente en nuestro mundo vital. Este es el estado de la cuestión.

La fundamentación teórica bajo el signo de la fenomenología clásica responde ante todo con un distanciamiento general de todo aquello a lo que hasta entonces había sido reducida la producción literaria. En Roman Ingarden⁶, G. Müller⁷ y aun en W. Kayser⁸, retorna en toda ocasión el principio según el cual las obras y las formas literarias no consisten en las vivencias del creador o del lector. En adelante, la forma literaria quedará desligada de la realidad del mundo y de la época histórica concreta.

En este sentido declara G. Müller: «Ni las vivencias del autor ni la realidad se hallan dentro de la obra literaria. El ser de ésta = estructura oracional, estructura fónica y estructura de significación; tales son los conceptos fundamentales más simples del estudio científico de la literatura» (*op. cit.*, p. 147). Por su parte, observa R. Ingarden: «Nada hay en la esencia misma de la obra de arte que lleve consigo necesidad alguna de modificación» (*op. cit.*, p. 358). Según ello, la obra literaria no pertenece en absoluto al mundo concreto en que vivimos; es «irreal», como considera aún Kayser. ¿Pero cómo hay que entender esto?

Tanto R. Ingarden como, siguiéndole, G. Müller, reconocen que la obra literaria no es «entitativamente autónoma» (como pueda serlo un organismo natural); es una forma intencional sustentada en el lenguaje que recibe en feudo su intencionalidad de los juicios reales o referidos a la realidad. Ella está separada tanto de la realidad como de los actos reales del juicio por la ficción del «como si», por la «cuasi-modificación» de todos los enunciados que la sustentan, y sin embargo no es autónoma. ¿Entonces, en qué se funda su identidad consigo misma y su carácter diferencial respecto de las vivencias reales en el mundo temporal real?

R. Ingarden se halla aquí manifiestamente ante el mismo problema que tornó conflictiva toda la filosofía del lenguaje de Husserl; y la solución es también idéntica: la del platonismo, esto es, la de fundar la significación lingüística en el ser ideal. Con palabras de Ingarden: «El hecho de que los elementos ideales de sentido de los conceptos sirvan al autor, al actualizarlos, sólo de modelos para los elementos que componen los contenidos de sentido actualizados, constituye la esencia pecu-

⁶ R. INGARDEN, *Das literarische Kunstwerk*, Halle, 1931.

⁷ G. MÜLLER, «Über die Seinsweise von Dichtung», en *Deutsche Vierteljahrsschrift*, vol. XVII, 1939.

⁸ W. KAYSER, *Das sprachliche Kunstwerk*, Berna, 1948.

liar, en nada comparable a ninguna otra cosa, del modo de existencia entitativamente heterónomo de la obra literaria.» (*op. cit.*, p. 377). Otro pasaje reza así: resulta «claro que fundar el estrato de las unidades de significación en los conceptos ideales preserva ónticamente a la obra de la subjetivización tanto como posibilita, al menos en principio, su reversión a su forma originaria». El mismo Ingarden es quien enuncia también la tesis filosófica fundamental sobre el lenguaje: «El significado de una palabra no es otra cosa que... una actualización del sentido contenido en los correspondientes conceptos ideales existentes de modo entitativamente autónomo. Y una actualización sin duda eventual de sólo una parte de dicho sentido» (*op. cit.*, p. 376).

Según ello, la literatura no da a luz propiamente nada nuevo, sino que se funda en su participación del sentido de los conceptos ideales, conceptos que el filósofo, desligado de la accidentalidad empírica de la designación lingüística, aprehende de modo inmediato en toda la pureza de su estructura *a priori*. Con estos supuestos no resulta nada sorprendente que la forma sensible externa de la obra singular casi nunca fuera tomada metafísicamente en serio, que sólo se la estimase como la bella envoltura de un sentido conceptual ideal captable sin la obra. Sin duda Platón había sido consecuente cuando, desde la perspectiva del filósofo y su visión directa de las ideas, quiso desalojar de su república a los poetas atados al lenguaje. Todo esto no es opinión de R. Ingarden, aunque sí es la dificultad ontológica en que desemboca la primera fase platonizante de la fenomenología si se extraen todas sus consecuencias.

Y aún habría que pensar, por otra parte, que en el reino intemporal existente con independencia de toda realidad, de toda historia concreta y de todos los actos humanos, habría de estar también fundada la totalidad de la obra como forma, ya que ésta es la que constituye la identidad de la obra misma. Ahora bien, ¿puedo yo quedarme realmente con la identidad de la obra abstrayéndola de sus concretizaciones? ¿Son efectivamente accidentales para la obra los actos humanos en los que se realiza el esquema de significación de los enunciados intencionales bien sea desde un particular mundo real o bien desde una comprensión histórica del mundo por parte del eventual lector? Si esto fuera cierto, a esta determinada obra le sería dado «ser» sin persona alguna y sin la realidad de las cosas. Pero ello choca contra el principio establecido por el propio Ingarden de la heteronomía entitativa de la obra. «La obra misma, una vez creada, considerada en sí misma y, por así decirlo, escindida de sus concretizaciones, no puede modificarse», dice Ingarden. ¿No hay que objetar a esto que la obra, escindida de sus con-

cretizaciones, ciertamente no «es» en absoluto *en* sus concretizaciones, pero sí es la misma obra como posibilidad y pretensión, de modo que ya en una de las concretizaciones (así en la primera a través del autor), y permaneciendo idéntica como posibilidad y pretensión, se modifica constantemente en la perspectiva cambiante de los actos que la realizan? ¿No hay que decir que «unidad», «totalidad» e «identidad» de una forma con sentido sólo existe en general para los actos particulares unificadores de la existencia humana concreta que, en contraposición a la «naturaleza», no es originariamente «una», «total» e «idéntica» a sí misma, sino que todo ello tiene que ir lográndolo sobre las formas del sentido de la propia «cultura» que contribuye a crear? La obra de arte no puede poseer unidad ni identidad inmutable cual estructura de significado aislada precisamente porque el hombre tiene que buscar su propia unidad e identidad existenciales en la co-realización creadora o recreadora de la obra (de manera semejante a como la encuentra, por ejemplo, en la co-realización de una «institución» pública de carácter moral o en una «acción» responsable ella misma instituidora en el ámbito de la cultura).

Però con esta formulación nos estamos anticipando. Nos cumpliría referirnos a la problemática desde la cual hay que entender la segunda fase de la fenomenología (a la que en cierto respecto, y por algunas de sus manifestaciones, ya pertenecen el propio Ingarden y, sobre todo, el último Husserl). Se trata de hacer justicia al ser relativo al lenguaje y a la literatura, a su entretrejimiento con la cultura, sin recaer en la tendencia reduccionista del siglo XIX. Evidentemente, el lenguaje y la literatura no pueden describirse fenoménicamente de un modo simple como objetos acabados fuera del tiempo al lado de la realidad de las cosas y de los actos humanos, sino que su autonomía hay que concebirla tal como se la experimenta, por sus referencias mismas. Pero aquí se plantea la cuestión de si la filosofía, supuesto que ella no se ocupa, como las ciencias empíricas, del *ente* en su presencia fáctica, sino del *ser* del ente, puede pensar a éste, como hasta ahora ha ocurrido, de la manera consistente en aislar o, alternativamente, poner su objeto. Más concretamente: ¿es el ser de la obra literaria o del lenguaje —en tanto que «reales», no en tanto que erigidos en tema de la ciencia— el propio de los objetos? ¿No quedaría el hablante, en el instante en que fuera capaz de distanciarse de su lengua materna al punto de convertirla de hecho en objeto, en la misma medida al margen de la *energeia* del lenguaje, así como, a la inversa, el lenguaje escindido de su temporalidad y, con ello, de su historicidad, paralizado en la instantánea fija de su carácter estructural, sin duda operante en la vida, pero no visible

distanciadamente?». Y en lo que respecta a la literatura, ¿es la obra literaria plenamente real en su modo de ser cuando el lector se interesa por ella en cuanto objeto entitativamente heterónomo de múltiples estratos, en cuanto estructura oracional, estructura fónica y estructura de significación? Por correctos que puedan ser los resultados una tal construcción, ¿puede captar una construcción objetiva y por elementos la realidad de la obra literaria, su «ser en el mundo»? Hegel había visto ya todas estas dificultades e intentado subsanarlas por medio de su método dialéctico, que él oponía a la llamada «filosofía de la reflexión» aisladora del objeto.

3. SEGUNDA FASE DE LA FENOMENOLOGÍA: SÍNTESIS

En este punto, Heidegger se remonta hasta Platón y los comienzos de la metafísica occidental para acceder a pensar el ser en su diferencialidad del ente. Por lo pronto es preciso aquí exponer a grandes rasgos algunas de las tesis fundamentales de Heidegger sin prejuicio de su carácter contrario a toda la tradición científica occidental. Al comienzo habíamos formulado la máxima de la fenomenología en los siguientes términos: El ser no hay que reducirlo al ente, ni el mundo a los objetos que se presentan intramundaneamente. En su versión conceptual del ser del ente, Husserl y la fenomenología clásica prácticamente habían vuelto a la teoría de las ideas de Platón, incurriendo así en las dificultades ya aludidas. Heidegger criticará ahora justamente la concepción platónica del ser como raíz de la metafísica, lo que quiere decir de toda objetivación del ser. Para Heidegger, el ser del ente va desde el principio errado si se lo concibe como un reino de ideas o esencias, o más claramente aún en su versión moderna: como el reino del ser ideal. Tan seductora y practicable como se ofrecía, especialmente para la lengua griega (¡gracias al artículo τό!), la representación de la esfera del sentido como la del verdadero ser (ὄντως ὄν), poniendo así por vez primera al hombre en la situación de hacer de lo

⁹ El análisis lógico del «círculo de Viena» inspirado en Wittgenstein tropezó de forma particularmente ruda, y por ello aleccionadora, con la imposibilidad de objetivar el lenguaje como fenómeno. La voluntad de poner al lenguaje bajo el control del pensar exacto llevó a que la «realidad» específica del lenguaje (como *energeia*, cfr. W. von Humboldt) desapareciera por completo del lenguaje descrito o construido para reaparecer en el lenguaje que describe o construye, es decir, como «metalenguaje». Pero es el «lenguaje corriente», no concebible de manera exacta, es decir, puramente objetiva, el que se evidencia como «metalenguaje» último.

Someter el lenguaje del pensamiento vivo y creador a un distanciamiento teórico nos conduce al mismo resultado que el intento de hacer de nuestra propia existencia, y por tanto de nuestro «ser», un «objeto».

a priori tema del pensamiento, así también, con esta primera disponibilidad del ser, quedaba ya aplicado a éste el esquema categorial del ente que se presenta intramundaneamente.

Que la ἀλήθεια, es decir, la verdad como despejamiento (*Lichtung*) del ser se convirtiera desde Platón (lo más tarde y de modo definitivo) prácticamente en ὁρθότης (más tarde ὁμοίωσις o *adaequatio intellectus ad rem*), es decir, en un conformarse (*Sich-Richten-nach*) del juicio al ente presente en la patencia del ser según una forma (εἶδος)¹⁰ no era más que la consecuencia necesaria de esa objetivación (de algo) que todo encuentro con objetos hace primariamente posible.

Pero de ese modo, el fenómeno de la revelación del ser, que debe preceder a todo conformarse del juicio, quedó tan profundamente oculto y olvidado que hoy nos cuesta gran esfuerzo apreciar su importancia fundamental para la teoría del conocimiento. Para Heidegger, el ser patente no es en absoluto un objeto; ni un acontecimiento dentro del mundo y del tiempo, como para los naturalistas o los positivistas, ni un reino supramundano y extratemporal de las ideas, sino, al menos bajo el aspecto aquí en cuestión, el «mundo» que se abre como horizonte o el «tiempo» mismo que se temporaliza extáticamente. La diferencia fundamental de la filosofía, la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, no se refiere a la diferencia entre un deve-

¹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947. Cfr. asimismo *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, 1953 y *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1949. La interpretación de Heidegger de la «metafísica», y especialmente la de Platón, es, como todos sus intentos «dorzados» de poner en cuestión los supuestos de dominio común en la tradición interpretada, altamente discutible. Hay, en efecto, pasajes en Platón (como en Aristóteles) que parecen contradecir su interpretación; es más, en las manifestaciones de Platón sobre el ἔν τελευτόν, situado más allá de toda οὐσία y de todo lo expresable (en la República y en la Carta VII), más bien parece anticipada la «diferencia ontológica» de Heidegger. De igual manera podríamos recurrir a Aristóteles, la mística neoplatónica, san Agustín (en especial su teoría de la iluminación), Eckhart, Böhme, Fichte y Schelling (la intuición intelectual como comprensión prerreflexiva del ser) para una historia aún no escrita de los ascendientes de la filosofía de Heidegger.

Con todo, estas posiciones antes me parecen apoyar el significado de su exigencia de «partir de la cosa» que desvalorizar la característica del «platonismo» histórico como aspiración al descubrimiento de vías normativas del pensamiento (concepción de las ideas-reino de los valores eternos), así como de la metafísica occidental fundada (desde Descartes de un modo explícito) en la «conciencia reflexiva del objeto». La tesis de Heidegger de que la «metafísica» occidental quedó atrapada desde Platón en la «lógica» del pensar objetivo —y de ahí que celebrara su mayor triunfo (el del método) en la «técnica» productora de objetos— no se podrá invalidar tan fácilmente. En cambio, la verdadera inspiración de la «metafísica», que antaño venía expresada en los más altos niveles de la especulación objetiva sólo *via negationis et eminentiae* (con derrumbamiento de la lógica, como dice Jaspers), se halla ciertamente suprimida en el «pensamiento del ser» de Heidegger.

nir intramundano y un ser ideal supramundano y fijo, como la presenta la tradición, sino a la diferencia ontológica entre ser y ente. El ser se despeja al mundo a la vez de modo temporal y espacial al adquirir en el «ser-ahí» del hombre una relación consigo mismo consistente en la autocomprensión en el poder-ser y como poder-ser. En el despejamiento del ser correspondiente a esta relación, del ser que cada hombre recibe desde el advenir (*Zukunft*) como el suyo propio, al hombre le hacen frente (*begegnen*) las cosas, los otros y él mismo.

La articulación estructural última, la de ser y ente, es, pues, ella misma dialéctica: sin el hombre existente fácticamente, el ser no puede despejarse al mundo; por otro lado, el hombre se encuentra ya él mismo en el claro de la comprensión del ser. Esta relación fundamental tiene su análogo en toda auténtica percepción: ningún ente puede en absoluto hacernos frente como *factum* que no haya sido ya comprendido «como algo», es decir, *a priori* y en su ser; y a la inversa: el ser universal (que cada uno tiene que ser como suyo) como tal, sólo puede despejarse con ocasión de hacernos frente un ente de modo fáctico como ser-así (o esencia). Puesto de modo existencial: todo ente, para poder hacer frente en general, tiene que ser capaz de introducir en el «proyecto del mundo» la perspectiva existencial de un ser humano definida en una «conformidad» (*Bewandtnis*) o «significatividad» (*Bedeutsamkeit*). Y también a la inversa: todo ente que me hace frente de modo fáctico puede proporcionarme, por decirlo así, monádicamente una perspectiva desde la que contemplar la totalidad del mundo; en todo ente que me hace frente de un modo esencial —es decir, en el caso de una verdaderamente rara «percepción» (*Wahrnehmung*) auténtica—, tiene que fundarse nuevamente mi mundo, y a partir de él el proyecto de mi «ser en el mundo» (mi actitud, mi estilo de vida). Este «círculo hermenéutico» —el equivalente gnoseológico de la «diferencia ontológica»— es imposible de romper, y es el «acontecer fundamental» en el que acontece para nosotros la «verdad»¹¹.

¹¹ a) El «círculo hermenéutico», expresado en los términos «diferencia ontológica», «proyecto» y más tarde como «disputa entre la tierra y el cosmos» o «entre el cielo y la tierra», es el principio fundamental lógico y heurístico de la fenomenología de Heidegger. A partir de él tuvo que producirse el encuentro y la confrontación con la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, es decir, con la «dialéctica» como el otro gran intento de salvar los fenómenos de sentido del mundo entendiéndolos al mismo tiempo como históricos.

b) Sobre los conceptos de «significatividad», «percepción auténtica», «actitud», «estilo de vida» y «verdad» en cuanto distintos del de «conformidad» meramente objetiva (aplicable a hechos) o lógico-formal, *vid.* la obra filosófica de E. Rothacker, que considerando lo esencial de su postura, del todo independiente, la adscribimos igualmente a la segunda fase hermenéutico-existencial de la fenomenología.

Consideremos ahora las consecuencias para la concepción del lenguaje y la literatura. En toda auténtica percepción no queda ya subsumido un «caso» bajo un «concepto», sino que es percibido (*wahrgenommen*) un ente único y singular, siendo este mismo ente al mismo tiempo captado con verdad (*wahrgenommen*) como «algo». El primer momento dialéctico corresponde al punto de vista óntico —o dicho de modo kantiano: a la afección sensible—, y el segundo momento a la comprensión del ser, al despejamiento del ser en un contenido esencial general. Este segundo momento es, evidentemente, el lugar sistemático del lenguaje. Este no presupone, como en el platonismo, un reino firmemente estructurado de significaciones ideales del que solamente participa, sino que lo «universal», el sentido del ser, adquiere la forma de una estructura de significación antes que nada en y por medio del lenguaje. Siempre que el hombre accede desde sus referencias vitales a la comprensión de un ente en su esencia, el ser ya se ha instalado en la casa de un lenguaje. Y aunque, analizando el caso psicológicamente, la esencia intuitivamente captada no fuera expresable en un principio, en la medida en que se despliega en general como significación distintiva a partir del «ser» habría entrado ya en la circunscripción estructural de un lenguaje. Ello acontece de un modo particular en las formulaciones paradójicas de la mística, donde lo inexpressable se manifiesta *via negationis et eminentiae*. Así puede Heidegger hablar en serio del lenguaje como «casa» del ser o como el «advenimiento despejador-velador del ser»¹². Esta última formulación dialéctica tiene en cuenta toda crítica del lenguaje a la vez que subraya el hecho de que el lenguaje sólo puede ser combatido, criticado y corregido por medio del lenguaje mismo. Desgraciadamente no nos es posible extendernos aquí a la formación de las terminologías científicas, menos aún al lenguaje-cálculo de la matemática, el cual, aunque un caso límite, es todavía lenguaje (en el que el ser se despeja, por así decirlo, de forma sistemática y planificada, pero con un alcance estrictamente limitado).

Resumiendo una vez más: el lenguaje le vale a Heidegger como totalidad en la que se articula el ser que, en las referencias del «ser» histórico «en el mundo» propio del hombre, se despeja en su contenido esencial. Después de todo no es un ente que se presenta intramundaneamente, sino, como diría Jaspers, un «abarcador»; propiamente no «es» en absoluto —sólo el ente «es»—, sino que se «temporaliza» como el ser mismo, pertenece al ser y a su historia. El lenguaje es, en la fase de la co-sistencia humana, el análogo de la estructura vital instintiva

¹² Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Berna, 1947.

de los mecanismos desencadenadores en el mundo animal, verdaderamente el «instinto racional del hombre», como dice Humboldt. Por ende se reparte en todas las estructuras de la co-existencia histórica, es a la vez estable y fluido, natural y artificial (φύσει y θέσει), clausurado orgánicamente y sin embargo abierto en la travesía hacia las posibilidades del futuro, al mismo tiempo una totalidad frente al individuo y brotando de éste cada vez individualizado.

Para ir desbrozando desde aquí el camino hacia el problema de la literatura, primero hemos de acotar lo que llevamos dicho sobre el lenguaje. Haciendo una serena reflexión podríamos preguntarnos: ¿es, pues, verdad que en el lenguaje usado cotidianamente el ser del ente se despeja en un contenido esencial? ¿No es antes bien aplicable al lenguaje cotidiano lo que Leibniz decía de las palabras, que son «elementos de cálculo del entendimiento»?¹³

A ello hay que responder con Heidegger: en el uso cotidiano del lenguaje, desde luego poco hay que notar del despejamiento del ser, pero no porque el lenguaje sea en su esencia un mero utensilio o un medio del entendimiento, sino porque la esencia de las cosas despejada en el lenguaje sólo se halla en cada caso ya supuesta; porque conscientemente el lenguaje interesa como medio, igual que el ente no interesa ahora en su ser, sino tan sólo en sus relaciones causales fácticas, esto es, en cuanto medio o circunstancia en la lucha por la existencia del «ser-ahí». El despejamiento del ser por medio del lenguaje acontece aquí tan sólo como un efecto posterior (al modo, por ejemplo, de la subsunción de «casos» en conceptos de «clase»), inmerso en lo trivial y, por ende, inadvertido, de modo que se da la apariencia de que el lenguaje es un simple medio de designar que se coordina con un mundo patente y conocido aún sin él. Pero busquemos ahora con la mirada (dentro del mundo moderno) algún fenómeno donde el despejamiento del ser por el lenguaje y en el lenguaje acontezca todavía de un modo expreso. Al momento seremos llevados al ámbito de la literatura, para encontrar también inmediatamente su esencia. Heidegger llama a la literatura «fundación lingüística del ser»¹⁴.

Con ello no se supone al hombre creador del ser, sino que el ser es a la vez fundador y fundado. Es cierto que al hombre le cumple el mérito del esfuerzo y la pugna por la palabra, pero

¹³ Cf. LEIBNIZ, *Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache*.

¹⁴ HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt (sin fecha), p. 43.

en la consecución de la obra se le brinda el favor del ser, porque en la literatura acontece el «ponerse-en-obra la verdad del ente»¹⁵.

Una objeción pide aquí la palabra: las dos definiciones de la literatura recién citadas no dicen lo mismo. La última es aplicable no sólo a la literatura, sino al arte en general, y más precisamente a las obras de arte. La primera, por el contrario, no alcanza aún al carácter de obra de una «creación literaria» en sentido sustantivo; por el contrario parece identificar literatura y lenguaje. ¿Pero es el lenguaje realmente identificable con la literatura, de suerte que la lingüística coincide con la estética, como enseña Benedetto Croce?

De ningún modo es tal la opinión de Heidegger. Con la expresión «fundación lingüística del ser» no alude aún a la literatura en el sentido de creación de una obra, sino en un sentido fundamental a lo constitutivo de la comprensión que opera en toda percepción auténtica, correspondiente a la imaginación trascendental de Kant, y sin lo cual no habría fácticamente ningún mundo. Pero en la creación explícita de una obra literaria, la potencia originaria del lenguaje para convertirse en literatura en cierto modo se ha «hiperestilizado»¹⁶ para contrarrestar la desintegración del mundo tal como tiene lugar en el uso práctico-técnico del lenguaje.

¿Pero qué hay de la otra delimitación de la literatura frente a las demás artes? ¿No acontece también en éstas el ponerse-en-obra la verdad del ente? En su ensayo «El origen de la obra de arte» (*Holzwege*, pp. 7 y ss.), muestra Heidegger cómo un templo abre un paisaje como mundo, dejándolo así sólo «ser»¹⁷. Pero en el mismo ensayo (p. 60) dice así: «No obstante, la obra expresada en el lenguaje tiene... una posición sobresaliente en el todo de las artes... Porque el lenguaje es aquel acontecer en el que primeramente se abre para el hombre el ente como ente, la poesía —la literatura en sentido estricto— es la literatura más originaria en el sentido esencial... Edificar (*bauen*) y dar forma plástica (*bilden*) por el contrario acontecen siempre y solamente ya en lo patente de la leyenda (*Sage*) y del nombrar (*Nennen*). Estos los rigen y conducen. Pero precisamente por eso permanecen como los caminos y modos propios de cómo la verdad se dirige a la obra. Son cada uno una manera peculiar de hacer literatura (*dichten*) dentro del despejamiento de lo

¹⁵ HEIDEGGER, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt, 1950, p. 25.

¹⁶ Para el concepto de «hiperestilización» (*Hochstilisierung*) vid. E. ROTHACKER, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn, 1948.

¹⁷ Cf., más recientemente, HEIDEGGER, «Bauen, Wohnen, Denken», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

existente, el cual ha acontecido ya y del todo inadvertidamente en el lenguaje» (p. 61)¹⁸.

Volvamos una vez más de Heidegger a las dificultades de R. Ingarden, a la relación de la obra con el tiempo y con la realidad de las cosas y de los actos humanos. En el despejamiento del ser al mundo que acontece por medio de la obra misma encuentra Heidegger aquel todo abarcador que es el ámbito al que pertenece la obra, que de ningún modo le sería extraño ni distinto, y al que podría ser reducida. Es ella misma, la obra, la que primeramente abre ese ámbito. Mientras se quiera concebir la obra como objeto, como estructura estratificada en el aspecto fónico, las significaciones y, por último, los valores estéticos, no se podrán comprender las referencias vitales al hombre, a la historia y a la naturaleza en las que se mantiene la obra cuando erige su propio mundo por haber sustituido esas referencias por aquellas otras de la distancia teórica entre sujeto y objeto. En ellas no está representada la forma literaria en su propio ser, como se presume, sino arrancada del mundo que ella misma ha abierto. Para aclararlo en una consecuencia práctica: en la primera fase de la fenomenología existía la tendencia a arremeter contra la vivencia artística del diletante que confunde la literatura con las representaciones, deseos y estados anímicos que ésta suscita. A ello se contraponía el ser propio de la obra como forma, repitiéndose una y otra vez la sentencia: la obra literaria es una estructura hecha de significaciones o no es nada.

Pero esta radical antítesis frente al psicologismo no hacía más que convertir lo que es un catalizador de estados anímicos en un objeto de la abstracción científica (que ahí se pasaba por alto la realidad de la obra, se muestra del modo más claro en aquellos casos en que se intenta enjuiciar el estilo y el valor estético sin antes haber «comprendido», es decir, sin haber deja-

¹⁸ La posición sobresaliente de la obra expresada en el lenguaje en el todo de las artes podría ponerse seriamente en duda a la vista de la evolución de las artes plásticas en el siglo xx. ¿No ha superado la pintura su dependencia temática y estructural del modelo de representación del mundo propio del lenguaje en pasos sucesivos y consecuentes desde Manet hasta Kandinsky pasando por Cézanne?, ¿no ha establecido, por decirlo así, su propio vocabulario y su propia gramática de apertura del SER?

En la relación nueva y peculiar entre el arte moderno «sin objetos» y el «lenguaje materno» en general existe al menos un punto de partida esencial para una comprensión filosófica del fenómeno entero. La pintura se desplaza aquí —con un deseo consciente en Kandinsky y Klee— a las proximidades de la música, que no casualmente queda omitida en los pasajes de Heidegger. No obstante, la relación fundamentadora que él estableció es aún hoy válida. Llega, como si dijéramos, a su caso límite para pasar de un simple salto dialéctico de un mundo con sentido a la fundación reactiva de otro nuevo con medios lingüísticos relativamente independientes.

do primero «regir» al «mundo» de la obra). La obra literaria es en verdad real no cuando se abusa de ella como excitadora de estados anímicos ni cuando se procede enseguida a la reflexión científica sobre sus elementos, sino cuando nos ponemos ante ella, es decir, nos atenemos intencionalmente a la obra desde nuestro propio y actual mundo de la experiencia, de manera que surja el mundo propio de esa obra literaria y entre en debate con el mundo previamente conocido y reconocido; cuando ese debate no se distorsione de modo subjetivista o se rehúya en favor de lo deseado, lo acostumbrado y lo conocido ni se interrumpa por la reflexión estética¹⁹, sino que se sostenga y dirima. Cuando esto acontece, entonces acontece a la vez el ponerse-en-obra la verdad del ente. La obra literaria se mantiene entonces en sus referencias, en el mundo abierto por ella misma. De esta suerte surge de nuevo la realidad de lo real con el tiempo fundado de nuevo como tiempo histórico del mundo, y el hombre que la realiza —ya sea el autor que la crea, ya el lector que la conserva— en la misma medida se vuelve por medio de ella un hombre nuevo y distinto cuando, realizándola, le procura un ser concreto. La obra literaria es ahora «histórica» (*geschichtlich*), pero no «historiográfica» (*historisch*) —como lo era para la ciencia del siglo XIX—. Su historicidad no estriba en que, como algo condicionado, pueda reducirse a algo ya sucedido en el tiempo, sino en que en ella y por ella se «temporaliza» el ser absoluto desde su condición de advenidero (*Zukunftigkeit*) siendo así fundador de historia —al aparecerse de nuevo su mundo a una humanidad determinada.

La intencionalidad de las expresiones literarias podrá ser desde el punto de vista óntico, es decir, con respecto a lo fáctico y contingente, solamente una ficción frente a los juicios de la vida cotidiana, de la praxis vital y de las ciencias empíricas,

¹⁹ No sólo la reducción científico-causal de la obra de arte a sus condicionantes históricos y psicológicos quita a ésta verdaderamente la posibilidad de «ser», es decir, de realizarse fundando su mundo y su historia, sino también la reflexión estética sobre sus condicionantes formales que aparentemente separa por mor de la obra las relaciones con el hombre y con la historia concreta. No sólo el mero historiador del arte, sino también el «entendido» y el «aficionado» al «arte en general», que inmediatamente se entregan a la abstracción de las cualidades estilístico-formales de carácter general, prescinden del toque de todo punto dogmático originario del contenido configurado en la obra particular (cfr. el «grecoromano torso de Apolo» de Rilke). En lugar de reconocerle a «esta» obra su mundo la sitúan, separando sin más ni más los «valores eternos» de la efectiva realidad vital, en el «musco imaginario» del «arte en general». Pero de ese modo, el arte deja de tener en serio algún significado para la vida humana.

Sobre el «dogma» implícito en toda «obra» como origen creador de la «verdad» existencial, vid. E. ROTHACKER, «Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften», Maguncia, 1954 (*Abhandlung der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur*).

pero con respecto al *ser* del ente, la relación de fundación es justamente la inversa: aquí, la comprensión del ser que viene presupuesta como evidente en el llamado juicio de hecho se funda en el despejamiento del contenido esencial del ser-que acontece en la literatura.

Mientras la literatura, justamente por su libertad imaginativa (que no es total independencia ontológica) frente a lo fáctico, eleva el ser a la verdad, lo fáctico, el por qué del aquí y el ahora del ente a que va dirigido el interés práctico del hombre por la relación medio-fin, es lo que tienen en cuenta las ciencias empíricas, que por su naturaleza están destinadas al dominio técnico de lo que se presenta intramundaneamente y tienen por ello que fracasar cuando quieren «explicar» el ser —constituyente del mundo— de cualquier fenómeno. Semejante tendencia explicadora existe aún en el enfoque del pensamiento propio de la fenomenología clásica; pues ya la objetivación del sentido del ser en un reino fijo de las ideas que se presupone como un modelo para el revelar-se del «cielo» del sentido en el trazado morfológico de la «tierra» sensible y corpórea (la materia de las palabras), como acontece en la literatura, es un intento de reducir el ser del mundo al ente (en un mundo superior). La obra de arte no es una condensación contingente de esencias eternas que el filósofo platónico contempla, independientemente del lenguaje y de la situación histórica, como un sistema posible²⁰, sino que toda intuición esencial auténtica y filosófica es un *modus* fundado del reflejo de un mundo sensible en un cuerpo sensible, como acontece de una forma intensificada en la obra de arte. El esquema de la obra literaria como estructura estratificada de sonidos, significaciones y, finalmente, valores estéticos, es enteramente una «explicación» calificadamente idónea para servir de hilo conductor al proceso «técnico» de conservación fonográfica (y político-cultural) de un poema, pero no para comprender la constitución de un mundo por la obra de arte que no es identificable con sus *conditiones sine qua non* técnicas.

De la orientación fundamental técnica de la metafísica tradicional procede también el par de categorías de «materia» y «forma» que hasta ahora ha determinado y —como se mostrará— guiado equivocadamente todos los intentos de comprender la esencia de la literatura y el lenguaje.

En la medida en que la filosofía no puede renunciar del todo al procedimiento científico de la objetivación en interés del

²⁰ Desde esta concepción platónica pudo Leibniz considerar la idea de una máquina combinatoria de ideas que en cualquier momento produciría la Biblia o la Iliada.

control sistemático de su método, se ve sin embargo obligada a dar en cierto modo la vuelta a esa objetivación en la dimensión del ser —algo que intentó Hegel, y otros muchos habían ya postulado, y que Heidegger abordará de nuevo.

Mas con ello nos colocamos ante una interrogante que ha de imponerse después de la caracterización hecha hasta ahora de la literatura y la filosofía por un lado, y de la praxis vital y la ciencia empírica por otro: ¿qué decir acerca de la diferencia del pensamiento filosófico del ser con respecto a la literatura creadora de obras? Si ya ambos se hallan del lado de la apertura del mundo (*Weltöffnen*) y el encuentro del sentido (*Sinnfinden*), condición del encuentro de los medios (*Mittelfinden*) propio de la vida técnica a la vez que su contrapeso, ¿no hay entonces diferencia alguna entre ellos?, ¿puede la filosofía relevar y sustituir históricamente al arte, como pensaba Hegel?

En el fondo ya quedó insinuada una respuesta en la discusión en torno al pensamiento objetivo: todas las ventajas del rigor conceptual y el sistematismo que posee la filosofía frente a la literatura hacen de ella, por otra parte, una configuración (*Gestalt*) de vida con carácter posterior y dependiente —cuando la «configuración» es más originaria que la «forma» y el «concepto» se halla en cada caso ya fundado en una «significación». Sin duda existen algunos paralelismos: así, la «reducción fenomenológica» de Husserl pone entre paréntesis lo fáctico del ente para captar y concebir tanto más claramente las formas esenciales; y de un modo semejante procede la literatura mediante la libre ficción de lo fáctico. Pero precisamente en esa semejanza se muestra también la profunda diferencia: la literatura no pretende hacer del ser algo disponible como una estructura de puras formas esenciales, ella arraiga intuitivamente en la plétora de la realidad concreta dejando resplandecer al ser tal como él mismo se abre en la percepción auténtica y en cierto modo se despeja en torno al ente concreto que sólo en su claro hace frente al hombre como «algo».

Puesto que tal es lo que acontece en toda expresión literaria, la totalidad de la obra no es posible comprenderla con ayuda del par de categorías de materia y forma²¹. «Forma» es una cosa acabada, clara, disponible, que externamente se opone a la «materia», la obliga a ponerse a su servicio y la utiliza sin cambiar en lo más mínimo. Con materia y forma tenemos que ver en la confección de enseres o, con una claridad extrema, en la producción industrial de máquinas e instrumentos de precisión. Ello se corresponde en el lenguaje con el ideal científico de los «signos» que sin la menor veleidad se ponen al servicio

²¹ Cfr. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit.

de un concepto elaborado al margen de ellos, quedando discretamente absorbidos en esa utilidad.

Por su parte, el lenguaje como un todo, como unidad del cuerpo fónico y la significación, es utilizado como materia por la forma instrumental establecida, por ejemplo, en una contra-
ta, y en todo caso allí donde un poeta simplemente rellena con superficial rutina una forma de versificación heredada que una vez nació históricamente como configuración. Una «configuración» —de ésta se trata en el auténtico arte— no se halla nunca disponible y clara de antemano; antes que nada se consigue en brega con el motivo fascinador, de modo que va creándose a medida que el contenido del motivo que fascina al artista en cierto modo resalta en el trazado configurativo (*Gestalttriss*) como el cielo resplandece juntamente con los contornos del paisaje de la tierra. «Cielo» y «Tierra», lo abierto del advenir y lo resuelto de la configuración se hallan en disputa en la obra de arte, lo uno oculta a lo otro, de manera que en lo caótico aparece la necesidad de la medida, a la vez que en la exigencia de firme medida aparece lo abierto de la situación. El brillar de la verdad como armonía dentro de esa disputa es la belleza de la obra. Al no haber de tal manera idea alguna expuesta de modo conceptual ni precepto moral alguno, sino la disputa original continuamente avivada entre el Cielo y la Tierra, de la que el hombre se exonera en la vida cotidiana, se descubren los «caminos del destino», nacimiento y muerte, bendición y maldición, amor y odio, guerra y paz, aquello que «es» en verdad y en cada momento está en juego para el hombre.

Con todo, la literatura tiene sobre el concepto filosófico, no obstante necesario, la ventaja que le da el hecho de que el concepto jamás pueda ir por delante ni sustituir a la significación unida a la configuración. El filósofo sólo puede elevar el mundo despejado en la literatura y la acción creadoras (especialmente en la anónima del lenguaje materno) al sistematismo del concepto, por medio del cual se produce sin duda una nueva y peculiar apertura del mundo. Cuando en el plano de la filosofía acontece un despejamiento originario, es la fuerza «literaria» lo que también aquí obra. Lo que por ejemplo acontece, por encima de todas las tesis particulares, como manifestación del mundo a través del todo de un sistema, puede muy bien compararse a la anticipación y reunión de la totalidad del mundo en la obra de arte.

Para terminar hagámonos con Heidegger la pregunta: ¿es la literatura [la poesía] «la más inocente de las ocupaciones», como escribía una vez Hölderlin a su madre, o es cosa tan seria que el hombre no podría existir sin ella? (cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*).

Ambas cosas son exactas, y no sin profunda conexión. Mas cuando el propio artista habla de su labor con vergonzosa ironía y obstinada autoafirmación como juego de puras formas que se complace en sí mismo y que nada tiene que ver con el mundo real²², no es propio del filósofo creerle. Precisamente el peligro que amenaza al arte portador de tesis no puede sortearse mediante la resignada fórmula de *l'art pour l'art*, sino sólo oponiendo a la tendencia utilitaria (*Zwecktendenz*) de nuestro esfuerzo cotidiano, que nos impulsa a valer nos del lenguaje como un medio, el prodigio que tan necesario nos es de la auténtica poetización del mundo que se le brinda al poeta cuando éste la arranca del lenguaje como «el más peligroso de los bienes». Pues, para decirlo con otras palabras de Hölderlin,

«Lleno de méritos, mas poéticamente mora el hombre en esta tierra».

²² Así, por ejemplo, Gottfried Benn.

EL CONCEPTO FILOSÓFICO DE LA VERDAD COMO PRESUPUESTO DE UNA LINGÜÍSTICA ORIENTADA AL CONTENIDO

1. EXPOSICIÓN DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD EN W. VON HUMBOLDT Y L. WEISGERBER

En un importante pasaje de su discurso a la Academia de 1820 «Sobre el estudio comparado del lenguaje», dice W. von Humboldt: «A través de la mutua dependencia del pensamiento y la palabra salta claramente a la vista que las lenguas no son propiamente medios para representar la *verdad* ya conocida (subrayado mío), sino en mayor medida para descubrir la que antes era desconocida. Su diversidad no es la de los sonidos y los signos, sino una diversidad de visiones del mundo (*Weltansichten*)» (*op. cit.*, § 20). En el texto que incluye a este pasaje, texto en el que, según las propias palabras de Humboldt, se halla expresado «el fundamento y fin último de toda investigación del lenguaje», aparece repetidas veces la palabra «verdad». Al universo sólo pensable de lo cognoscible, que yace «en medio de todas las lenguas independientemente de ellas», se contrapone ante todo la manera en que el hombre puede adueñarse de él como mundo: «El hombre no puede acercarse a ese terreno puramente objetivo de otra manera que según su modo de conocer y de sentir, esto es, por vía subjetiva.» El concepto de verdad se corresponde aquí nuevamente con el modo de conocer subjetivo del hombre, y precisamente desde un previo rechazo del «sujeto en general» puramente lógico como correlato humano de la verdad. «Justamente ahí donde la investigación roza las cotas más elevadas y más profundas, el uso mecánico y lógico del entendimiento, tan fácilmente separable de todo carácter propio y particular, se encuentra en el límite de su eficacia, entrando en función un proceso de percepción y creación de carácter interior en el cual se evidencia que la *verdad* objeti-

va (subrayado mío) nace de toda la potencia de la individualidad subjetiva. Ello sólo es posible con y por medio del lenguaje.» Unas líneas más adelante resume Humboldt toda su metafísica del lenguaje y del conocimiento, según la cual las lenguas son las vías subjetivas del conocimiento al mismo tiempo que —frente a la subjetividad del hombre individual— las instancias objetivas (los «espejos» se podría decir) de la verdad universal a la que siempre se aspira, en una afirmación nuclear rica en referencias y cargada de alusiones: «La concordancia original entre el hombre y el mundo en la que descansa la posibilidad de todo conocimiento de la *verdad* (subrayado mío) se recupera también, pues, parte por parte y progresivamente por la vía del fenómeno.» También aquí se halla una vez más el concepto de verdad en el centro de la problemática filosófica del lenguaje.

L. Weisgerber, quien ha calificado repetidamente a los pasajes recién citados de Humboldt de cédula de fundación de una —aún por crear— lingüística orientada al contenido¹, compara en cierto lugar especialmente a la metafísica últimamente referida de la recuperación parte por parte de la concordancia del hombre con el universo por la vía del fenómeno con la teología del conocimiento del apóstol Pablo: «Obra incompleta es nuestro saber y obra incompleta nuestro profetizar... Ahora vemos como en un espejo, confusamente..., ahora conozco sólo parcialmente, pero luego conoceré completamente...»² «De este *cognoscere ex parte, per speculum, in aenigmate*, escribe Weisgerber, a la idea fundamental de la *verdad* (subrayado mío) concebida por partes en el mundo de los signos del lenguaje, no hay más que un paso.»³ Partiendo de aquí nos planteamos ahora la cuestión: ¿cómo hay que concebir cabalmente el concepto filosófico de «verdad» que está a la base de la pregunta que se abre en Humboldt y nuevamente en Weisgerber por la capacidad fundadora de una «imagen del mundo» (*Weltbild*), y por tanto cognitiva, del lenguaje —o las lenguas—? En todo caso, después de los pocos pasajes citados, podemos presumir que la problemática de la verdad —para decirlo por lo pronto vagamente— no le es indiferente a la concepción fundamental de una lingüística orientada al contenido (es decir, de una lingüística que pregunta por la «imagen del mundo» constituida en el lenguaje), sino que, como presupuesto que siempre reaparece en ella, posiblemente es lo que aloja el motivo fascinador, la secreta filosofía de este nuevo programa, de ciencia empírica.

¹ Cfr. L. WEISGERBER, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Düsseldorf, 1950, pp. 21 y s.

² Corintios, 13, 9 y 12.

³ L. WEISGERBER, *Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins*, Düsseldorf, 1949, p. 38.

2. EL LENGUAJE Y EL CONCEPTO DE VERDAD EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

A continuación haremos el ensayo, al principio quizá de apariencia pedante, de recurrir a las definiciones filosóficas tradicionales de la verdad y su aplicación al lenguaje para dilucidar la relación entre lenguaje y verdad a que se refieren Humboldt y Weisgerber. Podrá ocurrir que aquello que al principio nos parecía comprensible sin más llegue a parecer oscuro. Entonces, la razón tendremos que buscarla no sólo del lado del uso irreflexivo del lenguaje (en Humboldt y Weisgerber), sino también del lado del concepto filosófico de verdad. En todo caso no descansaremos hasta haber satisfecho en algún grado tanto a la pedantería filosófica como al sentido (pleno) del concepto de verdad presupuesto en una lingüística orientada al contenido.

1. *La verdad lingüística como ὁρθότης ὀνομάτων*

El intento de aplicar la definición tradicional de la verdad a la lingüística nos conduce en primer lugar al problema de determinar el papel del lenguaje en la producción de un «discurso verdadero». El primer intento en esta dirección lo emprendieron ya los griegos, para los cuales en el concepto de «lógos» aparecían por lo pronto inseparables la problemática gnoseológica y la filosófico-lingüística. Antes de que definieran explícitamente la verdad como ὁρθότης del enunciado (del juicio), se les planteó la problemática del ὁρθότης ὀνομάτων, en la que se buscó la relación del lenguaje con la verdad en la forma fónica de las palabras particulares. Como «etimología» especulativa, este primer intento de rastrear un descubrimiento originario del mundo desde el lenguaje ha permanecido actual hasta hoy. Aun en la búsqueda de la «forma interna del lenguaje» que postulaba Humboldt constituyó durante mucho tiempo el único punto de vista. Sin embargo, su alcance último ha sido hasta hoy tan discutido como poco aclarado.

No es nuestra intención reflexionar aquí sobre las dificultades de una genealogía fonética empíricamente adecuada; ésta quedó en gran parte asegurada en el siglo XIX, cuando con una ojeada a los significados originales y plásticos de las palabras pudieron ciertamente obtenerse (ya desde Vico y Leibniz y sobre todo después que Pott pusiera los fundamentos empíricos) valiosas indicaciones sobre las «visiones» lingüísticas del mundo. No obstante, la valoración filosófica última seguía siendo cuestionable. Así, el problema del simbolismo fónico a que en

último término se remitía está casi desacreditado como palestra del diletantismo, y la cuestión misma de hasta qué punto hay que tomar en serio las alusiones metafóricas —o lo que Marty llamaba «forma figurativa interna del lenguaje»— desde el punto de vista gnoseológico —lo que en este caso significa a la vez desde el punto de vista histórico-espiritual— carece todavía de los criterios decisivos para una respuesta. ¿Se halla tal vez aquí presupuesta la pregunta por la verdad —relativa al contenido— del lenguaje como un todo y, con ella, también el concepto filosófico de esa verdad?

Intentemos dar aquí algunas indicaciones que quizá en el contexto de posteriores explicaciones se vuelvan, retroactivamente, más comprensibles. Cuando se entiende la «verdad» como la «conformidad» (*Richtigkeit*) del conformarse (*Sich-richten*) del nombre a «las cosas» (πράγματα, *res*) —que se suponen conocidas— o a «la» naturaleza (φύσις), se acaba entonces en la etimología especulativa, queriendo entender la forma fónica de las palabras como asimilación (ἁρμοίωσις, *adaequatio*) a lo que se muestra en la impresión sensible. ¿Pero cómo pueden entonces ser igualmente «conformes» la palabra alemana *Welle* y la latina *unda*, o *Blitz* y *fulgur*? Recurriendo demasiado pronto a distinciones sobre aspectos naturales perderíamos progresivamente los modelos de «la» naturaleza en los que tan confiadamente creían los griegos. De todos modos, por recurso inmediato a aspectos naturales supuestamente comprobables por todo el mundo y en todo tiempo (por ejemplo en un experimento psicológico internacional para la verificación del simbolismo fónico del lenguaje), no es posible aclarar a qué se conforma fácticamente la forma fónica de las lenguas (suponiendo que ésta se hubiera formado concretamente dentro de todo el convencionalismo primordial que hay en su reconocimiento último por parte del hombre como institución intersubjetivamente válida del entendimiento mutuo, aunque «no sin motivos naturales y morales», como decía Leibniz). ¿Quedaría acaso al descubierto ya —o solo— a la luz misma del lenguaje aquello a lo que se conforma la forma fónica del lenguaje para determinarlo no sin presuponer la forma interna del lenguaje o visión del mundo propia de una lengua?

W. von Humboldt hizo ya avanzar hasta este punto el problema de la etimología. Pero para nosotros hay aquí una alusión a un concepto filosófico de verdad que es equivocado, pues la instancia a que debía de conformarse la forma fónica de una lengua para ser «conforme» con relación a dicha lengua debe tener ya algo que ver con la verdad en general. Esto se ha sentido en todos los tiempos. En la problemática griega del ὁριῶτης ὀνομάτων —aún hoy no superada desde el punto de vis-

ta gnoseológico- falta de un modo evidente la consideración fundamental de la instancia que pudiera fundamentar el conformarse histórico y, con ello, la conformidad interna de la articulación fónica de una lengua. O, más precisamente, tal instancia queda bien manifiesta en las «ideas» de Platón, pero al entender esas «formas del ser» como lo «verdaderamente existente» o, de otra manera, como la naturaleza eterna de las cosas, y al fundar su conexión en la dialéctica sistemática del *voetv*, quedan fuera de toda conexión con el lenguaje histórico (cfr. especialmente la carta VII de Platón). Una relación de las ideas con el lenguaje en su aspecto fónico en cuanto *ὄργανον* de éstas tal como la que se considera en el *Cratilo* no puede fundamentarse suficientemente ni por el lado de la etimología lingüística ni por el lado de la fundamentación filosófica de los *ἔτιμα*.

Al entender ya aquí la «verdad» como «conformidad» respecto de un orden lógico de las cosas, tuvo que fracasar el intento de poner a prueba la función cognitiva del lenguaje con ayuda de la etimología.

Sin duda la exigencia especulativa de la teoría platónica del lenguaje como *ὄργανον* siguió viva. Fue explícitamente renovada, por ejemplo, por Nicolás de Cusa⁴, así como por Jacob Boehme y Giambattista Vico; y en la medida en que se tenía en cuenta, mediante el recurso del perspectivismo simbólico, la diversidad de «matizaciones de las ideas» que encarna el lenguaje (el Cusano, Bruno) y, en definitiva, su historicidad en cuanto «universales creados por la fantasía» (Vico), en esa misma medida se mostraba ya la importancia de una etimología filosófica para estudiar las «visiones del mundo» que, según Humboldt, se forman históricamente las lenguas. Pero en idéntica medida quedó también prácticamente superado el concepto tradicional de «verdad» como «conformidad» (en el sentido de un ajustamiento a una naturaleza dada a los sentidos o presupuesta en un rígido orden lógico). En el Cusano, la *mens* humana se convierte en medida de la verdad en tanto que representa, como *imago Dei*, la autorrevelación creadora de Dios en el mundo. En Vico cobra validez la sentencia *verum et factum convertuntur*, donde por *factum* hay que entender lo creado por el hombre, en el sentido de la *poiesis* artística, en cooperación con la «providencia» divina. Lo así creado, que a la vez es revelación, lo encuentra, según Vico, por ejemplo el historiador en los «universales creados por la fantasía» propios de la mitología y en los testimonios de la etimología que, como metáforas y, en definitiva, símbolos fónicos que son, remiten a la funda-

⁴ Cfr. mi artículo «Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol I, Bonn, 1955, pp. 200 y ss.

ción poética del mundo —que al mismo tiempo es revelación teológica— como el origen común de la forma fónica y el sentido del mundo.

Aquí se abre paso de un modo ostensible un nuevo concepto de la verdad que toma en consideración la circunstancia de que la naturaleza (para no hablar de la realidad específicamente espiritual) sólo puede hacernos frente y hacerse ella comprensible en el medio, siempre ya extendido y fijado lingüísticamente, de la cultura humana. Comprendemos reconociendo lo que nosotros mismos de algún modo hemos creado. Esta afirmación cobra validez en el Cusano particularmente en el sentido de la matemática como *explicatio mentis*, y en Vico cuando la concibe —en analogía con el *tópos* del Cusano transmitido por la filosofía renacentista— sobre todo con vistas a la comprensión del mundo histórico, mundo al que necesariamente pertenece la naturaleza por cuanto nos es inteligible por medio de nosotros mismos.

Habría que comparar el concepto de verdad de Vico con el pasaje de Humboldt que alude a la entrada en función del «proceso de percepción y creación de carácter interior en el cual se evidencia que la verdad objetiva nace de toda la potencia de la individualidad subjetiva». Asimismo podríamos mencionar al Cusano y a G. B. Vico como importantes momentos de transición a propósito de la idea del apóstol Pablo de un *cognoscere ex parte, per speculum, in aenigmate* (vid. *supra*) que llega hasta Humboldt y Weisgerber. En su obra temprana *De nostri temporis studiorum ratione* parte Vico de la interpretación creacionista de la verdad en la matemática tal como la había transmitido el Cusano. Con Francisco Sánchez y otros humanistas sigue la tendencia escéptica con respecto a la ciencia natural, que iba delineada en la obra del Cusano *De docta ignorantia*, según la cual la naturaleza, por ser creación de Dios, no puede ser conocida *praecise* por el hombre sometido a sus leyes. Junto con el ideal de precisión de la ciencia natural moderna, que por decirlo así deja que la naturaleza responda en el experimento a los modelos matemáticos del hombre (vid. también *infra*, sobre el ideal de verdad de la moderna semiótica logística), despunta aquí en el Cusano la idea de una verdad simbólica propia del descubrimiento lingüístico del mundo por cuanto que el hombre no designa aquí *praecise* lo que él mismo ha puesto (como en la matemática), sino que percibe «en cromáticos reflejos» (Goethe) la autorrevelación divina como un «hablar de Dios a las criaturas a través de las criaturas» (Hamann).

Pero antes de intentar establecer, más allá de estas consideraciones, una relación entre el concepto de verdad presupuesto

en Humboldt y Weisgerber⁵ y los ulteriores desarrollos en Occidente de la teoría platónica del lenguaje como *órganon* (y es notorio que semejante teoría se da dondequiera que el concepto de símbolo es empleado en un sentido místico y romántico), remontémonos una vez más a la exposición clásica del problema de la verdad y del lenguaje en los griegos. Se podría objetar con cierta razón a lo hasta ahora observado que la relación entre lenguaje y verdad hay que esclarecerla filosóficamente ante todo desde el «enunciado» y no ya desde la pregunta por la conformidad de las «palabras» particulares. Pero a esta misma concepción llegó también el pensamiento griego en su evolución desde la distinción de Parménides y Heráclito entre un λόγος único y normativo y los engañosos y contradictorios έπεια hasta Aristóteles pasando por *El Sofista* de Platón.

2. La verdad lingüística como representación «conforme» de la realidad por medio de un sistema de signos

a) La verificación empírica de la representación mediante signos (La teoría de la suposición de Ockham)

En Aristóteles se llega a la versión determinante para los tiempos posteriores del concepto de la verdad como *ὁμοίωσις* del λόγος respecto de los πράγματα (*adaequatio intellectus ad res*). La «conformidad» del discurso se busca ahora en el λόγος como enunciado de realidad (ἀποφαντικός λόγος); al mismo tiempo, la palabra ya no es para él ὄργανον de la idea, sino «σύμβολον» o «σημείον» del «λόγος σημαντικός». Lo cual significa que la «conformidad» lingüística no se busca ya en la adecuación material del nombre a la «visión esencial» del ente, sino en la univocidad del significar (*Meinen*) en el contexto de la interpretación (ἑρμηνεία) del ente como «algo» por medio de la función, a la vez analítica y sintética, del λόγος como combinación de ὄνομα y ῥήμα. Si lo que aquí se revelaba era una problemática de la verdad relativa al lenguaje (y no sólo al pensamiento), lo más inmediato era buscarla en la construc-

⁵ Paralelamente a Vico hubiéramos podido también exhibir la filosofía del lenguaje y del conocimiento de Locke como preparación y posibilitación histórica del concepto humboldtiano de «visión del mundo» expresada en el lenguaje, una relación histórica que se acostumbra a poner en primer plano. Pero al haber alejado Locke de los elementos sensoriales del lenguaje toda relación con la validez universal de carácter lógico y la intencionalidad objetiva supraindividualmente determinante —a causa del psicologismo de sus *ideas*— no se puede precisamente mostrar a partir de él hasta qué punto está descubierta la «verdad» en el lenguaje previamente a todo habla individual y más allá del conocimiento actual del individuo.

ción lógica del sistema de signos como representación de la estructura lógica de la naturaleza.

De hecho, Aristóteles ya había tomado en consideración de modo explícito esta idea y expresado también la concepción de la palabra que la compara al «guijarro de cálculo» (ψῆφος), concepción de la que posteriormente debió partir la matematización de la lógica y del lenguaje en Hobbes y, sobre todo, Leibniz. «Puesto que las cosas no se pueden introducir en la discusión, utilizamos en su lugar las palabras como signos; por lo que creemos que lo que vale para las palabras valdrá también para las cosas, como ocurre con los guijarros de los que calculan.» Pero Aristóteles muestra también enseguida la dificultad fundamental de carácter filosófico-lingüístico que encuentra la idea de representación; pues, como continúa diciendo el texto citado, «no hay, sin embargo, tal semejanza, ya que las palabras y la cantidad de enunciados son limitadas (en número), mientras que las cosas son, en número, ilimitadas. Así pues, es necesario que un enunciado (que una palabra) signifique muchas cosas»⁶.

En esta última afirmación es donde hay que ver el punto de partida de la lógica del lenguaje y la gramática especulativa tan amplia y penetrantemente elaboradas por la escolástica; el punto de partida de los *tractatus de modis significandi*, de las teorías sobre la analogía y sobre todo de la teoría de la suposición⁷. Especialmente esta última puede considerarse como «el» gran intento de una verificación empírica de la conformidad del lenguaje vivo como representación de la realidad mediante signos.

No queremos dejar de señalar desde el principio la unilateralidad de este intento de verificación del lenguaje. Unilateralidad que está ya prefigurada en el mencionado paso del pensamiento griego, en especial de Aristóteles, de la *lóga* al *lógos* como juicio y de la concepción del *ὄργανον* a la del *σημεῖον* en lo que respecta a las formas del lenguaje. Pues cuando en los tiempos posteriores se trataba de resolver el problema planteado por Aristóteles de la «multivocidad» de las palabras, ello acontecía siempre únicamente en el sentido de la función que cumple el concepto aristotélico de signo, es decir, en la línea de la correspondencia entre el signo y lo designado (una vez presupuesto). Este esquema categorial implícito se impone ahí donde se distingue expresamente entre *significatio* («significación» o «designación»?) y *suppositio*. Dicho con más rigor:

⁶ ARISTOTELES, *Argumentos sofísticos*, I, 165-a 2-13 (citado por BOCHENSKI, *Formale Logik*, Friburgo-Munich, 1956, pp. 644 y ss.).

⁷ Cf. BOCHENSKI, *op. cit.*, p. 65.

se considera desde luego —en la alta Edad Media— una «designación» de «esencias» y, correspondientemente, un «realismo» de los universales como alternativa a la designación de lo individual (*suppositio personalis*), pero no existe problemática alguna relativa a la multivocidad de los términos como contenido esencial del ser —contenido superado (*aufgehoben*) en el lenguaje y revelado históricamente. El problema de los universales —que quizá sólo puede entenderse desde supuestos ontológico-lingüísticos— se halla por lo tanto desde un principio en la línea de una verificación óntico-empírica del lenguaje como sistema de signos. Incluso las «esencias» y *species intelligibiles* son concebidas en todo momento como lo «real» —existente o no— para «designarlo», «reproducirlo», etc. Esta concepción fue la causa de que Ockham procediera a desennmascararlas, de una manera discutible pero al fin consecuente, como mitologemas realistas del lenguaje. Desde el punto de vista filosófico-lingüístico es muy significativo que con Guillermo de Ockham no sólo quedase decidido el problema de los universales en el sentido del conceptualismo, sino que, paralelamente, la tendencia de la teoría de la suposición que parte de la representación mediante signos se impusiera en su modificación de la lógica del lenguaje de una forma tan pura que la *significatio*, como *proprietas terminorum* independiente en el sentido de la «significación», pudiera reducirse a la *suppositio* (nuevamente aquí a la *suppositio personalis* propia de lo individual)⁸.

Como base última de la conformidad de los signos, no hubo de quedarle a Ockham al fin otra cosa que la concepción intuitiva del ente individual, esto es, el puro «hecho» de la percepción, con lo cual había obtenido, en una primera aproximación, aquel concepto fundamental específico del empirismo moderno, particularmente del inglés, que vuelve a dominar en el siglo XX (desde la proposición introductoria del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: «El mundo es todo lo que es el caso») la teoría semántica de la verificación cual principio regulativo.

Ahora bien, en este fundamento de la verificación a que llega Ockham ya ya implicada toda la problemática de la verdad del lenguaje materno en el sentido de W. von Humboldt y L. Weisgerber. Pues aquellas «percepciones intuitivas» de las cosas individuales que toma Ockham como punto de partida de su teoría del conocimiento contienen ya la totalidad del sentido que hay en lo que Weisgerber llama «contenidos de las palabras» (*Wortinhalte*) que se articulan cada uno de un modo específico por la fuerza estructurante de las diferentes lenguas

⁸ Espero poder mostrar esto próximamente con más detalle.

(los ejemplos de Ockham son, entre otros, «fuego», «calor», «dolor»). Acerca de estos «contenidos», Ockham no hubiera podido decir sino que éstos son una vez más (obsérvese la consecuencia de la problemática de la «verdad» como «conformidad» o «concordancia») «signos» de «cosas individuales» que se encuentran en el «mundo exterior». Pero, según Ockham, esta relación significante no tiene nada que ver con la «designación» artificial (*impositio nominum ad placitum*) por medio del lenguaje, sino que precede a ésta como «relación natural»: «quoddam est universale naturale quod est signum naturale praedicabile de pluribus, ad modum quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiozem laetitiam»¹⁰.

Con esta interpretación naturalista de la relación significante (que a la vez es una radicalización naturalista del esquema ontológico oculto, y la mayoría de las veces inadvertido, en el concepto de la verdad como «conformidad» o *adaequatio*), Ockham hizo posible la irrupción de un pensamiento moderno desvinculado del lenguaje en la imagen del mundo engarzada en el lenguaje propia de las «esencias» medievales¹¹. La problemática gnoseológica de los tiempos posteriores (desde Descartes hasta Hume y Kant) sólo podía explicar la percepción con carácter de «verdad» («Wahrnehmung») de algo como «algo» cual «afección» de tipo causal y naturalista por parte del mundo exterior (en el caso de la reducción positivista de la relación causal como «asociación de ideas») o como constitución *a priori* por parte de la espontaneidad de una «conciencia en general». Cualquier problemática autónoma de la *significatio* (como significación y no sólo como «designación») o de la *intentio* (que en la Edad Media estaba ya, a decir verdad, igualmente naturalizada dentro del esquema ontológico en el sentido del realismo de los universales y su idea rígida y ahistórica de la «reproducción de esencias») quedó con Ockham casi completamente superada —y «superada» por cierto no en el sentido hegeliano, sino ocultada; pues el contenido mundano

⁹ Para este esquema, tan importante para la problemática gnoseológica de la época moderna, podría servir de modelo el concepto de lo real —resultado de las reflexiones de la Stoa sobre el lenguaje— como τοῦτον ἔχτος ἵεροειμένον. Vid. E. ARNOLD, «Zur Geschichte der Suppositionstheorie», en *Symposion*, vol. III, 1952.

¹⁰ G. DE OCKHAM, *Summa totius logicae...*, pars I, cap. 12.

¹¹ Como contrapeso de la reducción nominalista del «mundo» de la alta escolástica, persiste a comienzos de la época moderna una problemática «intensional» —si puede así llamarse— de las formas esenciales evidentemente sólo en la línea de un neoplatonismo humanista o místico —así en Nicolás de Cusa, Böhme y G. B. Vico—, y conduce al «aspectivismo» simbólico de la revelación lingüística del mundo.

(*Weltgehalt*) significado, por ejemplo el contenido recogido en el término «humo» (o en el término latino «*fumus*») no puede ser «comprendido» mediante la «explicación» de su aparición fáctica a la conciencia por su causación proveniente del mundo exterior (también lo psíquico «inconsciente» pertenece *per definitionem* al «mundo exterior» a la conciencia con carácter causal). La «explicación», en cuanto reducción causal del hecho «humo» a otro hecho, sería desde luego «conforme» si «humo», en cuanto *conceptus* («concepción»: *Empfängnis*) perteneciente a la esfera del «sentido del mundo», no pudiera en absoluto ser vivenciado o comprendido por el hombre a través de un concepto universal. En cuyo caso no habría ciertamente (para el humo por ejemplo, ante el que reacciona un animal o una planta) ninguna necesidad de explicación causal. Ello significa que la relación causal ockhamiana del «signo natural» explica sin duda la «aparición aquí-y-ahora» del *conceptus* en la conciencia; mas para reparar en ese «hecho» como tal, y más aún para intentar su explicación en un determinado sentido, es necesario que esté ya presupuesto el contenido mundano concebido en el *conceptus*. El problema de la verdad descubierta en el lenguaje no se halla, pues, resuelto en la verificación ockhamiana de los términos implicados en el juicio, sino más bien pasado por alto.

Recordemos en este punto que incluso las ciencias naturales «explicativas» presuponen en sus conceptos fundamentales (como los de «materia», «masa», «energía» o «movimiento») una comprensión del mundo sacada del lenguaje cotidiano. Esta comprensión no puede ser sustituida, o siquiera relevada, por la explicación de hechos, es decir, por lo que constituye la tarea propia de la física empírica; a lo sumo podemos asumirla bajo una forma nueva con una nueva interpretación terminológicamente precisa de sus fundamentos lingüísticos hecha con vistas a posibles explicaciones de hechos. Si a cada paso concedemos a dicha interpretación —mediante la revisión crítico-lingüística de los fundamentos de la ciencia natural provocada por los hechos— una función de verdad que —bien entendido— no es la propia de un descubrimiento de hechos, llegaremos de una forma natural —continuando en cierto modo la crítica lingüística en una prolongación hacia atrás— a la función de verdad propia de las «palabras originales» («*Urworte*») del lenguaje materno en el todo de su concepción del mundo. ¿Qué queremos propiamente decir cuando hablamos de la verdad que se descubre en los contenidos de las palabras?

El concepto de verdad aquí presupuesto no puede ser, evidentemente, el del «conformarse» del juicio a los hechos; pues para nosotros hay tantos hechos diferentes «en el mundo»

como horizontes del originario comprender algo como «algo», y sin la «verdad» de esos horizontes abiertos por el lenguaje no habría ninguna comprensión de la pura «factualidad» ni, por consiguiente, «hechos» (que en un cierto sentido lingüísticamente más crítico tampoco llegan de hecho a existir durante mucho tiempo para el hombre).

No se quiere con ello negar el propio peso de la verdad factual o reducirla a la —digamos por ahora— «verdad esencial» de los horizontes de comprensión abiertos por el lenguaje. Semejante reducción (idealista y ontologista) es tan poco admisible como la reducción contraria (naturalista y positivista) de la verdad esencial a la verdad factual. Antes bien, la «verdadera» relación entre ambas dimensiones de la verdad es la que se le reveló por vez primera a la teoría del conocimiento en el «círculo hermenéutico» de la interpretación textual dentro de las ciencias del espíritu¹². Todo encuentro fáctico del hombre con hechos ónticos tiene ya lugar a la luz de una comprensión del ser anticipada en el lenguaje, por más que tal encuentro pueda ser en cierto sentido «inopinado» y «originario» (y es precisamente esa «percepción» auténtica, tan rara en la vida cotidiana, que no subsume los «casos» en conceptos de clase, sino que se mantiene abierta a lo individual-singular, la que es practicada o aparece hiperestilizada en el arte de la interpretación); pero cuando es éste el caso, cuando se logra penetrar en lo peculiar de un texto particular, éste mismo queda corregido en sus conceptos en la medida en que el texto se abre a la comprensión prearticulada en el lenguaje. Este proceso de «uso» intensivo del lenguaje por lo pronto sólo cambia el horizonte de la comprensión del mundo correspondiente al «patrimonio lingüístico» del intérprete individual, pero nadie negará que toda nuestra «imagen del mundo» se halla hoy en considerable medida ya determinada en la organización de su contenido, por ejemplo, por los pasados ciento cincuenta años de la moderna hermenéutica de las ciencias del espíritu —en filosofía antigua, moderna e historia del arte, de los estados, del derecho, de la religión, etc.—, cosa que no sólo vale para el hombre cul-

¹² Desde los comienzos de la hermenéutica de las ciencias del espíritu con E. Ast, F. Wolf, A. Boeckh y Schleiermacher hasta Dilthey es posible ir siguiendo la paulatina toma de conciencia respecto al círculo hermenéutico como estructura que permanece idéntica a través de sus numerosas configuraciones empíricas. J. WACH ofrece en su historia de la comprensión (*Das Verstehen*, 3 vols., 1926-33) numerosas comprobaciones de este proceso. Por último, M. HEIDEGGER puso, como es sabido, explícitamente el «círculo de la comprensión» como principio fundamental metodológico de su ontología fundamental en cuanto hermenéutica del ser (*Sein und Zeit*, Halle, 1941⁵, p. 153), punto éste que curiosamente apenas ha encontrado atención en las discusiones lógicas en torno a Heidegger.

to, sino curiosamente también para aquellos que, por así decirlo, sólo viven alquilados en la «casa del ser» (Heidegger) levantada por el lenguaje materno. Sería sin duda posible probar los efectos de las ciencias del espíritu en la esfera del lenguaje cotidiano mediante una investigación de los campos semánticos en ámbitos como los de «comunidad, sociedad, corporación, asociación, grupo, masa...» o «estado, pueblo, nación o tribu».

Y esto sólo es un ejemplo de que el poder de lo factual puede muy bien calificarse de constituyente de la verdad integrada en el contenido lingüístico, aunque no sin suponer ya ahí mismo el horizonte de comprensión propio del lenguaje como medio en que acontece la patentización —incluso ahí donde ese medio se va transformando a través de la confrontación circular con lo fáctico. Los hechos, en tanto que nos hacen frente en el mundo, en todo caso son siempre hechos ya interpretados. Y es aquí donde reside el problema de la verdad descubierta en el lenguaje.

b) La verificación racional de la representación mediante signos

Anteriormente hemos venido examinando las posibilidades de la teoría de la verdad como adecuación aplicada a la teoría del lenguaje como conjunto de signos hasta el punto de desarrollo que ambas alcanzaron en la lógica escolástica del lenguaje, es decir, en el intento de una verificación del lenguaje cotidiano concreto (el latín). Dicho intento terminó con Ockham en una verificación empirista y naturalista de los contenidos de las palabras como signos naturales de los hechos del mundo exterior, con lo cual, según comprobamos, se pasaba por alto el problema de la «comprensión» del mundo y la verdad de ésta, que es lo que primeramente permite ver los hechos como constituidos de tal o cual manera. No es ningún azar que la ciencia desarrollada en Occidente a partir del nominalismo bajomedieval ofreciera con respecto a los contenidos de sentido de la cultura un método de «reducción óptica» (a «realidades» físicas, psíquicas y sociales), método que en su aspecto ideológico principal desemboca en un desenmascaramiento (desde Hobbes a Marx y Freud)¹³.

Pero la concepción, ya sugerida por Aristóteles, de las proposiciones formuladas lingüísticamente como representaciones

¹³ Cfr. mi artículo «Die beiden Phasen der Phänomenologie...», en *Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. III, Stuttgart (1958), pp. 54 y ss. (vid. *supra*, pp. 75-100).

de la realidad mediante signos encierra todavía otra posibilidad de verificación: si Ockham había situado las *res* (πράγματα) objeto de representación en el mundo exterior —con todos los contenidos cualitativos irracionales presentes en nuestra comprensión lingüística del mundo—, quedando de ese modo por completo desplazado el problema de la verdad del sentido lingüístico al ámbito extralingüístico de las causas naturales e individuales de nuestras aserciones, por otra parte pudo también verse cumplida la *adaequatio intellectus ad res* preferentemente en las relaciones racionales, sintácticas, del lenguaje desde el supuesto especulativo de que la designación unívoca del mundo exterior por medio del lenguaje sólo se alcanza cuando el contenido significativo de las palabras se halla íntegramente resuelto de modo lógico-sintáctico como combinación de ideas universales. En lo esencial podemos identificar aquí la idea del lenguaje y de la verdad propia de la *mathesis universalis*.

Descartes vio también la dificultad de este programa en el hecho de que antes habría que conocer la «verdadera filosofía», es decir, las «ideas simples» (*simplices*) que subyacen a toda combinación¹⁴. A Leibniz, en cambio, no le estorbaba la idea de que toda combinación racional presupone sus elementos irracionales o que todo análisis definitorio de los significados presupone a su vez unos significados no definidos. El inventor del cálculo infinitesimal veía en el análisis lingüístico una tarea infinita de progresiva resolución de todos los contenidos intuitivamente significativos en relaciones racionales. Para él había ahí al mismo tiempo una evolución necesaria de la conciencia humana hacia el conocimiento claro de todos los fenómenos complejos con significado de origen sensible que, como tales, según Leibniz sólo se prestan a la concepción de la verdad como algo inconsciente (así, por ejemplo, la música como matemática inconsciente).

Para poner en relación la idea de la verdad presupuesta como representación relacional con el programa de una lingüística orientada al contenido en el sentido de Humboldt y Weisgerber, consideremos de cerca una de las numerosas aplicaciones de la idea fundamental leibniziana: la del análisis lingüístico del moderno positivismo lógico.

Una tesis notable del positivismo lógico es la que afirma que el lenguaje, como medio intersubjetivo de entendimiento, no puede en absoluto comunicar «contenidos» intuitivamente significativos, sino exclusivamente «estructuras» (es decir, el lenguaje es «representación relacional» en el sentido de Leibniz); los signos descriptivos que aparecen en el lenguaje (que hay

¹⁴ DESCARTES, Carta a Mersenne del 20-11-1629.

que referir a los «contenidos de las palabras» en el sentido de Weisgerber) representan meras «variables», es decir, tienen que ser llenados de contenidos vivenciales por el sujeto de la comunicación (cosa que en la praxis ocurre automáticamente) en el sentido del mundo privado y particular de su conciencia. Por su parte, el sistema lingüístico ha de ser «interpretado» en cada situación por los individuos. Pero esta interpretación individual y ocasional carece de importancia para el sistema lingüístico y no figura en su contenido semántico¹⁵.

Esta construcción logística del contenido lingüístico como pura «estructura» intersubjetiva y universalmente válida parece por lo pronto no tener absolutamente nada que ver con el programa del estudio lingüístico concreto de los «contenidos» del lenguaje. Pero de hecho resulta idónea para arrojar una clara luz sobre ciertos problemas capitales de la lingüística orientada al contenido: la «determinación» supraindividual de los «contenidos lingüísticos» en el lenguaje materno y, con ello, la relativa univocidad del significado de las palabras en el «empleo del lenguaje» depende también, según Weisgerber, del carácter estructural de la *langue*. Más precisamente: la apropiación del mundo en los contenidos del lenguaje tiene lugar por medio de la «orientación de los 'acceptos' lingüísticos» (*Gerichtheit der Sprachzugriffe*), cuyas formas más importantes para el «léxico» (*Wortschatz*) son las siguientes: *a*) correlación inmediata con las 'cosas' (*Sachen*), *b*) ordenación ligada a los signos, *c*) separación a partir de una totalidad prevalente de sentido, *d*) determinación derivada a partir de un conjunto de derivación (*Wortstand*) y, por fin, *e*) la posición particular de los giros establecidos¹⁶.

En el lenguaje del positivismo lógico, esto habría que interpretarlo así: para poder hablar acerca de contenidos del mundo de manera inequívoca, el contenido mismo tiene que estar identificado de modo estructural, es decir, por sus relaciones con objetos y otros contenidos, por ejemplo un determinado color por su relación con objetos que poseen dicho color (en el punto *a*. de Weisgerber) o por su semejanza o diferencia con otros colores (en el punto *c*. de Weisgerber, por ejemplo dentro

¹⁵ Cfr. V. KRAUF, *Der Wiener Kreis*, Viena, 1950, pp. 38 y ss.

¹⁶ L. WEISGERBER, «Die Erforschung der Sprach' zugriffe». I. Grundlinien einer inhaltbezogenen Grammatik», en *Wirrendes Wort*, vol. VII, 1956-57, p. 68. (El estudio de los *acceptos* lingüísticos es, según Weisgerber, uno de los pilares básicos de la lingüística orientada al contenido heredera de W. von Humboldt, y se inscribe en una consideración *energética* del lenguaje frente a la consideración *estática* de los *contenidos* ya fijados del lenguaje. Para más detalles véase L. WEISGERBER, *Dos enfoques del lenguaje*, traducción de I. Pisoneiro, Madrid, ed. Gredos, 1979, T.)

del «campo semántico» de los conceptos abstractos de color). El contenido queda, pues, lingüísticamente representado «por la posición que ocupa dentro de una multiplicidad»¹⁷ (según Leibniz por la «representación relacional», y según Weisgerber por «separación a partir de una totalidad de sentido»). Sólo esta característica estructural del contenido puede ser comunicada intersubjetivamente, es decir, por medio del sistema de la *langue*. El color mismo lo tiene cada hablante sólo para sí.

Apenas cabe negar que con esta teoría se ha llegado a un momento esencial en la imagen material del mundo propia del lenguaje y la potencia rectora histórica que la caracteriza. Pues, en efecto, enseguida da lugar a una serie de consideraciones:

¿Cómo debe concebirse, dentro de la distinción dualista recientemente efectuada entre «estructura» y «contenido», la dinámica histórica del lenguaje materno? No es que en el lenguaje vivo la «interpretación de la estructura» por parte del individuo que habla o entiende no tenga ningún efecto retroactivo sobre el sistema estructural; o, si se quiere, no es del todo así. La misteriosa receptividad de la estructura respecto a las vivencias mundanas del hombre individual corresponde al hecho de que dicha estructura es también receptiva y en principio capaz de adaptación en la línea de la intencionalidad objetiva. Más aún: la estructura relacional del lenguaje materno presupone en todo tiempo, incluso considerada estáticamente, los contenidos cualitativos particulares que únicamente el individuo puede vivenciar. Tantos contenidos vivenciales particulares, tantas estructuras lingüísticas particulares —donde las estructuras en realidad trascienden siempre el contenido en dirección al ideal de validez universal, y los contenidos a su vez trascienden siempre la estructura determinante en dirección a la mística unicidad e inefabilidad de la vivencia humana (Leibniz hubiera visto este estado de cosas como condicionado histórica y evolutivamente, y a ambos polos convergiendo uno hacia el otro con la progresiva clarificación de la conciencia del hombre y el progresivo perfeccionamiento estructural del lenguaje).

Además hay que notar que las formas de «orientación de los 'aceptos' lingüísticos» (o, desde una consideración estática, de «determinación de los contenidos») en gran medida expresan en la estructura del lenguaje los tipos de vivencia e incluso los puntos de vista existenciales expresados por los hombres. Por ejemplo, las formas de construcción de enunciados con carác-

¹⁷ W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Viena, 1952, p. 376 (sobre R. Carnap).

ter de deseo, mandato, pregunta, afirmación o suposición pueden incluir en su estructura las actitudes subyacentes de asombro, curiosidad, duda, certeza, creencia, esperanza, temor, anhelo, etc. y expresarlas en las lenguas particulares de muy diferentes maneras. De aquí es de donde arranca nuestro interés científico-hermenéutico por lo que Humboldt llamaba «forma interna del lenguaje».

Las lenguas vivas no son «métodos» rígidos, sino «estilos» de apropiación del mundo y de conducta en la comunicación, a la vez abiertos a todos los estilos humanos de conducta y en buena medida normativos de estos mismos (esta es, por ejemplo, una de las ideas centrales de la ideología humanista relativa al lenguaje desde Cicerón a Petrarca y B. de Castiglione).

Mas, por otra parte, el hombre individual de ningún modo tiene sus contenidos vivenciales como cualidades privadas ajenas a la estructura. La suposición del positivismo lógico de que aun en el caso de un entendimiento mutuo ideal todos los hombres podrían no obstante vivenciar contenidos del mundo fundamentalmente distintos es una mera ficción¹⁸. Todas las experiencias hermenéuticas del hombre hablan en favor del hecho de que los contenidos vivenciales de los hombres se hacen más semejantes con un mejor entendimiento.

(En realidad llegan a ser tan poco semejantes como intersubjetivamente idéntica es en el lenguaje vivo la estructura formal que media en las vivencias —como supone Wittgenstein de la estructura lógica del lenguaje. Por lo demás, ésta sería la razón de por qué el lenguaje materno vivo en cierto sentido puede incluso hablar sobre sí mismo, es decir, sobre la forma del hablar, de por qué es él mismo su propio metalenguaje, cosa que el lenguaje artificial unívoco, rigidamente idéntico a sí mismo en la forma, no puede *per definitionem* serlo. Incluso Wittgenstein acaba diciendo algunas cosas profundas sobre el lenguaje —puesto que él habla en el lenguaje materno—, lo que, según su teoría, no puede propiamente tener sentido, de acuerdo con su proposición: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.» En verdad, el hablar del lenguaje sobre sí mismo sería posible en el mismo sentido en que lo es también el hablar del hombre sobre sí mismo —pese a la «paradoja del mentiroso»; en ningún caso como afirmación que fija objetivamente una esencia —esto lo demostró Kierkegaard de una vez por todas—, pero sí por ejemplo como declaración que encierra un proyecto —en el que se cree— del poder-ser futuro o la negación del mismo. En el sentido de una declaración de desesperación, por ejemplo el enunciado: «no creo en nada», que para el lógico se contradice a sí mismo, e incluso en el caso del enunciado: «soy un mentiroso» es bien posible. Justo en ese sentido, el lenguaje vivo, en el que junto a la constatación objetivante hay también declaraciones, preguntas, estimaciones y agradecimientos, permite comunicaciones de existencia incomprensibles para la teoría estructural de la comunicación. La identidad dialéctica de la estructura lingüística consigo misma equivale evidentemente a la «rela-

¹⁸ *Ibid.*, p. 376.

ción» histórica del hombre consigo mismo y, en ello, con el ser; una relación que al mismo tiempo es identidad y franquea, cual espacio y tiempo situacionales en unidad viviente, y que Heidegger llama «co-sistencia».)

La estructura del lenguaje materno acompaña, pues, de alguna manera al individuo en sus vivencias. De hecho todas las «vivencias» del hombre son ya en germen –y, por así decirlo, en su asiento tecnognómico, ya que el hombre jamás tiene vivencias puramente fisiognómicas lejos de toda intervención suya en el mundo, que es lo que le procura su punto de vista y, con él, algo así como una relación estructural¹⁹– «actos de comprensión», lo cual quiere decir que las vivencias se hallan constituidas en el lenguaje y con vistas a hacerse «públicas» en el lenguaje. Esto vale incluso para el caso límite de las llamadas sensaciones (por ejemplo el caso arriba citado de los colores), aunque quizá sea posible algo así como la vivencia del suelo firme del mundo o de la pura facticidad incomprendible de lo existente²⁰. El contenido vivencial del individuo no es –para decirlo con Hegel– lo «inmediato indeterminado», sino que sólo se abre como contenido del mundo cuando es susceptible de ser mediado por lo universal del sentido –una realidad que en todo ser humano hay que referirla en primer término a la «verbalización del mundo» («*Wortung der Welt*») propia del lenguaje materno²¹. Por otra parte, las estructuras del lenguaje vivo tampoco pueden comprenderse sin la mediación del contenido vivencial, sin el cual quedan por así decirlo suspendidas en el aire. Se dan aquí, pues, las mismas relaciones que estableció Dilthey para la «construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu» ... vivencia individual del mundo y la comprensión, en el *medium* del sentido, del «espíritu objetivo» se implican mutuamente, lo que desde una consi-

¹⁹ Vid. mi artículo «Technognomic, eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en *Konkrete Vernunft. Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, 1958, pp. 61 y ss.

²⁰ Considérense a este respecto las descripciones de fenómenos –por ejemplo el de lo «viscoso»– en la novela de Sartre *La náusea*. Tal vez habría que decir, más acertadamente, que la «verbalización» de las vivencias –que de un modo germinal están en el lenguaje– es existencialmente necesaria al hombre para que no acaben destruyéndole y pueda «dominarlas» (*bewältigen*) –o «mundanizarlas» (*beweltigen*)– de forma que los demás hombres puedan representárselas. No todo el mundo está en igual medida expuesto a los embates del absurdo y el sinsentido, que acaso son también los de lo numinoso y lo tremendo y en los cuales «Dios renueva los tiempos» –y las lenguas– (Hölderlin, elegía *Heimkunft*). No todo el mundo está a su altura, y es ahí donde estriba la grandeza y servidumbre de quienes no habitan sólo como alquilados la «casa del ser» que es el lenguaje.

²¹ Cfr. L. WEISERBER, «Das Wort der Welt als sprachliche Aufgabe der Menschheit», en *Sprachforum*, 1, 1955, pp 10-19.

deración dinámica significa que se corrigen también una a otra, pues en toda compenetración recíproca de intuición y concepto —o contenido y estructura— domina una tensión bipolar entre ambos patrones de la verdad (sobre los que aún habremos de volver).

Con ello retornamos a nuestra pregunta por el concepto de verdad presupuesto en nuestra valoración de la apropiación lingüística del mundo. Como ya anteriormente a propósito de la «verificación empírica» de la idea del lenguaje como representación mediante signos (Ockham), en lo que se refiere a su verificación racional (Leibniz, el positivismo lógico) nos vemos también remitidos de una forma aporética al «círculo hermenéutico» que abre el mundo en la medida en que representa una conjunción de las dimensiones o patrones de la verdad. Ni la teoría de la «suposición» aplicada a la designación ni el análisis relacional del significado (que en el caso de que pudiera llevarse a cabo disolvería la «semántica» del lenguaje en la «sintaxis lógica», como intuyó Leibniz) podían hacer justicia al problema de la verdad tal como se plantea en la apertura del mundo propia del lenguaje vivo. Desde un punto de vista histórico, ambas formas de verificación de la «conformidad» de los signos tienen su origen en la onto-lógica occidental, y como tales las exige ya Aristóteles en el texto arriba citado. Ambas buscan la medida de la conformidad en un ámbito ahistórico, bien en el de las cosas (o «casos» o «hechos» subsumibles) existentes (desde siempre), bien en el de la *συμπλοκή εἰδῶν* (concepción transmitida por Platón a Leibniz), la cual implica un «orden funcional» eterno o «armonía estructural» y una disolución de la «metafísica de lo individual» en una «matemática universal». En los dos casos se pasa por alto de un modo metafísico la apertura concreta e histórica del sentido que se da en un mundo abierto por el lenguaje y en la cual el ente —incluyendo en su concepto lo que el mismo hombre es— nos hace frente como «algo» dentro de unos «contextos referenciales» (hasta cierto grado objetivables como «relaciones» o «funcioness»). En realidad, ambos intentos de verificación en cierto modo ponen en evidencia, por la fuerza especulativa de su construcción ahistórica, ciertos rasgos de la verdad concreta abierta por el lenguaje. Así, la teoría de la suposición de Ockham²²

²² Por lo demás, el empirismo de Ockham no es de ninguna manera tan radical como, en sentido inverso, lo es la especulación racional de Leibniz. No llega, como los posteriores empiristas, al punto de considerar a las propias relaciones lógicas como hechos o reducirlas a éstos; más bien Ockham se cuenta entre los (re)descubridores de la categoría de la relación precursores de Leibniz, como ha mostrado G. MARTIN, *J. von Ockham*, Berlin, 1949. En nuestro análisis prescindiremos de este detalle.

expone la constitución de la verdad abierta por el lenguaje —constitución que indudablemente supone un patrón de la verdad— en el encuentro intuitivo con el ente individual concreto (en Ockham, las criaturas inmediatas a Dios), y la idea de una representación relacional o estructural pone de relieve con toda nitidez la logicidad inmanente del lenguaje, su carácter estructural constitutivo de la validez universal —carácter del que no nos atreveríamos a decir, como el positivismo lógico, que es él sólo el que se comunica en el entendimiento interhumano, pero sí que es por mediación de él como es comunicado el contenido de sentido del mundo e incluso el propio «ser en el mundo» (como ocurre en el «habla enardecida» que apela a actitudes y estados anímicos).

Sólo desde la perspectiva del lenguaje artificial absolutamente unívoco, que resolvería toda semántica en sintaxis, sería absolutamente cierta la tesis de la mera comunicación de la estructura. De ahí parte, en efecto, desde Leibniz el análisis lógico del lenguaje. Muy significativa es, desde este ángulo, la evolución filosófica de R. Carnap, quien primeramente partió del problema de la «sintaxis lógica» del lenguaje para luego hacer el descubrimiento —al aplicar su construcción lingüística a determinados ámbitos objetivos, como por ejemplo el de la física— de que toda sintaxis de un lenguaje en uso implica una «semántica» específica y, finalmente, de que toda «semántica» implica una «pragmática de los signos»; en otras palabras: que en la realidad no hay puros «hechos en sí», sino sólo hechos descubiertos a la luz de su significatividad humana. Este descubrimiento equivale en Heidegger al presupuesto de la liberación del mundo en la «comprensión del ser-para» cara a la problemática, ambigua en Husserl, de la intencionalidad (objetiva). En general existe en la problemática de la verdad una llamativa convergencia entre el pragmatismo americano, cual último refugio del positivismo, y la filosofía continental de la existencia. En el pensamiento de Heidegger se halla presupuesto como despejamiento del mundo fundado en la historia del ser, aquello que en el complemento pragmatista del positivismo se añadirá posteriormente al concepto de conformidad a los hechos como valoración o acentuación de lo relevante fundada de modo psicologista. De todas formas, la convergencia del pragmatismo con la filosofía existencial encierra una referencia a la problemática de la «verdad» abierta en el lenguaje materno más allá —o, diríamos con Heidegger, acaso más correctamente: más acá— de la «conformidad» empírico-semántica o lógico-sintáctica de un «sistema de signos». Examinemos más de cerca esta posibilidad.

3. LA VERDAD ABIERTA EN EL LENGUAJE MATERNO COMO CONSTITUCIÓN DESCUBRIDORA-ENCUBRIDORA DEL MUNDO EN LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DEL SER

1.ª Aproximación: la secreta filosofía del humanismo occidental

Entre los comentaristas de Aristóteles hallamos el siguiente texto²¹:

Puesto que el discurso (λόγος) mantiene una doble relación -como mostró el filósofo Teofrasto-, una con los oyentes, para los cuales tiene un significado (πρός τοὺς ἀκροαμένους, και σημαίνει τι), y otra con las cosas, de las cuales el hablante pretende convencer al oyente (πρός τὰ πράγματα, ὡπὲρ ὧν ὁ λεγὼν πείσσει προτιθέται τοὺς ἀκροαμένους), respecto de la relación con los oyentes nacen la poética y la retórica..., pero respecto de la relación del discurso con las cosas, el filósofo cuidaría preferentemente de refutar lo falso y demostrar lo verdadero (τῆς δὲ γὰρ πρὸς τὰ πράγματα τοῦ λόγου σχέσεως ὁ φιλοσοφὸς προηγουμένου ἐπιμελεῖται τὸ τε ψεῦδος διωλεγχῶν καὶ τὸ ἀληθὲς ἀποδεικνύει)...

Por lo pronto encontramos aquí la misma división de las dimensiones del *lógos* que la que separa la «semántica» de la «pragmática» de los signos en la «semiótica» logística moderna. Pero la coincidencia en la fundamentación filosófica va todavía más lejos si traducimos los pasajes que aún no hemos citado y los referimos a los correspondientes teoremas modernos. Sobre la función (o misión) de la poética y la retórica (que de un modo muy significativo figuran una al lado de otra), el texto anterior continúa diciendo:

... porque a estas artes (sc. por su relación con los oyentes a los que se desea persuadir) les concierne la misión de seleccionar las palabras más espléndidas (τὰ σημαντέρα τῶν ὀνομάτων) y no las de uso corriente (τα κοινὰ και δεδινημένα), y combinarlas armónicamente entre sí (ἁρμονικῶς συμπλέκειν), de modo que así y con lo que de ello resulta, por ejemplo la dulzura de la claridad (σοφητικῆς γλυκύτητος) y -entre otras formas de hablar- la prolijidad y la concisión (μακρολογίας καὶ βριχυλογίας) oportunamente empleadas, contenten (ἡσται), admiren (ἐκπλήξῃ) y, en el sentido de la persuasión, subyuguen (πρὸς τὴν πείσῳ χειροῦντα εἶναι) al oyente.

En cambio, por lo que se refiere a la misión del filósofo añade lo siguiente: «para cada enunciado disputable en el sentido de su verdad o falsedad, (el filósofo) trata de arbitrar una decisión mediante enunciados claros». Esta clarificación es la misión del ἀποφαντικός λόγος que, además de la función designativa (σημαντικῶς εἶναι), que tiene en común con otras formas de hablar, posee la función específica de los enunciados verdaderos o falsos (ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ

²¹ AMMONIO, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius* (ed. de A. Busse, Berlín, 1887, p. 65, Z. 31-66, Z. 10).

περίδοσθαι ὑπάρχει)²⁴. Esta no tiene, por otra parte, nada que ver con la determinación del género respecto de las especies, sino que únicamente somete a decisión la designación de los signos homónimos respecto de lo designado por medio de la afirmación y la negación (τὸν τῶν ὁμωνύμων φωνῶν εἰς τὰ σηματονόμενα τρόπον διαρίθεται ἢ ἀπόφανσις εἰς τε τὴν κατὰφασιν καὶ τὴν ἀπόφασιν, ἀλλ' οὐχὶ τὸν τῶν γενῶν εἰς τὰ εἶδη)²⁵.

Ello se corresponde manifiestamente con la tarea de la moderna semántica, mientras que todas aquellas peculiaridades del lenguaje que en el texto antiguo provienen de la relación con los oyentes –constitutiva de la poética y la retórica– deberán ser fundadas de un modo psicológico y antropológico por la pragmática de los signos. El positivismo lógico contaba, en efecto, entre dichas peculiaridades el sentido de las proposiciones metafísicas o lo que de ese sentido debía poder explicarse como expresión de sentimientos e intereses subjetivos.

Ahora bien, en este último punto se muestra una significativa diferencia con respecto a la interpretación moderna de una semiótica que en el fondo proviene de Aristóteles y Teofrasto. En nuestro contexto, tal diferencia es de la mayor importancia, por cuanto que en ella se manifiesta la diferencia del contenido del lenguaje materno al compararlo con el lenguaje artificial unívoco: en la interpretación antigua, las cosas –πράγματα– quedaban en el fondo completamente indeterminadas o, más precisamente, se daban por supuestas en la certeza con que aparecían dentro del mundo interpretado desde el lenguaje materno. La logística moderna no se contenta con ello. Su ideal de univocidad es más radical: se orienta hacia una semántica que no verifica *a posteriori* los significados del lenguaje materno, sino que establece de antemano los significados a partir de la construcción lógico-sintáctica del lenguaje. De esta manera hubo de quedar descartada la metafísica *qua* interpretación subjetiva del mundo. Pero en realidad, con ello se ponía de manifiesto que una semántica en tal sentido unívoca y objetiva podría en todo caso tratar de «hechos en sí», pero no de hechos configurados de una u otra manera como contenidos del mundo, y que en última instancia ésta supone ya –y con ella toda semántica aplicable a la realidad, como por ejemplo la del lenguaje especializado de la física– una determinada «pragmática».

Pero, de esta manera, la lógica en cierto modo reconocía *a posteriori* –merced a la clarificación más precisa de la relación del λόγος con los πράγματα que hacía posible la construcción del lenguaje– que también en la relación del discurso con los

²⁴ *Ibid.*, p. 66, Z. 10-14.

²⁵ *Ibid.*, Z. 17-19.

oyentes, de la que, de acuerdo con Teofrasto, se ocupan la poética y la retórica, hay una función constitutiva de la verdad, no ciertamente en el sentido de un juicio reflexivo sobre el acierto o no acierto (de la verificación y la falsación como afirmación y negación) de una aseveración, sino en el sentido de una interpretación prerreflexiva del mundo desde los puntos de vista humanos que el lenguaje vivo ha generado ya en las palabras (y no sólo en las proposiciones, si bien vuelve a regir aquí un círculo hermenéutico).

Esta remisión a la relevancia veritativa del lenguaje vivo, el cual nunca habla de «πραγματά» en general», sino siempre de cosas humanamente significativas como «algo», se extiende como una noción difusa a través de la ideología doméstica de los antiguos rétores que desde Cicerón se fue convirtiendo en la secreta filosofía del humanismo occidental²⁶. Esta se condensa en la alusión de Cicerón a la primacía de la «tópica» retórica como arte de hallar argumentos (lo que implica el dominio de los horizontes formativos del lenguaje) sobre el juicio reflexivo y lógico del discurso²⁷ —punto de vista que pervivirá como un tópico en la historia del humanismo occidental hasta experimentar finalmente con G. B. Vico una profunda revisión filosófica. Hasta él, la capacidad argumentativa del humanismo retórico se mantiene dentro de los estrechos límites trazados por la citada «semiótica» de Teofrasto. Cada vez que los humanistas, en lucha con la lógica estoica del lenguaje y, posteriormente, con la lógica escolástica, reclamaban para sí la *sapientia*, esto es, el saber de las «cosas divinas y humanas» o *scientia civilis* oponiéndola al estudio filológico-retórico de las lenguas históricas propio de la estéril dialéctica, nunca lograban superar filosóficamente la división de Teofrasto de las dimensiones del *lógos*, siendo una y otra vez, especialmente en lo que se refiere a la poética, devueltos al *docet, delectat et permovet*.

Fue Vico el primero que, en su *Scienza nuova*, hizo valer, junto a la superación del concepto retórico de las letras (que viene expresado en la división de Teofrasto), el *tópos* humanista de la primacía de la «tópica» sobre la «crítica» (que por entonces ya no estaba representada por la escolástica, sino por la *mathesis universalis* de Descartes) como primacía de la verdad del mundo ya abierto en las lenguas históricas. El muestra por vez primera que los contenidos del mundo reconstruibles de un modo filológico-hermenéutico de la «tópica poética» más anti-

²⁶ Vid. mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.

²⁷ Esta indicación se la debo al artículo de J. LOHMANN, «Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache», en *Lexis*, vol. III, 1 (1952), pp. 5-49.

gua (la lógica mítica de los «universales creados por la fantasía» que, como sabemos desde E. R. Curtius, pervive en la «tópica» de la literatura universal) representan una herencia irremplazable para las culturas posteriores que la reflexión crítica de la ciencia tiene necesariamente que dar por supuesta.

De aquí a la consideración general de que la «conformidad» en el sentido del concepto aristotélico de verdad —según el cual aquélla debe ser verificada en enunciados concretos y de contenido objetivo— en todo momento presupone histórica y sistemáticamente la verdad como «revelación» (ἀλήθεια) del ente, sólo hay un paso. Vico consideraba la verdad histórica —que, como humanista, inquiría preferentemente mediante el análisis filológico del lenguaje— como algo que el hombre juntamente con la providencia divina ha ido creando, por lo que es capaz de reconocerla de modo hermenéutico. B. Croce, que redescubrió a Vico en el siglo XIX, veía en la concurrencia de creación humana y revelación divina de Vico una contradicción, una curiosidad teológica del pensador barroco. Heidegger, que en *Ser y Tiempo* sólo hablaba de la condición «descubridora» a la vez que «encubridora» del «ser en el mundo», posteriormente concebirá el «advenimiento despejador-velador del ser» en el lenguaje como una destinación del ser fundamentadora de la historia, destinación que, para él, como para Vico y Hamann, acontece en último origen en la producción literaria²⁸.

Si en el enfoque del positivismo lógico, cuya «ex-actitud» consiste en «expulsar» de entrada del análisis del lenguaje todo contenido del mundo históricamente ganado, es posible ver un nuevo encumbramiento de la racionalidad cartesiano-leibniziana —contra la que Vico creía a la sazón tener que defender el contenido histórico de la cultura— se impone entonces la pregunta: ¿está tal vez llamada la lingüística orientada al contenido de nuestros días a continuar la pesquisa hermenéutica que Vico inauguró sobre los contenidos históricos del mundo de las grandes lenguas culturales y a oponer así a la crítica ahistórica y constructivista del lenguaje y el conocimiento propia del positivismo lógico una crítica histórico-hermenéutica de los presupuestos de nuestro pensamiento? Y si es así, ¿puede ofrecer el concepto de verdad de Heidegger el supuesto filosófico necesario?

Para aclarar esta cuestión pongamos en relación sistemática el concepto tradicional de la verdad —que en Leibniz se explaya en la disyunción entre *vérités de fait* y *vérités de raison* y que está también a la base de la logística moderna en el sentido de una restricción a la disyunción sintáctico-semántica de la verificación— con el concepto de la verdad como ἀλήθεια.

²⁸ Cfr. mi artículo «Las dos fases de la fenomenología...» (*supra*, pp. 75-100).

2.^a Aproximación: el lenguaje materno y la primacía antropológica de la verdad dogmática

Nuestra discusión sobre la teoría de la comunicación de la estructura (v. *supra*, pp. 114-115) pudo tal vez dejar la impresión de que en el fondo el contenido de verdad del lenguaje está representado solamente en el armazón estructural, y por lo tanto en la lógica, aun cuando para el ser finito que es el hombre la estructura se encuentre combinada con algo así como el contenido intuitivo del mundo. Al final, todas las estructuras concretas de todas las lenguas serían transformables unas en otras de un modo eleático-pitagórico si se traen a cuenta los puntos de vista y perspectivas finitas, base monádica de su constitución, igual que en la teoría general de la relatividad las más diversas estructuras geométricas del continuo espacio-temporal, expresión múltiple de la distribución de materia y energía, se dejan transformar unas en otras.

Semejante vía de pensamiento, la que resulta posible partiendo de la «posición excéntrica del hombre» (H. Plessner), no puede rebatirse, me parece, en cuanto especulación, pero tampoco permite, al contrario que en la teoría general de la relatividad del continuo espacio-temporal físico, establecer *in concreto* el correspondiente continuo histórico de las imágenes del mundo antropológicamente centradas. Pues éstas no permiten una construcción previa por parte de ninguna teoría, circunstancia que afecta a todos los fenómenos históricos para los que valen las palabras de Ranke al teórico del estado: «nunca entenderás a Esparta». Ahora bien, de esto se sigue que, para nosotros los hombres, las imágenes del mundo, en el caso de las lenguas históricas, no es posible fundarlas en la estructura (como en la teoría física de la relatividad), sino siempre la estructura en la correspondiente imagen del mundo. Las estructuras propias de las imágenes lingüísticas del mundo de las que se ocupa el lingüista no son, pues, «conformes» en el sentido de una teoría universalmente válida que esté por encima de ellas (el hombre nunca podrá siquiera ostentar tal teoría), sino conformes —y ahora podemos introducir una nueva característica de su «verdad»— en sentido dogmático, es decir: se fundan en las «visiones del mundo» que ellas mismas articulan en el mismo sentido en que el *lógos* inmanente a una cosmovisión religiosa o a un sistema jurídico histórico hay que fundarlo en la visión del mundo propia de esa totalidad dogmática que él mismo hace explícita²⁹.

²⁹ Vid., al respecto, E. ROTHACKER, «Die dogmatische Deckform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus», Mainz, 1954 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*).

Ello no impide que al mismo tiempo cada lengua, trascendiendo todo el dogmatismo de las perspectivas humanas, se halle también enraizada en el *lógos* en general, de por sí universalmente válido, sólo por el cual es posible la comunicación humana, la traducción de una lengua a otra y, en fin, una lingüística comparativa referida al contenido. El lenguaje es sencillamente el medio único e insustituible en el cual el pensamiento tendente a la validez universal y, en esa medida, «excéntrico», es decir, que desborda toda perspectiva humana ligada a lo corporal (y que en todo momento distingue la interpretación del ente como «algo» del propio ente fáctico), se integra siempre dentro de las visiones del mundo relativas a una perspectiva —otras no puede haber— y, por tanto, ligadas a lo corporal. En esta integración, que constituye, en el sentido de Heráclito, el mundo común de los hombres despiertos³⁰ —y hoy podemos decir: constituido como un acontecer de la «historia universal»— me parece consistir, desde un punto de vista gnoseológico, el secreto del lenguaje vivo y no en la separación dualista de una estructura universalmente válida y un contenido intuitivamente significativo y en todo caso privado, como propone el positivismo lógico.

Ahora bien, dicha integración lingüística —con todo su enraizamiento trascendental en el *lógos* en general y con toda su validez prácticamente universal para la correspondiente comunidad lingüística—, considerada desde la perspectiva excéntrica propia de la reflexión filosófica sobre la verdad, hay que calificarla siempre de dogmática justamente en el sentido de una referencialidad centrada en el «ser en el mundo», corporal e histórico (el «habitar en la Tierra» y el destino temporal), de una comunidad lingüística. Pero este mismo carácter dogmático de la verdad abierta en el lenguaje es lo que asegura a la humanidad dentro de cada lengua histórica una orientación coherente en el mundo, ya que —como se mostró más arriba de un modo indirecto a propósito del carácter aporético de la semántica logística— la construcción lógica del lenguaje, construcción universalmente válida por excelencia, sólo hace referencia a hechos posibles en general. Para descubrir en el mundo un hecho real como «algo» son necesarias las perspectivas que el hombre adquiere en la «Tierra» (donde esta palabra cobra el sentido de un *a priori* existencial que

³⁰ Cabe demostrar que donde no tiene lugar la integración en el lenguaje materno de pensamiento estructural universalmente válido e intuición o representación ligada a lo corporal de ningún modo cesa el pensamiento humano en general, ni tampoco el dominio de las situaciones fácticas por parte de dicho pensamiento, pero sí la constitución de un «mundo». En esto me parece que estriba la problemática de la ciencia moderna.

prescinde del lugar «accidental» del hombre sobre lo que llamamos planeta Tierra¹¹).

Ahora bien, con la referencia existencial de la verdad dogmática, propia de una visión del mundo «abierta» en el lenguaje, al «ser en el mundo» corporal como habitar del hombre (aquí de un grupo o un pueblo) sobre la Tierra es posible dotar aún al concepto de «apertura del mundo», tal como tiene lugar en el lenguaje, de un sentido gnoseoantropológico más exacto.

P. Zinsli ha mostrado en su libro *Grund und Grat. Der Formaufbau der Bergwelt in den Sprachbegriffen der schweizerdeutschen Alpenmundarten* (Bern, 1946) cómo el habitante rural de los Alpes «fue progresivamente conquistando desde el estrecho círculo de su morada la naturaleza en torno con el arado, el hacha, la escopeta de caza y la vara de pastor poblándola al mismo tiempo de nombres y expresiones»¹²; cómo él, inquieto por la seguridad de su existencia y el producto de su trabajo, ponía su acento en los detalles del «camino ascendente» de manera completamente distinta, casi viéndolo con otros ojos, que el «alpinismo» floreciente del siglo XIX, y cómo él articulaba en el lenguaje lo que escapaba al interés de aquel, dejando por otro lado inominado lo que para la fantasía romántica del turista de las alturas evidentemente constituía el motivo de fascinación y núcleo de toda apertura lingüística, como las desiertas regiones montañosas y las altitudes hostiles al hombre.

Aquí se muestra también, entre otras cosas, que el conocimiento humano —no sólo en tanto que condicionado por la organización natural de los sentidos, sino también en cuanto «percepción» sensible del ente como «algo»— es «apertura» de la Tierra desde lo corporal. Y se muestra además cómo el punto de vista del observar, valorar y nombrar se halla determinado por la manera como el hombre continúa su intervención corporal, que acontece ya desde su nacimiento, por medio de su forma de existencia económico-social, por su forma de «habitar», «trabajar», «construir», así como por su forma de «viajar», «investigar», «luchar» y «jugar». Dicha continua intervención corporal en el entorno de todos los estilos de vida se halla, por supuesto, siempre ya dirigida por la comprensión del mundo propia de una comunidad lingüística y cultural, pero así y todo representa de forma siempre renovada el modelo básico desde el cual puede concebirse en general la apertura del mundo condicionada y centrada en una perspectiva. Lo dogmático que hay en la verdad abierta en la imagen lingüística del mundo consiste en que dicha verdad remite siempre, pese a toda la excentricidad del pensar reflexivo, al centramiento —in-

¹¹ Considérese al respecto los términos «Tierra» y «mundo», y posteriormente «mundo» como «Tierra» y «Cielo» en M. Heidegger.

¹² Cita tomada de L. WEISGÄRBER, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Düsseldorf, 1950, p. 130.

dispensable para adquirir una perspectiva de la realidad— propio de la intervención corporal prerreflexiva —y constitutiva de aspectos reales— del hombre en el mundo. Esta no sólo subyace al tipo de apertura lingüística del mundo ejemplarmente descrito por Zinsli; también se produce de modo inmediato en la «orientación de los 'aceptos' lingüísticos» (Weisgerber, *vid. supra*, p. 115), pues dicha orientación se diferencia del sistematismo carente de mundo de un sistema lingüístico puramente lógico (como sistema de transformaciones tautológicas con variables para «hechos en sí») en que en última instancia a éste le viene su continuidad del centramiento corporal del lenguaje vivo como el de un *macroanthropos*. Pues desde un punto de vista gnoseoantropológico se hace evidente que es una y la misma estructura —la de la intervención corporal que abre el mundo y se corrige a su vez a sí misma desde ese mundo abierto— la que hace posible toda «percepción» concreta del mundo en cierto modo como una continuación en la cultura de nuestra relativamente estable organización sensorial y cobra expresión al encarnarse el sentido del mundo en el cuerpo del lenguaje.

En otro lugar he intentado describir dicha estructura como interacción dialéctica (círculo hermenéutico) entre tecnognomía y fisiognomía¹¹. En el presente contexto habría que plantear también la apertura del mundo centrada en la intervención corporal del hombre (tecnognomía) como condición trascendental de la posibilidad de toda verdad dogmática, ya que el solo carácter tecnognómico de la comprensión del mundo —condicionada por el lenguaje y condicionante ella misma del lenguaje— explica plenamente un rasgo fundamental de la verdad dogmática que distingue a ésta tanto de la conformidad puramente lógica como de la conformidad factual.

La «conformidad» lógica (que acaso podría también llamarse «deducibilidad») en cierto modo corresponde a la «perspectiva» excéntrica propia del pensamiento puro; por sí sola no puede descubrir ningún mundo (sólo se descubre a sí misma en transformaciones tautológicas), mas tampoco encubre nada. No obedece a ningún compromiso destinativo ni a ninguna actuación corporal del hombre en el mundo. Por otra parte, la pura verdad factual, con la que durante mucho tiempo se creyó poseer el único concepto necesario capaz de servir de complemento a la conformidad lógica (así Leibniz y así el positivismo lógico, el cual creía poder prescindir de los juicios sintéticos *a priori* de Kant), en verdad sólo consiste en el conformarse del

¹¹ Cfr. mi artículo «Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en *Konkrete Vernunft (Festschrift für E. Rothacker)*, Bonn, 1958, pp. 61 y ss.

juicio lógico-reflexivo al hecho de si existe o no existe un objeto mental significado, es decir, en la «afirmación» o la «negación» (*vid. supra*, p. 121, acerca del ya lógicamente desnaturalizado *λογος ὑποφαντικός*). Se cumple, por ejemplo, en la observación experimental que desea comprobar si tiene o no lugar una situación fáctica que se espera. Con el descubrimiento (ya presupuesto) de ese estado de cosas como «algo» tiene tan poco que ver como la «deducibilidad» puramente lógica (y ello se nos revela como el aspecto fundamental y secreto del *tópos* humanista de la primacía de la «tópica» sobre la «crítica», o bien del *ars inveniendi* sobre la lógica formal como *ars iudicandi*). La verdad factual, tomada en sí misma, es también en cierto modo sin destino; no descubre ni encubre nada, pues obedece al en todo tiempo posible distanciamiento propio del pensamiento excéntrico (interpretado o no interpretado) con respecto al ente como un todo. Ahí donde puede concebirse un problema como pregunta por la conformidad lógica o la verdad factual es en principio posible obtener a todo trance una solución por medio de la reflexión o el experimento (observación) independientemente del tiempo y de la historia —no hay más que presuponer una «conciencia en general» (reflexiva).

De nada de esto se trata, evidentemente, cuando, como en Humboldt, de lo que se habla es de la «verdad» que se encuentra «descubierta» en el lenguaje vivo. Con respecto a esta verdad no hay absolutamente ninguna refutación, ni tampoco verificación o falsación en el sentido de la observación factual³⁴. Pero con ello no se ha dicho de ningún modo que esta verdad no plantee ningún problema de crítica gnoseológica. Antes al contrario, es ella la verdad de la que para nosotros, hombres existentes, recibe su sentido toda comprobación provechosa en la práctica de la conformidad factual y la deducibilidad lógica. Porque siempre que alguien pretende confirmar un hecho como tal tiene que presuponer ya el correspondiente estado de cosas como «algo», es decir, un estado de cosas posible por su significatividad para el hombre. Esto lo realiza antes que toda ciencia, y continuándose en ella, justamente el lenguaje. Y si Rothacker pudo comprobar en su estudio *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften*³⁵ para el caso de las ciencias estructurales reflexivas como, por ejemplo, el estudio comparado de la religión la existencia de una dependencia de contenido respecto del descubrimiento del mundo correspon-

³⁴ La «observación factual» no hay que confundirla, desde nuestras premisas, con la «percepción» primera de lo individual. En Ockham y en la tradición empirista ambas cosas van siempre mezcladas.

³⁵ *Vid. supra*, p. 125, nota 29.

diente a dogmas anteriores (de acuerdo con la fórmula: *Nihil in intellectu quod non fuerit in opere et in dogmatica*), esta relación es, de forma fundamentalísima, la relación en que todas las ciencias están con la comprensión del mundo presupuesta en las lenguas. Por eso pueden éstas ser calificadas, atendiendo a su contenido, como los cuerpos dogmáticos más fundamentales de la orientación humana en el mundo (igual que son también las más fundamentales obras del hombre si llegamos a admitir, con Vico y Hamann, un ajustamiento entre la auténtica creación humana y la revelación divina).

Pero el problema gnoseológico-crítico de la verdad lingüística, como en general de toda verdad dogmática, no está en el aspecto lógico o en el aspecto empírico corroborable por todo el mundo y en todo tiempo, sino en la dirección de la hermenéutica del «ser en el mundo» y su comprensión histórica. A ella no le concierne deshacer «errores», sino hacer conscientes los encubrimientos conformadores del destino que, con una necesidad esencial, van asociados a cada descubrimiento originario del mundo. Porque al hombre, su actuación corporal sobre la totalidad de lo existente —que se continúa en el carácter tecnognómico de todas sus «percepciones», así como en el carácter tecnognómico, circularmente ligado al anterior, de la «verbalización»— le fuerza siempre necesariamente a destacar un aspecto del ente y apartar (*abdrängen*) en la oscuridad —y hasta «reprimir» (*verdrängen*) en el sentido freudiano— otros aspectos posibles.

Actualmente, en un limitado sector del descubrimiento experimental organizado y controlado de forma planificada, y con su correspondiente «verbalización» terminológica, la ley gnoseoantropológica de la tecnognomía descubridora-encubridora se ha hecho ostensible en el caso extremo y modélico de los llamados «aspectos complementarios» matemáticamente relacionados entre sí y provocables por vía experimental. Nos referimos a la «relación de indeterminación» de Heisenberg entre los aspectos «partícula» y «campo» en la microfísica. Lo que ahora se revela en el plano de la medición del mundo terminológicamente dirigida conforme a un plan como ingerencia perturbadora, variable a voluntad, en el dominio atómico, sucedía ya y sigue sucediendo en el marco de la medición del mundo desde el lenguaje materno como un proceso que siempre va ya por delante de todo control consciente. No se trata aquí de un medir el mundo con medidas matemáticas idealizadas, sino de un medirse del hombre entero en su existencia consciente-inconsciente, más aún, del medirse de comunidades enteras con el mundo de acuerdo con las medidas que establece el destino histórico. Por consiguiente, todas las indagaciones

que pueda aquí hacer una «lingüística referida al contenido», en cuanto lingüística hermenéutica, comprensiva y comparativa, relativas a la verdad o no-verdad, hay que concebirlas como referidas al «advenimiento despejador-velador del ser» en relación al hombre tecnognómicamente existente y en la fase de la historia del ser en la que se da algo así como un mundo humano dotado de sentido¹⁶.

¹⁶ Para el concepto de verdad al que últimamente nos referimos, cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1949⁷, y *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, Berna, 1947. Después de la crítica del concepto heideggeriano de verdad por E. TUGANDAT (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967), reconocida por el propio Heidegger como justa, habría que corregir nuestra argumentación en el sentido de que en el presupuesto que Heidegger descubre en toda conformidad de enunciados no se trata ya de la *verdad*, sino de la *apertura del sentido* (*Sinn-Eröffnung*) como condición hermenéutico-trascendental de posibilidad de la verdad (*vid. supra*, pp. 38 ss.). De esta forma puede también determinarse con más claridad el sentido del presente trabajo y precisarse de la siguiente manera: mientras la lingüística referida al contenido presupone —como cualquier otra ciencia— el concepto filosófico de la *verdad relativa a enunciados*, es el concepto hermenéutico-trascendental de *apertura del sentido*, en cuanto condición de posibilidad de toda verdad relativa a enunciados, el que subyace a su programa neohumboldtiano de investigación cual idea de carácter heurístico —a cuya explicación ella misma puede contribuir de un modo filosóficamente relevante. Esta posibilidad cobra ahora actualidad de la circunstancia de que N. Chomsky haya remozado el programa racionalista de una gramática universal y de que, tras él, J. Katz haya intentado la realización lingüística del programa leibniziano —que anteriormente proyectamos de un modo especulativo— de una semántica combinatoria universal (*Vid. al respecto tomo II*, pp. 251 ss.).

LENGUAJE Y VERDAD EN LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA

Una consideración a propósito de la consumación
de la filosofía neopositivista del lenguaje
en la semiótica de Charles Morris

Obras básicas de Ch. Morris aludidas en el texto:

1. *The Concept of Meaning in Pragmatism and Logical Positivism*, Actes du 8^e Congrès de Philosophie à Prague, 1934/1936, = MORRIS I pp. 103 y ss.
2. *Foundations of the Theory of Signs*, International Encyclopedia of Unified Science, vol. 1, 2, 8.^a ed., Chicago, 1953, = MORRIS II
3. *Signs, Language and Behavior*, 4.^a ed., Nueva York, 1950, = MORRIS III.

I. INTRODUCCIÓN: LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN SU TRÁNSITO DE LA CRÍTICA DE LA CONCIENCIA A LA CRÍTICA DEL LENGUAJE

La unión de los términos «lenguaje» y «verdad» como tema de una discusión filosófica probablemente habría parecido en el siglo XIX algo insólito. Inmediatamente se habría pensado en una investigación en el campo de la etimología especulativa, es decir, en la problemática griega de la ὀρθότης ὀνομάτων con su alternativa de un origen natural -φύσει- o convencional -θέσει- del lenguaje. Dicho tema, fijado como un tópico, se identificaba sin duda con el objeto de la filosofía del lenguaje. Al mismo tiempo se hacían ciertas alusiones, apenas comprendidas, a un significado más amplio del problema del lenguaje para la filosofía. Tal sucedía con el axioma de W. von Humboldt para el estudio comparativo de las lenguas, según el cual «las lenguas no son propiamente medios para representar la verdad ya conocida, sino en mayor medida para descubrir la que antes era desconocida», y que «su diversidad no es la de los

sonidos y los signos, sino una diversidad de visiones del mundo»¹; o con la consideración, más anterior, de Hamann de que el lenguaje tiene siempre hecha ya la síntesis del mundo fenoménico antes de toda distinción entre entendimiento y sensibilidad, y que por lo tanto la «crítica» kantiana de la «razón» tendría que ir precedida de una «meta-crítica» como «crítica del lenguaje»². Aparte de ello hubo los esfuerzos de algunos matemáticos y lógicos como Boole, Peano, Frege o Peirce por realizar el programa leibniziano de la creación de un lenguaje preciso para la construcción de una lógica matematizada.

Pero todo ello no era más que una curiosidad al margen de la conciencia filosófica; apenas tenía algún señalado papel en el marco de la habitual crítica filosófica del conocimiento constituida por el análisis transcendental o empírico-psicológico de la conciencia.

Enteramente otro será el cuadro que ofrezca la primera mitad del siglo XX. Por lo menos en el área anglosajona de influencia del denominado «positivismo lógico» puede hoy constatarse *de facto* y en forma declarada el tránsito de la teoría del conocimiento al análisis del lenguaje. Temas como «*meaning and truth*», «*meaning and verification*» o «*language, truth and logic*» son de por sí característicos del filosofar anglosajón³. Tres son los motivos a los que, en primera línea, podríamos hacer responsables:

1. La simiente de la nueva lógica (leibniziana) fue entretanto germinando; con ella aparecían unos medios sin precedentes ya anunciados por Leibniz: los del simbolismo constructivo; pero también la abundancia de problemas semióticos que traía consigo la nueva fundamentación de la lógica y la matemática —piénsese solamente en las (posteriormente llamadas) «antinomias semánticas» y en la problemática de la jerarquía de metalenguajes. Se repetía aquí un proceso que había acompañado a todas las épocas de fundamentación de la lógica occidental —primero a la aristotélico-estoica, luego a la escolástica terminista y finalmente, en el Barroco, a la fundamentación de la moderna matemática como *mathesis universalis*, que en Leibniz llega a manifestarse como célula germinal de

¹ W. VON HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium*, § 20.

² Sobre el particular puede verse ahora E. HEINEL, *Gegenstandskonstitution und sprachliches Weltbild*, en *Sprache-Schlüssel zur Welt, Festschrift für L. Weisgerber*, Düsseldorf, 1959, pp. 47 y ss.

³ Vid. al respecto las detalladas informaciones de A. PAP (*Analytische Erkenntnistheorie*, Viena, 1955) y W. STEGMÜLLER (*Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Viena, 1952 y *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena, 1957). Para los orígenes de todo el movimiento, vid. asimismo V. KRAFT, *Der Wiener Kreis*, Viena, 1950. (Versión castellana, *El Círculo de Viena*, Madrid, 1966.)

una nueva lógica. En todas estas ocasiones es desarrollada, en relación con una nueva fundamentación de la lógica, una «semiótica» altamente diferenciada, pudiéndose observar en una visión más cercana que gran parte de los conceptos fundamentales filosóficos y lingüísticos surgió con tal ocasión. La gramática y la retórica tuvieron un origen idéntico al de la lógica como *τέχναι λογιμαί* (*artes sermónicas*), constituyendo aún en la Edad Media —con el *Trivium*— la base de toda formación y toda ciencia. En el *Trivium* medieval de las facultades de artes estaba también, por cierto, el germen, que se desarrollará con el Humanismo, de una oposición tanto filosófico-lingüística como, en general, gnoscológica y pedagógico-cultural en el seno de las ciencias del *lógos*, oposición que, *mutatis mutandis*, ha recobrado hoy actualidad dominando el centro de la constelación filosófica. Volveremos otra vez sobre ello.

2. El motivo explícito del tránsito de la crítica tradicional del conocimiento a la crítica del lenguaje surgió en conexión directa con la fundamentación de la lógica matemática en la mente del discípulo de Russell Ludwig Wittgenstein. Me refiero a la sospecha, dominante en todo el filosofar del neopositivismo, de que las proposiciones filosóficas —y ya las mismas preguntas filosóficas— son, no falsas, sino absolutamente sin sentido, y ello a causa de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje. Esta sospecha wittgensteiniana de carencia de sentido ha dejado hoy atrás, como medio de desenmascaramiento en el debate contra la metafísica, a todas las viejas objeciones del positivismo, encontrando a lo sumo un equivalente suyo en la sospecha marxista-pragmatista de ideología que, desde luego, alienta también una objeción contra la sospecha misma de carencia de sentido sobre la que aún habremos de volver. En conexión con la sospecha wittgensteiniana de carencia de sentido se alzó en el «Círculo de Viena» el llamado principio de verificación. Una formulación tajante, pero característica, de dicho principio reza así: «el sentido de una proposición es el método de su verificación». Esta versión del principio de verificación es oportuna para llamar la atención sobre un tercer motivo de la filosofía anglosajona contemporánea y, en particular, del análisis del lenguaje.

3. En tanto que el neopositivismo vienés entendía por verificación ante todo un método científico de confirmación, una comparación de los enunciados lingüísticos con hechos observables, el fundador del pragmatismo americano Ch. S. Peirce —que también se cuenta entre los iniciadores de la lógica matemática— había formulado ya con anterioridad un principio de verificación semejante, pero más amplio, para la solución

del problema del significado, y según el cual, para determinar el significado de un signo «we have... simply to determine what habits it produces»⁴. Este motivo cobrará posteriormente con Charles Morris una importancia bien representativa como aportación del pragmatismo-behaviorismo americano al análisis neopositivista del lenguaje.

A partir de los *Fundamentos de la teoría de los signos* de Morris, aparecidos en 1938, se ha vuelto usual en el área de influencia del positivismo lógico distinguir tres dimensiones tanto del lenguaje como de la semiótica: la «sintaxis», la «semántica» y la «pragmática» de los signos lingüísticos. La «sintaxis» concierne a la relación intralingüística de los signos entre sí, la «semántica» a la relación de los signos con los hechos extralingüísticos designados y la «pragmática» a la relación de los signos con los hombres como usuarios del lenguaje. En estas tres dimensiones de la «semiosis» y de la «semiótica» científica vienen representados, como es notorio —y como el propio Morris subrayó, sintetizados—, los tres motivos básicos mencionados de la denominada «filosofía analítica» del lenguaje de cuño anglosajón⁵.

Partiendo de este punto conduciremos nuestra cuestión temática acerca de la relación entre lenguaje y verdad hacia la filosofía analítica del lenguaje. ¿Cómo se relacionan los tres motivos mencionados de la crítica logística, positivista y, finalmente, pragmatista del lenguaje con nuestro problema? ¿Qué respuesta ofrecen ante todo las concepciones semióticas, correspondientes a los motivos citados, de la «sintaxis», la «semántica» y la «pragmática» a nuestra pregunta por la relación entre lenguaje y verdad?

2. SINTAXIS, SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA COMO DIMENSIONES DE LA VERDAD LINGÜÍSTICA

La respuesta de estas tres disciplinas a nuestra pregunta es mejor obtenerla siguiendo la evolución histórica de la filosofía analítica del lenguaje desde el *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein y la *Logische Syntax der Sprache* de Carnap hasta la «semiótica» tridimensional de Morris, pasando por la semántica lógica de Tarski y Carnap. En esta serie de etapas, el principio de verificación se va evidenciando como el motivo unitario de las tres concepciones del análisis del lenguaje. Este

⁴ Ch. S. PEIRCE. *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), 1931, IV, § 536 y V, § 475 y ss. Cfr. MORRIS III, p. V.

⁵ Cfr. MORRIS I.

es el que las impulsa como estadios de una incesante pregunta por el título de legitimidad de las proposiciones con sentido.

1. En los comienzos tenemos a la concepción de la filosofía formulada sobre todo, y de un modo radical, por Carnap como «sintaxis lógica del lenguaje». Aquí se despliega, dentro del marco del análisis neopositivista del lenguaje, el aspecto especulativo principal —que se remonta a Leibniz y Boole— de la lógica simbólica: el «formalismo», la abstracción por parte del intelecto calculador de todo contenido de sentido en el lenguaje, al que concibe como combinación de signos. En el formalismo operativo de la sintaxis de los signos lingüísticos quedará por primera vez aislada la esencia del «significado» en sentido filosófico y, con ello, de la «verdad» *filosófica*.

Es cierto que Carnap cuenta también desde el principio —como ya Wittgenstein en el *Tractatus*— con la necesidad de una verificación empírica del sentido de las proposiciones científicas a través de los hechos extralingüísticos, pero no ve ahí justamente un problema *filosófico*, sino exclusivamente científico (natural). Para él, la filosofía coincide con la lógica del lenguaje científico, lo que da a entender que ella aclara las relaciones sintácticas entre los signos tal como éstas vienen expresadas en las constantes operativas de la matemática o en partículas comparables tales como «y», «o», «si», «no», fijando en cada caso —después de construido un lenguaje determinado— la estructura lógico-formal de una proposición compleja. De esa manera esperaba Carnap ante todo poder resolver el problema de la verificación en general, y ello conforme a la siguiente alternativa: todas las proposiciones empíricas generales deberán reducirse —concebidas como proposiciones moleculares recurriendo a la función sintáctica de verdad de Wittgenstein— a las denominadas proposiciones atómicas susceptibles de ser verificadas de modo puramente empírico⁶. Fuera de éstas, las pretensiones de universalidad de las proposiciones «generales» y «existenciales» (tales como «todo efecto tiene una causa» o «existen los universales»), en rigor habrá que referirlas no a hechos extralingüísticos, sino a la sintaxis del discurso. Su aparente verdad apriórica deberá desenmascarse críticamente como convención sintáctica.

La aporía de esta concepción resulta, desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, de la concepción puramente sintáctico-operativista —lo que quiere decir nominalista extrema— del

⁶ No es necesario que nos detengamos aquí en las dificultades con las que tropieza la búsqueda del criterio empírico del sentido («enunciados atómicos», «enunciados protocolares», «constataciones de vivencias», «enunciados básicos», etc.).

lenguaje. Por eso es idéntica a la aporía de la lógica formalista en la superación del problema de la verificación de la propia lógica. Pues ya las partículas lógicas básicas «y», «o», «si... entonces», «no», etc. hay que entenderlas en su propio sentido si con ellas debe quedar garantizado un modo de operar exento de arbitrariedad. Tanto más será éste el caso en las llamadas proposiciones de pseudo-objeto propias de la filosofía, como «existen los números de modo diferente que las cosas concretas», que Carnap tiene que concebir aquí como partes de lo que es la regulación del lenguaje. Si la regulación del lenguaje no debe terminar operando arbitrariamente con puras formas sonoras o gráficas, entonces ha de presuponer el problema del significado. De hecho todo cálculo formal a base de signos y susceptible de aprendizaje hace uso del significado metalingüístico de las reglas que sigue. Y aun si no se quisiera encontrar en el cálculo operatorio ningún problema filosófico relativo a la verificación fuera de la pura convención, con seguridad se plantearía un problema de esa índole si el cálculo tuviera que aplicarse a la realidad. No es posible interpretación alguna del cálculo sin que se presuponga un significado metalingüístico —lo que en última instancia quiere decir enraizado en el lenguaje corriente. Incluso el problema de la verdad en la misma lógica se revela idéntico al problema de la verificación del significado en el lenguaje corriente. Y definitivamente es tal el caso cuando es preciso decidir el sentido de los llamados términos filosóficos universales como «cosa», «objeto», «propiedad», «relación», «proceso», «estado», «estado de cosas», «hecho», «situación», «valor», «espacio», «tiempo», «número», etc., así como de las proposiciones formadas con ellos. Si ya su sentido es difícil verificarlo sin una inspección de las reglas de juego de nuestro lenguaje, más segura será la imposibilidad de despacharlo como una cuestión de arbitrio operatorio.

2. En este punto, el positivismo lógico irá, con todo, avanzando en su análisis lingüístico hacia el programa de la lógica del lenguaje como semántica. De ese modo, la relación de los signos con lo extralingüístico que ellos designan será declarada el tema de la filosofía como tal. Y de ese modo será renovada en gran escala la perspectiva de la lógica escolástica del lenguaje.

También ésta había comenzado, cuando poco después de su nacimiento se enfrentara al problema de los universales, por querer verificar en la realidad extralingüística las estructuras lógicamente relevantes del lenguaje basándose —cual metalógica— en una doctrina muy sutil y bien diferenciada sobre las *proprietas terminorum* —en especial la doctrina de la *suppositio*— y, ulteriormente, como «gramática especulativa» en los

tratados *De modis significandi*. Casi todos sus problemas cobrarán ahora nueva actualidad, como ha mostrado Bochenski en su *Historia de la lógica formal* (compárese por ejemplo, y en especial, el significado central de las antinomias semánticas en Tarski con los correspondientes tratados de Pablo de Venecia de finales de la Edad Media)⁷.

Con todo, no deja de percibirse una diferencia decisiva en la semántica lógica al compararla con la lógica escolástica del lenguaje. Diferencia que, a mi parecer, no sólo conduce necesariamente a la implantación de la dimensión pragmática de los signos, sino también —indiquémoslo ya— a la revelación lingüístico-crítica de una nueva dimensión de la verdad que nunca fue debidamente considerada por la tradición metafísica y lógica de Occidente.

La lógica medieval del lenguaje había basado con absoluta naturalidad su análisis lógico del lenguaje en la lengua latina como lengua universal de la ciencia. El latín era el molde autoritario de toda autoridad religiosa y profana; de ahí que sólo desde él se esperara poder abstraer las estructuras lógico-ontológicas de la realidad. La logística moderna, en cambio, no parte en su semántica de un lenguaje natural determinado, sino que, fiel a su enfoque leibniziano de un lenguaje formal concebido como cálculo, procede a construir lo que es la función semántica del lenguaje en forma de reglas para toda posible designación del mundo o —más característicamente— toda posible verificación extensional de los signos, esto es, como reglas *a priori* de la verdad.

Hay ahí, si se quiere, una variante, la más moderna, del «giro copernicano» que Kant reclamaba para la teoría del conocimiento, según el cual no es la naturaleza la que prescribe sus reglas al entendimiento, sino el entendimiento a la naturaleza. O, más exactamente, no se confía ya en la tesis kantiana de una legalidad del mundo constituida previamente en nosotros en juicios sintéticos *a priori*, sino que, consciente y arbitrariamente, se procede a construir lo que ha de valer como el *a priori* de todo posible significado de los juicios: las reglas de la semántica lógica⁸.

⁷ Cfr. J. M. BOCHENSKI, *Formale Logik, Orbis*, vol. III, 2, Friburgo/Munich, 1956, § 35. Para el resurgimiento de la discusión en torno a los universales, *vid.* W. STEGMÜLLER, «Das Universalienproblem einst und jetzt», en *Archiv für Philosophie*, VI, pp. 129-225.

⁸ Visto más de cerca, la construcción de una semántica lógica del lenguaje supone una generalización del intento de ofrecer un método de verificación del sentido de las proposiciones del lenguaje. Dicho intento se presenta a su vez en la generalización filosófica del procedimiento, puesto a prueba con la crisis de fundamentos de la física a fines de siglo, consistente en establecer de antemano el significado de conceptos como el de «simultaneidad» dando el método expe-

Ahora bien, este proceder ha conducido a dos resultados al principio de todo punto inesperados y apenas pensados aún hasta el final: en primer lugar se ha puesto de manifiesto —como Wittgenstein fue el primero en sospechar— que «la» lógica de «el» lenguaje de ningún modo puede decidir *a priori* sobre la posible verificación y, por tanto, sobre el posible sentido de las proposiciones, sino que todo sentido y, por consiguiente, toda verdad son relativos a las reglas que rigen la forma y la designación y que introducimos convencionalmente, esto es, relativos a cada lenguaje como sistema sintáctico-semántico. Es, por ejemplo, completamente posible construir un lenguaje en el que tengan también sentido las proposiciones metafísicas o, más exactamente, cuyo sentido se halle en él latente. Por supuesto que tales proposiciones no podrán entonces ser verificadas mediante experimentos científicos, pero las posibilidades de la semántica lógica de ningún modo se hallan limitadas por las reglas de verificación de un lenguaje fisicalista especial.

Más importante me parece, sin embargo, otro resultado —en cierto modo opuesto⁹— de la semántica constructiva, resultado acaso mucho menos comprendido en todo su alcance.

rimental para su medición (así Einstein). De un modo parecido se sintió sin duda Kant inducido por el modelo galileano de la ciencia natural matemática a extraer la consecuencia gnoseológica de que sólo entendemos lo que de alguna forma nosotros mismos podemos hacer o bien hemos hecho. Con todo, la tendencia fundamental de la Edad Moderna que aquí consideramos de someter de antemano la «experiencia» del mundo a la «anticipación» y a la «intervención» humanas (el «armazón» (*Gestell*) de la técnica que «ajusta» (*stellt*) a la naturaleza, según Heidegger) y así garantizar su univocidad, cuenta con un límite fundamental en su intento de construcción apriorística del lenguaje, límite que se hace notar en la problemática del «metalinguaje» (o de la jerarquía infinita de metalinguajes). En el curso posterior de nuestra investigación consideraremos con detenimiento la importancia de dicha problemática para el problema de la verdad.

⁹ Mientras que el primer resultado de la semántica lógica nos anuncia que no existe «el» lenguaje y, por tanto, tampoco es posible decidir la cuestión del sentido de las proposiciones metafísicas por medio de «la» lógica de «el» lenguaje, sino en todo caso por medio de la convención lógica de cada uno de los lenguajes que construimos, la función apriorística básica que cumple el lenguaje corriente como metalinguaje último de todas las construcciones logísticas nos induce a la consideración casi opuesta y esencialmente más profunda de que en cierta manera sí existe «el» lenguaje, a saber: como el «estado de yecto» (*Geworfenheit*) del filósofo actual en el «mundo del significado» propio de una tradición lingüística (la occidental) de la que fácticamente deriva su construcción del lenguaje. Pero aquí, la cuestión del sentido de las proposiciones metafísicas no se aclara por una decisión convencional, sino por un trascender histórico-hermenéutico (una «repetición renovadora» - *überholendes Wiederholen*) de la metafísica conservada en el lenguaje filosófico de Occidente y aún actuante —en virtud de la *energeia* (Humboldt-Weisgerber) de dicho lenguaje— en el positivismo.

Lo que dentro de un sistema semántico se halla siempre establecido *a priori* como las reglas del significado y la verdad es algo que depende —más aún que un sistema puramente sintáctico— del metalenguaje desde el que se introducen las reglas mismas. Pero el metalenguaje *actualiter* último de toda jerarquía logística de lenguajes es, como hemos dicho, el lenguaje corriente concreto. Del lenguaje corriente obtiene el semántico lógico el punto de vista especulativo (el «significado») para la construcción de sus reglas, punto de vista que se pone a prueba en la medida en que las reglas del significado permiten una determinada interpretación material del sistema, es decir, una determinada traducción a conceptos del lenguaje corriente.

En esta doble inspiración o legitimación del lenguaje artificial en el lenguaje corriente resulta, ciertamente, muy deseable una precisión del «significado» que viene expresado en el lenguaje corriente —una potenciación en cierto modo de la precisión terminológica que ha sido ya hecha dentro del propio lenguaje corriente por medio de definiciones científicas. Pero el contenido de los conceptos precisos posibilitados por el sistema semántico, así como el contenido del significado de las reglas constructivas del propio sistema semántico, proceden del pensamiento a base de significados del lenguaje corriente. Si se hiciera abstracción de este contenido del lenguaje corriente (por el cual se hallan unidos los sistemas formales de la ciencia matematizada con toda su precisión en la historia total de la ciencia, además de unidos en la apertura precientífica del sentido del mundo, formando una continuidad), no le quedaría al sistema semántico de reglas otro cometido que el de remitirse *a priori* —más allá del sistema sintáctico concebido como cálculo— a la verificabilidad de los signos lingüísticos por medio de «hechos en sí» extralingüísticos⁹⁶. Y esta misma remisión, como en general la idea de una semántica, presupone *de facto* toda la tradición del pensamiento inscrita en el lenguaje corriente.

⁹⁶ Tal parece ser exactamente el contenido de la definición semántica de la verdad de A. Tarski. Por la concordancia lógica entre el sentido de una proposición metalingüística y el sentido de una proposición formulada en un lenguaje objeto L, de acuerdo con el esquema de definición: «la proposición "las cosas son de tal o cual manera" es verdadera si y sólo si las cosas son de tal o cual manera», se logra una clarificación del sentido de la pura verdad factual haciendo abstracción del sentido pragmático de los enunciados en los que se afirman hechos. Pero en el contexto pragmático del enunciado, esta clarificación abstracta sólo puede hacerse valer como principio regulativo si se presupone ya un acuerdo acerca del sentido verificable del enunciado. Estos presupuestos los satisfacía, a mi juicio, el concepto pragmático-trascendental de la verdad de Ch. S. Peirce al fundar *a priori* toda posible verdad factual de la ciencia natural en el consenso posible de una comunidad ilimitada de experi-

Este punto podemos, sin embargo, dejarlo de lado, ya que, de todos modos, la idea formal y fundamental de una semántica pura indudablemente ha fijado, con una claridad insuperable, un blanco extralingüístico para toda posible verdad lingüística: la conformidad con los hechos de las proposiciones del lenguaje, eje de toda ciencia empírica. La idea de una «semántica» lógica proporciona ya aquí la misma aclaración para el caso de lo que Leibniz llamaba «*vérités de fait*» que la idea de una «sintaxis lógica» lo hacía anteriormente para el concepto de «*vérités de raison*», en tanto que éstas tienen su origen en la pura autoposición del intelecto que las relaciona (*intellectus ipse*).

Ahora bien, es justamente este tratamiento analítico del lenguaje que hay en la referida disyunción de la verdad —y que constituye directamente el aspecto histórico fundamental del «positivismo lógico»— el que muestra que el problema del «significado» lingüístico en modo alguno queda resuelto con la relación de los signos lingüísticos entre sí y con los hechos extralingüísticos; que en el sistema de reglas propio de la «sintaxis lógica» y de la «semántica lógica» no solamente hay que concebir un único contenido de significado relativo al mundo capaz de decir algo al que usa el lenguaje. El solo hecho de que algo pueda hacernos frente presupone ya el «significado» en el sentido de *significatividad*; y dicho significado presupuesto —por ejemplo la expectación ante lo propicio o lo hostil, lo útil o lo nocivo, la ayuda o la oposición, lo que es aprovechable o inservible— se encuentra para nosotros los hombres siempre ya articulado en el lenguaje. Palabras como «mies» y «cizaña», «paso», «llanura», «bahía» o «promontorio» delatan enseguida que el sentido, en el lenguaje cotidiano, no se verifica ni de modo lógico-formal ni en orden a la conformidad factual solamente.

Un entendimiento puro como el que está a la base de la semántica lógica no encontraría ninguna «bahía» protectora; ninguna «pared» o «muro» podría cortarle el paso ni se le abriría ninguna «puerta». Mas tampoco podría «medir» ninguna «fuerza» o «velocidad» (puesto que él no está en condiciones de «medirse con el mundo»). De modo que tampoco podría fundar ninguna ciencia natural. Ni aun los mismos signos sintácticos fundamentales del lenguaje artificial de un cálculo po-

mentación e interpretación *in the long run*. Vid. al respecto mi introducción a Ch. S. Peirce, *Schriften I*, Frankfurt, 1967, así como la introducción a *Schriften II*, Frankfurt, 1970. Para la definición semántica de la verdad de Tarski, vid. W. STEGMÜLLER, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena, 1957, así como la crítica de E. TUGENDHAT en *Philosophische Rundschau*, 8, pp. 131-159.

dría comprenderlos, puesto que no basta la identidad tautológica (la autoposición adialéctica) del entendimiento (a=a) para constituir los significados de «y», «o», «no», «es», etc.¹⁰

¿Qué es lo que le falta aquí al análisis sintáctico-semántico del lenguaje? ¿Qué factor lingüístico constitutivo del sentido se halla omitido? ¿es acaso el de la «expresión» de las vivencias, emociones o voliciones humanas? La observación no es, ciertamente, falsa; sólo que oculta con suma facilidad el hecho de que el «tercer» factor buscado no pertenece de ningún modo a una esfera privada relevante solamente en el dominio psicológico-empírico, sino que constituye el llamado significado objetivo o, en el sentido de la «*langue*» (Saussure), intersubjetivo del lenguaje, sin el cual no habría «información» científica alguna.

De la situación expuesta, muchos críticos del positivismo lógico han sacado la conclusión de que «significado» sencillamente no puede equivaler a «verificación» posible¹¹, y que «sentido» es otro concepto distinto del de «verdad». Pero ello significaría, a mi juicio abandonar demasiado pronto el principio de verificación y disminuir sin precipitación la función crítica del conocimiento que tiene el análisis del lenguaje. Es perfectamente posible pensar que no sólo el lenguaje posee una tercera dimensión además de las dimensiones sintáctica y semántica, sino también la verdad formulada lingüísticamente.

3. Una vez más debemos dar aquí un nuevo paso dentro todavía del marco del análisis positivista del lenguaje. Hemos de referirnos ahora al punto de vista pragmatista de la filosofía americana que Morris añadió expresamente a la sintaxis y a la semántica de los signos como dimensión pragmática de una semiótica tridimensional.

La pragmática de los signos se ocupa —como ya indicamos más arriba al tratar del esquema tridimensional de la semiótica

¹⁰ La posibilidad de llevar a efecto un cálculo como juego puramente operativo sin considerar su significado en el lenguaje corriente (cfr. P. LORENZEN, *Konstruktive Begründung der Mathematik* 1950) no demuestra lo contrario, sino, en el mejor de los casos (suponiendo que no intervenga realmente para nada la inspiración del pensamiento en el lenguaje corriente), solamente muestra lo que es el comienzo efectivo de un «juego lingüístico» (Wittgenstein), comienzo a partir del cual se ha constituido desde siempre el propio lenguaje corriente. Pero un juego lingüístico desarrollado nunca posee solamente las dimensiones «sintáctica» y «semántica» de los signos, sino que posee ya también ese «más» que andamos buscando.

¹¹ El término «verificación» lo entendemos aquí en el sentido más amplio de verificación posible (*Bewahrheitung*) y no en el sentido de «confirmación completa» o de «perfecta corroborabilidad» de enunciados. En dicho sentido, el principio de verificación posee, a mi juicio, un valor heurístico independientemente del hecho de que se consiga formular un criterio de verificación empírica.

ca— de la relación de los signos con las personas que los utilizan, es decir, que los profieren o los comprenden. Esta complementación de la descripción estructural del fenómeno lenguaje, ¿permite resolver los problemas pendientes de la verificación solamente sintáctico-semántica del significado lingüístico? ¿Da una respuesta a la pregunta de por qué los hechos que designa el lenguaje no le son conocidos al hombre en su facticidad pura, sino que primero tienen que «emerger» a la luz de las palabras que expresan una relación con los intereses vitales humanos? ¿o a la pregunta de por qué aún las ciencias sólo pueden fijar adecuadamente los hechos una vez que sepan ya de antemano qué es aquello que inquieren —es decir, a la luz de qué palabras lo hacen? ¿O al problema de los términos filosóficos de carácter general como «cosa», «objeto», «estado», «relación», «propiedad», etc., o, al fin, del «sentido», el «significado», el «valor», la «verdad», la «conformidad» o la «facticidad»?

No necesitamos más que reunir un número mayor de tales «términos generales» —los de las tradicionales «categorías», «predicables» o «trascendentales»— para darnos cuenta enseguida de que el punto de vista carnapiano, aunque se tratara en ellos de puras convenciones lingüísticas, no nos sirve. El lenguaje siempre podrá hacer de estos últimos *topoi* formas *a priori* de la experiencia, pero ¿de qué manera lo hace? La arbitrariedad tautológica no es capaz de explicar la diversidad definida de las categorías. Pero los hechos se encuentran siempre ya abarcados en ellas.

¿Puede aquí servirnos de ayuda la admisión de una dimensión pragmática de la verificación de los signos? Carnap, que tomó enseguida de Morris la expresión «pragmática de los signos» (así en su *Introducción a la Semántica*^{11a}), le privó, de un modo característico, de su significado filosófico al calificar a la pragmática de los signos de «disciplina empírica»¹², disciplina que no forma parte del análisis del lenguaje, sino sólo de la lingüística empírico-descriptiva. Ello significa que de ninguna manera se planteó la ampliación proyectada por nosotros de la crítica del conocimiento mediante una tercera dimensión de la verdad. Pero tal renuncia no solo excluiría de la crítica filosófica del lenguaje —como muy bien pensaba Carnap— el significado de las proposiciones precientíficas del lenguaje cotidiano, sino también los axiomas y conceptos fundamentales de la ciencia e incluso del propio análisis del lenguaje; pues en toda precisión terminológica, éstos presuponen siempre —como se indicó en la crítica de la semántica lógica— significados (origi-

^{11a} R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge (Mass.), § 38.

¹² *Ibid.*, §§ 5 y 39.

narios) del lenguaje corriente. Estos significados de base procedentes del lenguaje corriente quedarían de ese modo totalmente fuera del alcance de la reflexión filosófica —y con ellos el problema del metalenguaje, problema capital en toda crítica logística del lenguaje. El mismo análisis del lenguaje permanecería, en última instancia, ignorante de su propio sentido, incluso considerado como crítica del lenguaje.

Y es aquí donde el pragmatismo americano da, con Morris, un paso adelante. Para Morris no hay que distinguir en la pragmática, al igual que en la sintaxis y la semántica, un aspecto puramente formal de otro empírico-descriptivo; el aspecto formal de la pragmática engloba ya de por sí a la sintaxis y a la semántica lógicas. Pues la «semiótica», como «ciencia de la conducta humana mediada por los signos», es ella misma, en su enfoque fundamental, una pragmática. Ella puede y debe entender las reglas operativas de la sintaxis lógica y las reglas relativas al significado y la verdad de la semántica lógica como regulaciones de la conducta humana determinadas por fines. Toda operatividad tiene un mínimo sentido pragmático, el sentido formal, por ejemplo de una conducta planificada.¹³ Pero Morris, en su obra posterior *Signs, Language and Behavior*^{13a}, va aún más allá de su primera distinción entre las tres dimensiones de los signos. El enfoque pragmatista-behaviorista de la función significante del lenguaje muestra al filósofo algo que desde hace mucho tiempo no es ya un secreto para el lingüista empírico: que no es posible abordar la realidad del lenguaje estableciendo una *única* relación semántica entre los signos y las cosas conforme al modelo de la «designación» científico-informativa. De ese modo renueva Morris, tras el precedente de Ogden y Richards¹⁴, el programa medieval de una teoría de los *modi significandi*, proyectando una teoría behaviorista de los *modi* del significado, de los cuales la «designación» científico-informativa de estados de cosas es sólo uno entre otros.

Morris coincide aquí con la posición del Wittgenstein posterior, quien en sus *Philosophische Untersuchungen*^{14a} se aparta también por completo de su primer modelo figurativo del lenguaje inspirado en la ciencia, completando y relativizando su primitiva «teoría del mosaico» referida a la designación de

¹³ Así argumentaba ya Morris en 1935 en su trabajo *The Relation of the Formal and Empirical Sciences within Scientific Empiricism* (*Erkenntnis*, vol. 5, p. 6 y ss.).

^{13a} 4.ª ed., 1950.

¹⁴ C. K. OGDEN y J. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, Londres, 1923; 5.ª ed. revisada, Nueva York, 1938. A este respecto cfr. MORRIS, art. cit., pp. 69 y ss.

^{14a} 2.ª ed., Oxford, 1958.

«objetos» con una pragmática, en principio inagotable, de los posibles «juegos de lenguaje». En general es posible establecer un paralelismo entre la evolución filosófica de Wittgenstein —no obstante la relativa soledad e independencia de este pensador— y la evolución total que hemos trazado del análisis neopositivista del lenguaje desde el cientificismo sintáctico-semántico a la perspectiva pragmática. Acaso ahora se comprenda —después de las consideraciones que hemos venido haciendo— el hecho de que esta evolución trajera consigo un alejamiento de la construcción del lenguaje inspirada en la lógica y una profundización creciente en la esencia del lenguaje corriente. Ello sucede de una forma más pronunciada en el Wittgenstein socrático y aforístico y su escuela inglesa que en el apasionadamente cientificista y sistemático Morris.

Tomemos de nuevo el problema de la verificación del sentido lingüístico. ¿Qué ampliación fundamental supone su tratamiento pragmátista-behaviorista?

Ch. Morris distingue entre los siguientes *Modes of Signifying*¹⁵:

1. *Identifying*: por ejemplo, «aquí», «ahora», «esto», «yo», etcétera, pero también nombres propios y expresiones como «esta noche a las 10» o «en la esquina de la calle 23 con Broadway» y otras por el estilo. Los «identificadores» tienen la función behaviorística de localizar espacial y temporalmente la conducta del intérprete de los signos en su entorno.
2. La «designación» informativa (*designating*): por ejemplo, «negro», «animal», «mayor». Mediante ella se dispone al intérprete a reacciones que están determinadas por los caracteres objetivos designados del entorno.
3. *Appraising* (equivalente a «valoración»). Por medio de esta función de los signos se dispone al intérprete a una conducta que favorece o muestra preferencia por algo. Así, mediante palabras como «bueno», «mejor», «malo», aunque también por medio de los componentes valorativos de palabras como «ladrón», «cobarde», «insignificante» y otras por el estilo.
4. La función «prescriptiva» de los signos. Mediante ésta se dispone al interlocutor a un determinado tipo de reacción o consecuencia de tal reacción. Morris distingue entre «prescriptores categóricos», por ejemplo: «¡ven aquí!», «prescriptores hipotéticos», por ejemplo: «cuando tu hermano te llame, ven!», y, finalmente, «prescriptores» basados en ra-

¹⁵ Cfr. MORRIS III, caps. III, V y VI.

zones, como, por ejemplo, «¡ven aquí para que te de la cartab!». Según su grado de generalidad, al tipo de prescriptores como «debe» o «no debe» le corresponden designadores como «algo» o «nada», así como signos de valoración como «bien» o «mal» (punto éste en el que se torna transparente la vieja problemática de los trascendentales).

5. La función «formativa». Mediante la introducción de este punto de vista, Morris pretende explayar el viejo problema lógico-gramatical de los signos «formales» o «sincategoremáticos» de forma pragmatista-behaviorista. Se trata, claro está, del significado de signos tales como «y», «o», «no», «algún», «es», «+», «cinco», etc., así como de las «variables», la «posición de las palabras», las llamadas «partes de la oración», los «sufijos», la «interpunción», etc. Aquí sólo podemos hacer una caracterización somera de las extensas disquisiciones de Morris, cuya finalidad es, entre otras cosas, analizar el significado de la lógica, la matemática y la gramática *in terms of Behavior*. Digamos que la disposición a una conducta por medio de «formadores» consiste en relacionar entre sí de determinada manera las disposiciones que ocasionan los demás signos lingüísticos; por ejemplo en forma «disyuntiva» en la proposición: «mañana lloverá o no lloverá», o en forma «conjuntiva» en la proposición: «mañana lloverá y hará frío». También pueden relacionarse entre sí «valoraciones» o «prescripciones» en lugar de informaciones sobre hechos. Así, un «sistema axiomático» habría que entenderlo como una información asistemática acerca de relaciones, ya sean entre posibles «adquisiciones de conocimientos sobre hechos», ya entre posibles «valoraciones» o posibles «observancias de prescripciones».

Vayamos ahora a la cuestión de la verdad de los signos. Los apartados 2, 3 y 4 sobre los modos del significado que acabamos de exponer permiten, según Morris, una verificación específica de cada caso con ayuda de los identificadores. Así, las proposiciones designativas, esto es, las constataciones factuales, son verdaderas si los caracteres designados del entorno puede encontrarlos el intérprete de los signos en determinado lugar y tiempo; las valoraciones, si el objeto de valoración se muestra, al identificarlo, adecuado a la conducta preferencial del intérprete; las prescripciones, si la conducta exigida viene ocasionada por la situación identificada. El propio Morris piensa que es más difícil encontrar valoraciones y prescripciones «altamente fiables»¹⁶

¹⁶ En nuestro contexto podemos dejar a un lado la distinción que hace Morris entre signos «verdaderos» en un momento dado y signos «fiables» en general. Cf. MORRIS, *op. cit.*, cap. IV.

que constataciones factuales igualmente fiables, y ello a causa principalmente de las necesidades fluctuantes de persona a persona y de un tiempo a otro, incluso para una y la misma persona¹⁷. Punto al que añadiríamos la pregunta: ¿no hay también una verdad lingüísticamente formulable sobre las necesidades, incluso sobre las necesidades mías y de otros aquí y ahora? En cualquier caso, Morris es en principio de la opinión de que, con arreglo a sus puntos de vista pragmáticos, no sólo la ciencia, sino también el discurso valorativo o prescriptivo en el arte, la política y la religión puede tener pretensión de verdad. En lo que respecta a la verdad del discurso formativo (el de la lógica y la matemática, por ejemplo), apuntemos aquí únicamente que Morris no la hace descansar solamente, como algunos operacionistas, en la propia función formativa, sino que da por supuesta la posibilidad de la interpretación semántica y, con ello, también pragmática de, por ejemplo, un cálculo.

Pasaremos ahora a examinar las posibilidades que abre la dimensión pragmática del discurso introducida por Morris al problema de la verificación.

3. SEMIÓTICA PRAGMATISTA Y FILOSOFÍA HUMANISTA DEL LENGUAJE

Para adquirir una perspectiva histórica, reproduzcamos en primer lugar un texto de Ammonio, comentador de Aristóteles. Este reza así:

Puesto que el discurso (*lógos*) mantiene una doble relación —como mostró el filósofo Teofrasto—, una con los oyentes, para los cuales tiene un significado, y otra con las cosas, de las cuales el hablante pretende convencer al oyente, respecto de la relación con los oyentes nacen la poética y la retórica..., pero respecto de la relación del discurso con las cosas, el filósofo cuidará preferentemente de refutar lo falso y demostrar lo verdadero¹⁸.

Encontramos aquí, inequívocamente, una diferenciación de las dimensiones del discurso como la que hay en la fundamentación de la semiótica de Morris. La filosofía se ocupa de la verificación semántica de los signos. La poética y la retórica rigen —cabría decir— la dimensión pragmática del discurso en relación con los oyentes. En esta división del trabajo propia de las *téchnai* del *lógos* (*artes sermonicales*) resolvía, por decirlo así, la filosofía antigua desde Sócrates y Platón todas las disputas

¹⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸ AMMONIO, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius* (ed. de A. Busse, Berlín, 1887, p. 65, c. 31-66, c. 10).

mantenidas con poetas y oradores en torno al cultivo del *lógos*. Lo interesante del caso era que estos últimos nunca estuvieron del todo satisfechos con dicha división. Cosa que, indudablemente, no impidió que la división de Teofrasto saliera victoriosa y dominara completamente, por ejemplo, la actividad de las escuelas medievales. Pero todo el movimiento espiritual del llamado Humanismo no puede explicarse en su posición filosófica sino viendo en él el interés de los rétores que se resiste a dejar la «verdad», en el sentido de «sabiduría» (*sapientia*), en manos de los lógicos. De ahí su lucha secular contra las sutilezas de la dialéctica, y en particular contra la lógica escolástica del lenguaje —o, hablando modernamente: contra la «semántica lógica»¹⁹.

Esta lucha se desarrolló ciertamente de forma tan efectiva como carente de instrumental filosófico, casi solamente con gestos patéticos. Pese a lo cual introducirá profundamente un tópico humanista en los fundamentos de nuestra problemática. Este se remonta a Cicerón, quien lo expresa en los siguientes términos: «La *ratio disserendi* tiene dos partes: *unam inveniendi alteram iudicandi*... Los estoicos sólo han desarrollado una de estas ramas; ellos recorrieron escrupulosamente la senda judicial en aquella ciencia que llaman “dialéctica”, pero el arte inventiva (*artem inveniendi*) que llaman “tópica”, más útil y, ciertamente, anterior en el orden natural (*ordine naturae certe prior*), la descuidaron por completo»²⁰.

Este tópico se extenderá por toda la historia del humanismo retórico cual argumento en favor de la primacía de los estudios histórico-hermenéuticos del lenguaje sobre la lógica formal. Pero fue sólo Giambattista Vico en su obra temprana *De nostri temporis studiorum ratione* quien reveló todo su fondo gnoseológico y filosófico-lingüístico. La humanidad —argumenta Vico— no puede comenzar juzgando sobre la conformidad de proposiciones desde una reflexión puramente crítica acerca del conocimiento. Para que tales proposiciones puedan de algún modo existir, es necesario antes asimilar la «tópica» cultural de las lenguas históricas —su interpretación del mundo, podríamos decir— desde perspectivas humanas: ésta es la verdad más primordial e importante para la vida. Vico argumenta así en defensa de la formación humanística contra el ideal cartesiano de una ciencia libre de supuestos concebida como *mathesis universalis*.

No debemos pasar por alto el hecho de que el actual movi-

¹⁹ Vid. mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963.

²⁰ CICERÓN, *Topica*, II, 6.

miento analítico del lenguaje, movimiento que va asociado a la lógica, esto es, a la reorganización de la lógica estoica y medieval bajo la inspiración de Leibniz, llega con Morris (y también con el último Wittgenstein) a un punto donde resulta posible una confrontación con la ideología retórica del humanismo. Para esta nueva constelación dentro de las *artes sermónicas* me parece decisiva la circunstancia ya aludida de que la nueva «semiótica», es decir, la que nace de la lógica, no partiera ya, como la aristotélico-escolástica, de la interpretación material del mundo propia del lenguaje corriente, sino que por vez primera hiciera el ensayo de solucionar *a priori* el problema del significado mediante la construcción de un lenguaje artificial unívoco (*vid. supra*, p. 139). En este ensayo, el lógico moderno (el semántico lógico) tuvo que llegar a la evidencia de que la verificación del discurso no viene garantizada simplemente por su relación con «las cosas», como suponían los griegos (cfr. el texto arriba citado, atribuido a Teofrasto) y después los escolásticos (así, en la cuestión disputada de si existen o no *universalia extra mentem*). Más exactamente: tuvo entonces que hacerse claro que una crítica reflexiva del lenguaje, como la que ostentaba la lógica tradicional en sus teorías de la verificación (así en la «teoría de la suposición»), presupone las «cosas» mentadas (*πράγματα, res*) —independientemente de la afirmación o negación de su pura facticidad— en la particularidad misma de su ser-así con que se revelan dentro de la «imagen del mundo» del correspondiente lenguaje corriente antes de toda reflexión científica. En otras palabras: la «tópica» (pre-reflexiva) concerniente al mundo propia del lenguaje corriente es anterior a la crítica (reflexiva) del lenguaje por medio de la semántica puramente lógica. Esta era exactamente la tesis central de la secreta filosofía del humanismo. Y la presentación clara —siendo por primera vez constructiva— de la disyunción que realmente existe en el dominio de la lógica libre de supuestos entre la verdad lógico-formal («deducibilidad») y la «conformidad factual»^{20a} comprobable por todo el mundo y en todo tiempo, mostraba que la «verdad sobre las cosas del mundo» jamás puede garantizarla el lógico puro de forma tan completa como esperaron, o pretendieron, los grandes fundadores de la lógica, Platón y Aristóteles, en su controversia con los poetas y rétores. En la «relación del discurso con los oyentes», que, según Teofrasto, viene regida por la poética y la retórica, ¿no debía ir también incluido un factor constitutivo de la verdad referida a las «cosas del mundo» (del hombre) tal como, de una forma más o menos clara, había afirmado siempre la ideo-

^{20a} *Vid. supra*, nota 9a.

logía de la *sapientia* de los sofistas y sus sucesores, los profesores humanistas de retórica de Quintiliano a Vico?

Justo en este punto es donde Morris complementará el análisis del lenguaje y a la teoría de la verificación del positivismo lógico con el pragmatismo. Este permitirá, por decirlo así, una integración²¹ y una concretización humanistas de la construcción del lenguaje al referirla al uso que de éste hace el hombre (la «conducta mediada por los signos», como dice Morris siguiendo a Ch. S. Peirce) en la situación de su mundo en torno. La relación sintáctica de los signos entre sí y la relación semántica de los signos con los hechos, sólo adquieren un sentido concreto como patrones de la verdad material en cuanto momentos mediadores en la conducta del hombre con respecto a su mundo en torno (la «conciencia en general» propia de la ciencia aparece entonces como el módulo de toda mediación de la reflexión desde el supuesto de una constitución prerreflexiva de la significatividad derivada del concreto «ser en el mundo» —así podríamos interpretar, en el lenguaje de la filosofía existencial, el significado de la dimensión pragmática de los signos para una antropología del conocimiento).

No se le escapa a Morris la relación histórica de su semiótica tridimensional con la división de las *artes sermonicales* tradicionales que figura en el *Trivium* antiguo y medieval. En su *Fundamentación* declara explícitamente que «semiotic is the framework in which to fit the modern equivalents of the ancient trivium of logic, grammar and rhetoric»²². Y especialmente la retórica es para él «an early and restricted form of pragmatics»²³. Así se comprende que Morris intentara en su obra posterior una nueva fundamentación de las denominadas «ciencias del espíritu» (*scientific Humanistics*) derivadas del Humanismo sobre la base de una semiótica pragmatista-behaviorista —especialmente de la teoría de los *modes of signifying*²⁴.

Ahora bien, aquí se pone de manifiesto un nuevo contraste que diferencia también a la semiótica positivista complementada con el pragmatismo de una filosofía o ciencia del lenguaje en la tradición de la ciencia filológica del espíritu o de la filosofía de la historia fundadas por Vico. Concentremos nuestra discusión de este problema de nuevo sobre la relación entre lenguaje y verdad:

²¹ Compárese con la concepción del «pragmatismo» como «humanismo» en F. C. S. SCHILLER.

²² MORRIS II, p. 56. Inversamente, J. M. Bochénski ha puesto en su «Historia de la Lógica Formal» (*vid. supra*, nota 7) a la base de su concepción de la semiótica antiguo-medieval la división tripartita de Morris.

²³ *Ibid.*, p. 30.

²⁴ MORRIS III, cap. VIII, 5.

Para ello, volvamos una vez más a la división atribuida a Teofrasto. El filósofo —digase: el semántico lógico— debe ocuparse de la verificación o de la falsación del discurso por las cosas que designa, y ello mediante la afirmación (*κατάφασις*) y la negación (*ἀπόφασις*) de la exactitud de la designación, como dice en otro lugar el texto de Ammonio²⁵; pero la poética y la retórica —que, de modo característico, van despachadas juntas— deben, añade asimismo el texto²⁶, «contentar» (*ἤσαι*), «admirar» (*ἐκπλήξαι*) y, «en el sentido de la persuasión, subyugar» al oyente del discurso (*πρὸς τὴν παιδῶ χειρωθέντα ἔχειν*) mediante el uso de palabras convenientemente escogidas.

También Morris, en perfecta concordancia, trata del cometido de la retórica y la poética en clave de «adecuación» en el uso de los signos²⁷ al suponerlas —ambas (!)— determinadas por la finalidad predominante de la incitación eficaz a una determinada «valoración», bien que concediendo, por lo demás, al «uso valorativo del lenguaje», como ya vimos anteriormente, una *verdad* específica de él. Esta es, desde luego, relativa a las necesidades del oyente, cosa que ya mencionamos y nos conviene recordar ahora.

En definitiva: con esta regla, Morris cala bastante bien en las nociones que el orador o el profesor humanista de retórica, como un Cicerón, un Quintiliano o, posteriormente, C. Salutati o L. Valla, tenían acerca de lo que es la misión o la *sapientia* específica del orador instruido que en el foro ha de manifestar la verdad de una situación práctica ante sus conciudadanos. ¿Pero cala también de manera satisfactoria para nosotros en la función del uso literario del lenguaje?

Lo que importa aquí no es la cuestión de si, para los fines que se propone el autor literario, la proporción de las influencias de carácter «informativo», «valorativo» e «incitativo» sobre el público —para emplear las categorías básicas de Morris— es distinta de la del orador. Además, esta cuestión no la encontramos en la caracterización que hace Morris²⁸. Más esencial es esta otra consideración: ¿supone también el autor literario —como acaso podría afirmarse del orador formado en una escuela— la existencia por una parte de las cualidades de las cosas

²⁵ *Op. cit.*, p. 66, c. 17-19.

²⁶ *Ibid.*, c. 10-14.

²⁷ MORRIS III, esp. pp. 99 y 125.

²⁸ De la clasificación de Morris en *use* y *mode* se desprende, ciertamente, que una misma finalidad del lenguaje (la valoración = *valuating*) la alcanza la poesía sobre todo por medio de *appraisors*, mientras que el orador lo hace sobre todo «formativamente» (por ejemplo, la proposición euasianalítica «un hombre es un hombre» en una apología del comportamiento viril). ¿Pero qué ocurre cuando el orador dice: «¡Ah, hombres cruelmente indiferentes!», ¿es ahora un poeta? Cfr. MORRIS III, pp. 123 y ss.

y, por otra, de las necesidades de los hombres a quienes se dirige, de forma que sólo tenga que «designarlas» con palabras «conformes»?

Esto es lo primero que sorprende e inmediatamente defrauda de la ampliación pragmática en Morris del concepto de verdad lingüística: que quiera verificar también, en resumidas cuentas, los modos no informativos o designativos del significado con ayuda de la función designativa —que no la llama ahora «designativa», sino «denotativa»— y con ayuda de la teoría de la verdad como adecuación, teoría surgida sistemática e históricamente en exacto paralelismo con aquélla. Todos los modos del significado de los signos —también los valorativos y prescriptivos— implican, según Morris, una *denotación* «conforme» de cualidades objetivas, si bien para el caso de la valoración y la prescripción son éstas relativas a las necesidades del hombre²⁹.

En cuanto hipótesis metafísica, semejante teoría se sustrae a toda posible discusión. Sin embargo, una cosa puede afirmarse con seguridad: determinadas «cualidades» de las cosas en las que podríamos medir la conformidad de las designaciones, sólo las conocemos a la luz de los «significados» o, mejor aún, de la «imagen material del mundo» propia de un lenguaje natural mediante la cual quedan constituidas de antemano las posibles cualidades de las cosas como unidades de sentido. Ciertamente, toda referencia directa a una situación creada entre el hombre y su entorno tiene en sí un momento de significatividad que más o menos trasciende la interpretación lingüística convencional del mundo, momento que hace que parezcan cuestionables las cualidades conocidas de las cosas, así como las necesidades conocidas del hombre, pareciendo reclamar nuevos conceptos. Pero precisamente esta circunstancia nos levanta la sospecha de que el lenguaje no sólo tiene por función «designar» cualidades conocidas «conformándose» a ellas (por ejemplo a la casa con la palabra «casa» o al amigo con la palabra «amigo»), sino más originariamente la de manifestar de un modo primario las «cualidades» (en especial las «valiosas») del mundo circundante desde las referencias vitales de una situación no sin enlazar, dentro del mismo lenguaje natural concreto, con la apertura del mundo aún vigente siguiendo la tendencia directa de su estilo.

De hecho cabe distinguir muy bien dentro de lo que se llama «uso del lenguaje» —esto es, sin necesidad de ir metafísicamente más allá de los límites del mundo, siempre ya lingüísticamente interpretado— entre un uso del lenguaje que supone «evidentes» las cualidades de las cosas y los hombres y otro que primariamente las evidencia; entre un uso lingüístico que subsu-

²⁹ *Ibid.*, cap. IV.

me hechos bajo conceptos convencionales y otro que, a la vez que acontecen nuevas percepciones (con su componente de «verdad»: *Neu-«wahr»-nehmungen*) del ente, «libera» a éste en su ser-así. Visto de otra manera: entre un uso del lenguaje consistente en «usar» las palabras sólo como medio para designar cosas conocidas y puesto al servicio de fines y necesidades conocidos y otro tal que, contando con que al final las cosas, los fines y las necesidades no quedan de ninguna manera reflejados en su esencia actual, «pone en juego» a las palabras como potencias, por decirlo así, encarnadoras del sentido.

La razón de que la semiótica positivista-pragmatista hiciera antes justicia a la retórica que a la literatura —lo mismo que hizo el Humanismo mientras permaneció, hasta Vico, perdiendo de la división trazada por Teofrasto de las dimensiones del *lógos*— podría estar en última instancia en que el pragmatismo, como le ocurre al buen orador político, tiene sin duda en cuenta el condicionamiento medio de toda significatividad del mundo por los fines y necesidades del hombre, pero no los «acontecere del sentido» en los que, junto con las cosas, se evidencian también las verdaderas necesidades del hombre. Los «acontecere del sentido» no pueden, desde luego, y en absoluto, ser tenidos en cuenta, pero sí pueden hasta cierto grado y con carácter posterior ser comprendidos hermenéuticamente. Se hace notoria aquí, como limitación interna de la concepción de Morris, la circunstancia de que su semiótica, que debe incluir las *Humanistics*, se halle fundamentada como *science*, esto es, como ciencia natural generalizante de la conducta humana mediada por los signos³⁹.

No es casual que la orientación básica de Morris venga siempre determinada por el ejemplo pauloviano del perro al que mediante un silbato se le hace atender a su alimento. Por fe-cundo que este punto de vista pueda ser para simplificar también los problemas de la conducta humana, necesariamente tiene que fracasar en aquello que interesa directamente a las ciencias del espíritu de carácter humanista. Estas no tratan casi en absoluto de la «conducta» humana media y generalizable en tanto que determinada por cualidades del entorno y necesidades relativamente estables, sino justamente de los «acontecere» del sentido que constantemente fundan el mundo circundante del hombre y sus humanas necesidades, haciendo así surgir la historicidad de la existencia humana.

En rigor, la semiótica de Morris incluso pasa por alto, a mi

³⁹La *Fundamentación de la Teoría de los Signos* apareció, en 1938, en el vol. 1, 2 de la *International Encyclopedia of Unified Science*, editada por O. Neurath.

juicio, el problema del significado y de la verdad en la vida animal. Pues los animales, en su conducta mediada por signos no reaccionan de ningún modo a cualidades del «entorno» que fueran, como tales, objetivas (así Morris), sino —como mostró von Uexküll— a los «tonos» «receptores» y «efectores» («*Wirk*»- und «*Merk*töne») de un «mundo circundante» específico de cada especie en el que la *periphysis* neutral se encuentra ya interpretada para el animal en una suerte de lenguaje de la especie. Situándonos en un plano especulativo podríamos acaso afirmar —prolongando, dicho sea así, «hacia abajo» el punto de vista de las ciencias del espíritu— que la constitución del mundo «receptivo» y «efectivo» del animal, que «acontece» de un modo igual de originario que el plan morfológico y la conducta instintiva de cada especie animal, es en su fase de evolución biótica un preludio y un análogo de los particulares «acontecimientos del sentido» en la historia del lenguaje humano que las ciencias del espíritu tratan —reconstructivamente— de comprender.

A diferencia de la retórica, la esencia de la creación literaria, así como la esencia de la filosofía y la religión, no puede concebirse —nos atreveríamos a afirmar— independientemente del carácter histórico del lenguaje y, con él, de la verdad (en cuanto apertura del mundo intuitivamente significativa). El lenguaje retórico posee su verdad en la recta (adecuada) conjuración de una situación con una significatividad (valor) relevante para la praxis en el marco de una reconocida tópica lingüística sobre el mundo y con referencia a una pragmática bien establecida de las necesidades y fines humanos en general. Literatura, filosofía y religión (o el mito que precede a todas ellas) son también lo primero que abre o funda lingüísticamente lo que constituye la interpretación pública del hombre y el mundo en la que la tópica retórica y la pragmática política de los fines que le corresponde en una época histórica miden su (secundaria) «conformidad».

Esta concepción parece contraponerse a la opinión clásica, que se remonta a Aristóteles, de que la poesía y la filosofía, al contrario que la historia, no tienen por tema lo históricamente contingente, sino lo que se mantiene siempre vigente, lo eterno. Pero una contraposición así no repara en que la historia misma necesita siempre, a cada momento, fundarse en lo eterno —para emplear el mismo lenguaje especulativo. De esta forma, lo eterno no reviste un carácter «historiográfico», pero sí «histórico» —por cuanto que, ciertamente, no le es posible manifestar dogmáticamente¹¹ la verdad intuitivamente significati-

¹¹ Vid. al respecto E. ROTHACKER, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Maguncia, 1954 (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur*).

va de las cosas y las necesidades humanas de otro modo que en el lenguaje concreto de una época y de una humanidad determinada.

El primero que, desde la tradición del humanismo occidental, reconoció claramente en el lenguaje el fenómeno de la fundación histórica del mundo fue Giambattista Vico. No era casual que el carácter histórico de lo que es el mundo lingüístico del significado apareciera en él en conexión con la idea que le permitía ver también lo peculiar de la obra literaria que la diferencia del uso retórico del lenguaje propio de un período humanista tardío de la cultura.

En su obra temprana que ya hemos citado (*De nostri temporis studiorum ratione*), Vico habla todavía predominando en él el profesor de retórica. El primado de la «tópica» sobre la «crítica» lo concibe aquí sobre todo con un sentido pedagógico. Su principal obra posterior, en cambio, la *Scienza nuova*, profundiza en la diferencia entre «crítica» y «tópica» concibiéndola como la diferencia histórica entre un período posterior científico y una edad anterior mítica y poética de la humanidad. La «tópica» más antigua del lenguaje se le revela ahora como la lógica mítico-poética de los universales creados por la fantasía, lógica que en todas las culturas constituye el estrato básico de la interpretación lingüística del mundo. Sólo tras el surgimiento de los conceptos filosóficos generales y su interpretación del mundo desde el intelecto quedará la interpretación antigua mítico-poética solidificada en tópica retórica escolar a disposición de la cultura literaria (una visión, por lo demás, recientemente confirmada por E. R. Curtius)¹².

Según Vico, es en la *poiesis* —poética— donde radica aquella constitución, originariamente creadora, del mundo por medio de las palabras que el cultivador de las ciencias del espíritu puede reconstruir comprensivamente por ser el hombre mismo su creador en mística cooperación con la divina Providencia. La teoría de la verdad como adecuación es aquí pues, en conexión con la problemática cognitiva del lenguaje, sustituida por un concepto «poiético» de la verdad.

De un modo completamente análogo caracteriza W. von Humboldt aquel proceso en el que queda constituida una visión lingüística del mundo por la fuerza de las palabras al decir que ahí «entra en función un proceso de percepción y creación de carácter interior en el cual se evidencia que la verdad objetiva nace de toda la potencia de la individualidad sub-

¹² Cfr. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2.ª ed., Berna, 1954.

jetiva»¹³. L. Weisgerber, que ha renovado en nuestros días el programa humboldtiano de una lingüística comparativa relativa al contenido, habla de la «forma interna del lenguaje» como «estilo de transformación lingüística del mundo»¹⁴, o de la «verbalización del mundo» como la «misión lingüística de la humanidad»¹⁵.

4. LA DIMENSIÓN PRAGMÁTICA DE LOS SIGNOS Y LA HISTORICIDAD DEL LENGUAJE EN HEIDEGGER

La peculiar ambigüedad que define a la relación que existe entre el humanismo y el pragmatismo, tanto si se la piensa desde el ideal del lenguaje y de la verdad propio de la retórica como desde el de la creación poética en el sentido de Vico, se refleja actualmente, a mi juicio, de un modo particularmente instructivo en la evolución de la filosofía heideggeriana del lenguaje cuando la consideramos según el cambio verificado por el «retorno» (*Kehre*) del «análisis existencial» a la «historia del ser».

A menudo se ha visto en la fenomenología el método opuesto por excelencia al de la crítica semiótica del conocimiento propio del neopositivismo; y ello pensando sobre todo en la contraposición entre la intuición inmediata o esencial y un método que parte del polo opuesto de la total mediación de nuestro conocimiento del mundo por las «proposiciones» del lenguaje y trata de verificarlas en el «mundo externo»¹⁶. Pero ahí se pasa por alto el hecho de que ya en *Ser y Tiempo* apa-

¹³ W. VON HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium*, § 20.

¹⁴ L. WEISGERBER, «Innere Sprachform als Stil sprachlicher Anverwandlung der Welt», en *Studium Generale*, VII (1954), pp. 571-79.

¹⁵ L. WEISGERBER, «Das Wort der Welt als sprachliche Aufgabe der Menschheit», en *Sprachforum*, I (1955), pp. 10-19. Vid. también mi artículo «Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft», en *Sprache-Schlüssel zur Welt. Festschrift für L. Weisgerber*, Düsseldorf, 1959 (*supra*), pp. 101 ss.).

¹⁶ Así, L. M. BOCHENSKI en *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Berna, 1954, caps. II y III. De hecho, la moderna filosofía analítica del lenguaje continúa, por lo menos en su fase preprogramática (también aquí la escuela inglesa del último Wittgenstein constituye una excepción), la toma de conciencia crítica que tuvo lugar primeramente en la semiótica estoica del Helenismo cuando distinguía rigurosamente no sólo las formas fónicas de la λέξις, sino también los significados mentados de la lógica (los λεγτά) de lo existente exteriormente (el τοῦτ᾽ ὄν ἔστις ὑποκειµένον). De esta toma de conciencia, que ya en Porfirio está a la base del origen del problema de los universales, nacerá después en la Edad Media, limitada por entero a la interpretación de los textos (una cultura hija en dependencia de un lenguaje), la teoría de la suposición. Vid. al respecto E. ARNOLD, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie (Symposition)*, vol. III, (1952).

rece aplicada al mundo la intuición esencial de una «hermenéutica» de la «preconcepción» lingüística. La hermenéutica del ser de Heidegger —que «piensa con el lenguaje»— ciertamente se distingue en lo fundamental del «método semiótico» en que no trata al lenguaje como un sistema disponible objetivamente, por decirlo así, como *medium quod* del conocimiento, sino que desde el principio trata de movilizar la función apriorica de *medium quo* del lenguaje corriente para la precomprensión ontológica del mundo (lo que quiere decir para el pensar históricamente esencial), función que en la construcción logística del lenguaje se oculta en la aporía del metalenguaje último (*vid. supra*). En otras palabras: es ese misterio del lenguaje, que también percibió Wittgenstein, por el cual no es posible hablar propiamente de su forma interna, sino en último término sólo hacerla manifiesta en la proyección, en el completo despliegue «correspondiente» —correspondiente en el sentido de *oir* y *responder* (*hinhörend-entsprechende*)— de su *energeia* immanente, lo que constituye el secreto fundamento metódico de la fenomenología (hermenéutica) de Heidegger. Con lo cual se sitúa, y no por accidente, en cierta proximidad a la filosofía terapéutica del lenguaje del último Wittgenstein, quien igualmente esperaba encontrar el criterio de un pensamiento con sentido en el íntimo ajustamiento de la filosofía al uso del lenguaje nacido de la vida¹⁷.

Atendiendo a la diferencia, sin duda fundamental, que acabamos de señalar entre hermenéutica y análisis del lenguaje, estaremos, me parece, en condiciones de esclarecer, desde Heidegger, la fase final pragmatista de aquel último (Morris). Por lo pronto, la transformación interna del problema de la verdad de Husserl a Heidegger muestra un característico paralelismo con la evolución en tres estadios que hemos indicado para la «filosofía analítica».

Husserl sólo conoce, al igual que, *mutatis mutandis*, Carnap, la verdad lógico-formal y semántica de la «conciencia en general» (idéntica visión domina aún en la obra temprana de Heidegger sobre «La Teoría de las categorías y de la significación de Duns Scotus», la cual pretende resucitar la «gramática especulativa» de la Escolástica). Pero *Ser y Tiempo*, en una primera aproximación parece conceder a la dimensión pragmática del significado la primacía sobre la conformidad lógico-formal y factual de un modo aún más radical que Morris. La «interpretación pública» —y tal es la «verdad» *qua* «revela-

¹⁷ Espero presentar en breve una elaboración y delimitación más precisas de esta vaga analogía en un estudio comparativo de las filosofías del lenguaje de Heidegger y de Wittgenstein. Cf. los trabajos recopilados más adelante.

ción» (ἀ-λήθεια) del «ser-ahí» en su «cotidianeidad» constituida por el «término medio»— se halla continuamente determinada por los fines del «quehacer que se cura» (*besorgendes Zutunhaben*) y de la «consideración» (*Rücksicht*) hacia los demás. De ahí que la interpretación del ente ceñida a su «conformación» (*Bewandnis*) o «significatividad» (*Bedeutsamkeit*) sea algo primario con respecto a la constatación de la pura presencia fáctica (*Vorhandenheit*) de los hechos y sus «relaciones» formales. La «relación» —y justamente también la relación entre los signos— «tiene, debido a su carácter universal-formal, su origen ontológico en una referencia (*Verweisung*)» (p. 77). Es más: «el signo es algo ónticamente a la mano (*ein Zuhandenes*) que, en cuanto que es tal útil determinado funciona a la vez como algo que señala la estructura ontológica del ser a la mano, la totalidad de las referencias y la mundanidad» (p. 82). En un análisis penetrante de «aquello a que se refiere el comprender», es decir, del mundo de los útiles y del trabajo, queda claro que las necesidades del hombre, el «por mor de» de la «cura», son absolutamente lo primero que hace posible una interpretación lingüística del mundo y un entendimiento interhumano.

Sin embargo, la relativización pragmatista de la significatividad del mundo a los fines de la praxis humana no constituye aquí el punto de vista último del análisis del «ser-ahí». El «por mor de» último del «ser en el mundo» sólo aparentemente es una referencia a fines que relativiza el mundo como mundo de útiles; únicamente dentro de la cotidianeidad del término medio propia del «quehacer que se cura» domina esta obviedad pragmática. En verdad, el «ser-ahí» es también, en el «por mor de» de su praxis, histórico. En otras palabras: también las necesidades últimas del hombre pueden convertirse en «acontecimientos» (*Ereignisse*) históricos en los que los fines humanos nada han decidido acerca de la «conformación» (*Bewandnis*) de las cosas como «útiles», sino que, a la inversa, las «cosas» le son al hombre de manera que el «ser-ahí» de éste va transformándose a la luz de su nueva «significatividad». Heidegger dio ejemplos impresionantes de ese «retorno» (*Kehre*) a la historia del ser del aparente pragmatismo antropológico de *Ser y Tiempo* en sus interpretaciones de Hölderlin, así como en su ensayo sobre «El origen de la obra de arte»³⁸. Su filosofía del lenguaje se aproxima ahora directamente a Vico: la poesía le revela también a

³⁸ Cfr. mi artículo «Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart», en *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, vol. 3 (1955-57), pp. 45 y ss. (*supra*, pp. 75 y ss.).

él la más profunda esencia del lenguaje. Ella es la «fundación lingüística del ser» (donde el ser histórico está pensado a la vez como sujeto y como objeto de esa fundación)³⁹. Será ahora el carácter de «cabra» de las palabras poéticas el que defina, de un modo más profundo que el carácter pragmático de «útil» de los signos del lenguaje que presupone la verdad en el sentido de la verdad de las necesidades humanas, la relación del lenguaje con la verdad. En dichas palabras tiene lugar el «ponerse en obra la verdad del ser»⁴⁰ y, con ello, la manifestación histórica de las necesidades humanas en su verdad. Toda «conformidad» en el designar de las palabras empleadas como útiles o de los juicios formados con ellas supone de suyo la verdad como patentización (*Offenbarkeit*) de un ser-así y, en último término, la patentización del ser en general en el «ser-ahí»⁴¹. Pero esta patentización viene ella misma a su vez constituida en el lenguaje. ¿Supone entonces también todo «uso» pragmáticamente verificable del lenguaje una función de verdad poéticamente encarnada? Así me parece, en efecto. Y ello en el sentido de que el hombre medio, el hombre considerado en ese su término medio investigable a la manera behaviorista, habita ya alquilado en la «casa del ser» resultante de los aconteceres del sentido –relevantes para las ciencias del espíritu– de la historia del lenguaje.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, sin fecha, p. 43.

⁴⁰ HEIDEGGER, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Frankfurt, 1950, p. 25.

⁴¹ HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, 2.ª ed., Frankfurt, 1949 y *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947. Después de la crítica del concepto heideggeriano de verdad por E. TUGENDHAT (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967), reconocida por el propio Heidegger como justa, habría que modificar nuestra argumentación en el sentido de que en el presupuesto que Heidegger descubre en toda conformidad de enunciados no se trata ya de la verdad, sino de la apertura del sentido (*Sinn-Eröffnung*) como condición hermenéutico-trascendental de la verdad (vid. *supra*, pp. 38 ss.).

LENGUAJE Y ORDEN: ANÁLISIS DEL LENGUAJE VERSUS HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE

1. EXPOSICIÓN DEL PROBLEMA

Nada más que intentemos establecer una relación con sentido entre los dos conceptos titulares de nuestro tema, nos veremos al principio ante la alternativa de los dos siguientes planteamientos posibles:

1. ¿Qué significado tiene el orden para el lenguaje?
2. ¿Qué significado tiene el lenguaje para el problema del orden?

La primera cuestión parece apuntar a problemas del tipo: ¿hay un orden en el lenguaje?, ¿cómo está constituido?, ¿cuál es su relación con el problema de la pluralidad de lenguajes concretos, con la «diversidad de las construcciones lingüísticas humanas» (Humboldt)? Tales cuestiones conciernen, al parecer, en primer término al lingüista empírico —¿o tiene también el lógico algo que decir al respecto?

La segunda cuestión planteada —¿qué significado tiene el lenguaje para el problema del orden?—, remite a problemas del tipo: ¿de qué forma queda instituido en general un orden en el mundo?, ¿es acaso el lenguaje para nosotros los hombres una condición de posibilidad del orden en cuanto orden del mundo? Esta pregunta tiene que interesar obviamente en gran medida al filósofo, y en primer término al lógico y al teórico del conocimiento, pero también al filósofo del derecho y al filósofo social; porque cabría también preguntarse por el lenguaje como condición de posibilidad del orden en la vida y en la sociedad —hasta incidir en los problemas concretos de la tónica jurídica, la cual hace de los «casos» de su praxis antes que nada objetos de un pensamiento jurídico sistemático. Pero difícilmente podrá la filosofía resolver la cuestión de los presupues-

tos lingüísticos de nuestras usuales ordenaciones del mundo y de la vida sin la ayuda de la lingüística empírica.

¿Por cuál problemática debemos decidimos? ¿O cabe la posibilidad de ir a la entraña de un único *problema nuclear* en el que estarían conectadas todas las diversas cuestiones que se derivan de la primera alternativa?

¿Depende tal vez la respuesta a la pregunta por el «significado del lenguaje para el problema del orden» de la respuesta a la pregunta por el «significado del orden para el lenguaje» y a la inversa?

De hecho, la filosofía actual me parece estar forzada a este planteamiento aparentemente paradójico del problema después de haber representado recientemente ante nuestros ojos —o debería decir: entre bastidores del escenario filosófico— una especie de «gigantomaquia» en torno a la primacía de lenguaje u orden. Para aclarar lo que decimos, despleguemos ante nuestra mirada muy brevemente el curso evolutivo de la lógica del lenguaje en Occidente.

2. LA METAFÍSICA DEL ORDEN EN LA HISTORIA DE LA «LÓGICA DEL LENGUAJE» HASTA SU DECANTACIÓN EN LA «FILOSOFÍA ANALÍTICA»

El mutuo condicionamiento de lenguaje y orden se encuentra ya, si se quiere, latente en la *multivocidad del concepto griego de lógos*, el cual significa por una parte «discurso» u «oración», pero también «sentido», «ley universal» o «razón» de las cosas. La «lógica», como ciencia del «discurso» (*τέχνη λογική* — *scientia sermonialis*) a la vez que del «orden en general», comenzó, pues, estudiando la relación entre lenguaje y orden.

Ello aconteció primero de una manera que buscaba principalmente concebir el lenguaje como *reproducción mediante signos de un orden del mundo*, pero donde la estructura de este orden venía constituida sin duda alguna y en gran medida a partir sobre todo del orden immanente del lenguaje. Así concebía Aristóteles su *lógica del sujeto-predicado* como equivalente de un orden ontológico (el del ser esencial del ente), orden que a su vez estaría prefigurado en la estructura de la construcción lingüística indoeuropea, especialmente en el «verbo auxiliar» εἶναι¹. De forma aún más clara y, en cierto sentido, concluyen-

¹ Según J. LOHMANN, la única posibilidad de una lógica y una ontología en sentido estricto surge en el indoeuropeo (con los hindúes y especialmente con los griegos) de la combinación de los tipos de construcción nominal y verbal en la función del verbo auxiliar (*Íd.*, por ejemplo, «L'origine du langage», en *Revue de théologie et philosophie*, Lausanne).

te aparece la mutua implicación de orden del lenguaje y orden del mundo en la *alta escolástica*, cuya ontología era en gran medida entendida como verificación de la gramática latina con ayuda de la teoría de la suposición, siendo también en este sentido cuestionada por el nominalismo.

La idea de una representación del orden del mundo en el lenguaje fue llevada a una forma nueva y más precisa por Leibniz. Así, a la vez que se ponía de relieve la idea de la pura forma lógica del discurso independiente de todo contenido significativo de las palabras, se abandonaba por vez primera la base del lenguaje corriente vivo para dar asiento al programa de una *characteristica universalis* artificial concebida como *calculus ratiocinator*. De ese modo, el problema lógico-lingüístico del orden quedó identificado con el de la matemática, punto de vista que ya desde antiguo se había anunciado en la comparación aristotélica del signo lingüístico con el guijarro de cálculo ($\psi\eta\rho\sigma$)².

¿Qué consecuencias se desprenden de este nuevo planteamiento formalista-constructivo de la lógica del lenguaje para la relación entre orden del mundo y orden del lenguaje? ¿Es ahora cuando (por primera vez) se logra representar «el» orden lógico del mundo —de todos los mundos posibles— en el lenguaje sin que la concepción del orden del mundo venga prejuizada por un orden lingüístico contingente; o, más bien, cuando el orden ideal del lenguaje aparece depurado, revelándose idéntico al orden del mundo?

Estas interrogantes me parecen encerrar una alusión a la *secreta metafísica inspirada por Leibniz* de la lógica matemática (logística) surgida a finales del siglo XIX. El denominado «atomismo lógico» de B. Russell y su discípulo Ludwig Wittgenstein aparece como expresión de esa secreta metafísica. En particular, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein podría ser aquí aludido como el punto culminante hasta hoy de la tentativa, que atraviesa la historia de la lógica, de reflejar uno sobre otro el orden del mundo, el orden lógico-matemático y el orden del lenguaje bajo la suposición de su forma idéntica. Empero curiosamente, el *Tractatus* de Wittgenstein puede también (a la vez) datarse en la historia de la filosofía como *el punto de partida del más radical cuestionamiento de toda metafísica hasta la fecha* bajo el signo de la crítica del lenguaje. ¿Se insinúa ya en ello una respuesta a nuestra pregunta acerca de la posibilidad de una solución logística al problema de un único orden del lenguaje y del mundo?

En la exposición wittgensteiniana del «atomismo lógico» se

² Cf. J. M. BOCHÉNSKI, *Formale Logik*, Friburgo/Munich, 1956, p. 65.

hace patente, en efecto, una *contradicción interna* que desemboca en la conversión dialéctica de la tesis en su antítesis. Cuando penetramos en el *Tractatus* no lo hacemos sin presuponer un orden metafísico acabado del mundo que permita una «co-ordinación» recíproca de los elementos fácticos, existentes uno con independencia del otro, de lenguaje y mundo. Pero no es ésta la idea con la que salimos de la obra de juventud de Wittgenstein. Porque la forma idéntica que hace posible la figuración estructural de los hechos del mundo en los hechos-signo del lenguaje no puede ser en sí representada como un hecho, lo cual significa —admitiendo la función figurativa del lenguaje—, que no puede en absoluto comunicarse (ni, por lo tanto, conocerse). Esta precede siempre a la representación lingüístico-figurativa del mundo como su mística condición de posibilidad, la cual únicamente se «muestra» en la estructura de los enunciados. Pero si nada puede decirse acerca de la forma del mundo, que sólo se muestra en el uso del lenguaje, nada en absoluto podrá decirse con sentido acerca de la totalidad del mundo y, por tanto, acerca de «un» orden del mundo, ya que cualquier enunciado de esa clase será, en su verdadera pretensión, un enunciado sobre la forma del lenguaje y, por lo tanto, imposible; y si, con todo, se presenta como tesis sobre la constitución universal del ser de lo existente, entonces se malentiende a sí misma, es decir, a la lógica del lenguaje.

De este modo quedaba establecido el motivo fundamental de la filosofía ulterior de Wittgenstein y del «positivismo lógico» influido por él: la *sospecha de carencia de sentido dirigida contra las —como Carnap dirá enseguida— proposiciones «pseudo-objetivas» de la metafísica.*

¿Qué significado tiene ahora para nuestro problema de la relación entre orden del lenguaje y orden del mundo este paso de la secreta metafísica de la lógica del lenguaje al punto culminante de su especulación?

De hecho, el *argumento fundamental crítico-lingüístico de Wittgenstein contra la metafísica*, sometido a diversas variaciones por parte de los pensadores del Círculo de Viena y del movimiento «analítico» en Inglaterra, se ha revelado eficaz justamente —y, a mi parecer, sólo— *contra la metafísica logística del orden* que anteriormente hemos esbozado y que había tenido su más consecuente elaboración en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. La idea según la cual podemos hallar certezas válidas *a priori* sobre la relación entre orden del mundo y orden del lenguaje desde un tercer ámbito fuera del orden del lenguaje, o, dicho de otro modo; la idea de que podemos coordinar lenguaje y mundo de un modo lógicamente unívoco sin

hacer uso del lenguaje lógicamente equívoco y su interpretación del mundo, se reveló imposible.

Esta imposibilidad la reveló por vez primera justamente la construcción logística del lenguaje con un grado de precisión inaccesible a todo filosofar orientado en el lenguaje corriente. Pues así como la vieja lógica ontológica pudo creerse siempre capaz de leer inmediatamente en las cosas un único orden del mundo válido para las cosas y para el lenguaje, y representarlo en un sistema de signos, la problemática de la interpretación de los lenguajes artificiales formalizados (cálculos) mostrará ahora que el *proyecto de un orden deductivo formal en general no puede trasladarse a las cosas de forma inmediata*, sino sólo por mediación de la interpretación del mundo presente en todo momento en el lenguaje corriente como metalenguaje último. No se trata aquí nunca del acceso a un único orden del mundo en el cual las cosas fueran independientes del lenguaje, sino del orden de un aspecto del mundo que él mismo sólo y primariamente se constituye en el lenguaje —donde la perspectiva de esta constitución misma permanece en principio fuera del orden formal garantizado por el lenguaje artificial.

La misma situación se ponía también de manifiesto en la aporía, desarrollada por R. Carnap y Ch. Morris, de la construcción logística del lenguaje, de esta manera: la interpretación semántica de un cálculo formal en el sentido de un sistema lingüístico cognitivamente relevante —científico, por ejemplo— presupone siempre una *pragmática de los signos*; esto es, un saber acerca de la interpretación de los signos por el hombre en la situación de su mundo en torno. La coordinación unívoca entre orden del mundo y orden de los signos sólo se consigue en la medida en que el mundo se encuentra ya (previamente) abierto como «algo» dotado de significatividad para el hombre.

Las perspectivas que rigen esa apertura del mundo se hallan siempre, en esencia, definidas precientíficamente en el lenguaje corriente, incluso cuando ya han adoptado la forma de los conceptos científicos fundamentales y de las fundamentales cuestiones que estos encierran. Es más, hasta en la formación de teorías formuladas en un lenguaje artificial se mantiene, como ya hemos dicho, la dimensión pragmática del significado, dimensión que no viene definida ni comprendida en el orden formal habilitado, sino que ella misma define y comprende al sistema deductivo en la forma de los axiomas y definiciones implícitas estipulados. Dicho más sencillamente: también un sistema axiomático queda siempre como expresión de una conducta humana planificadora.

Resulta comprensible que, ante esta aporía de toda construc-

ción logística de «el» orden de lenguaje y mundo, la evolución interna seguida por la problemática del lenguaje, que parte de Wittgenstein, en el positivismo lógico *desembocara finalmente en la tendencia opuesta: reducir el problema lógico del orden al problema de un análisis empírico del lenguaje corriente y, de esa manera, relativizarlo.*

Cosa tal acontece ya, por ejemplo, en Ch. Morris, quien intenta solucionar el problema de la pragmática de los signos en la forma de una ciencia generalizante de la conducta (*behavior*) humana mediada por los signos³. *Pero será en el propio Wittgenstein donde más radicalmente se opere la reducción y relativización del problema lógico-lingüístico del orden*, cuando en su obra posterior abandone explícitamente, en crasa oposición al *Tractatus*, la idea de una lógica del lenguaje y del mundo (así como, por ejemplo, la unidad lógica dentro de la multiplicidad del significado de las palabras), reconociendo tan sólo a la variedad infinita de los «juegos de lenguaje» que de hecho funcionan en la praxis comportamental humana, como fuente de toda regla y todo orden⁴. Si en el *Tractatus* había supuesto como algo evidente, por ejemplo, que el mundo se halla compuesto sustancialmente de «objetos» como componentes simples de los «hechos», ahora se preguntará:

*¿Mas cuáles son los elementos simples de que se compone la realidad? ¿Cuáles son los componentes simples de una silla? —¿las piezas de madera ensambladas en ella?, ¿las moléculas, los átomos? «Simple» quiere decir: no compuesto. Y entonces la cuestión depende de: ¿en qué sentido compuesto? No tiene ningún sentido hablar de los componentes simples de la silla como tales (...). Preguntar fuera de un determinado juego: ¿es este objeto compuesto?, se asemeja a lo que hacía una vez un joven que, debiendo indicar si, en ciertos ejemplos de oraciones, los verbos venían usados en forma activa o pasiva, se rompía la cabeza pensando si, por ejemplo, el verbo «dormir» significaba algo activo o algo pasivo».*⁵

Así pues, *carece totalmente de sentido, según Wittgenstein, establecer un orden objetivo del mundo basado en la especulación teórica para reproducir sobre él el orden immanente del lenguaje; pues los juegos de lenguaje que funcionan en la praxis existencial son los que primariamente abren el todo de un*

³ Sobre el carácter aporético de este enfoque *vid.* mi artículo «Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie (Eine Betrachtung anlässlich der Vollendung der neopositivistischen Sprachphilosophie in der Semiotik von Ch. Morris)», en *Philosophische Rundschau*, 7 (1959), pp. 161 y ss., *supra*, pp. 144 y ss.

⁴ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1958, en especial I, §§ 96, 97, 124 y 130.

⁵ *Ibid.* § 47.

horizonte situacional dentro del cual tiene sentido preguntarse, por ejemplo en la ciencia natural, por la composición de elementos simples, o bien, dentro de un juego de lenguaje completamente distinto, por un orden temporal del mundo como historia⁶.

Siguiendo el hilo de nuestro problema del lenguaje y el orden a través de la historia de la lógica del lenguaje, hemos llegado al *polo opuesto de la posición inicial de los griegos y aun de la logística*. Si en los comienzos el orden lógico del mundo quedaba expresamente establecido cual patrón teóricamente evidenciable de todo orden del lenguaje, pasando por alto el condicionamiento previo del supuesto orden categorial del mundo por el lenguaje, al término de esta línea de evolución histórica se sitúa la filosofía analítica del lenguaje de Wittgenstein pretendiendo reconocer en el pluralismo de los juegos de lenguaje y su apertura de situaciones la norma de toda problemática lógica del orden. ¿Pero no pasa ella a su vez por alto —nos inclinamos ya a preguntar desde cierta especulación simétrica— cierto orden implícito de «*el*» *lógos* que se da por supuesto al comprender y comparar la multitud de juegos de lenguaje y de «significados» que se muestran en el empleo de las palabras?

Antes de que, partiendo de esta última interrogante, demos un nuevo desarrollo al problema del condicionamiento recíproco de lenguaje y orden, *consideremos con algo más de precisión los presupuestos metódicos del análisis lingüístico witt-*

⁶ Hermann Lübbe ha examinado recientemente (*Kantstudien*, vol. 52 (1960-1961), pp. 220-243) de manera notable el alcance del enfoque wittgensteiniano estableciendo un paralelo con la *Philosophie der Geschichte* de Wilhelm Schapp (Leer-Ostfriesland, 1959). Lübbe cierra su comparación con la tesis siguiente: «Schapp dice "historias" justamente ahí donde Wittgenstein dice "juegos de lenguaje". Ambas cosas se corresponden: los juegos de lenguaje se entienden desde las "historias", y las "historias" en éstos. Wittgenstein habla de juegos de lenguaje porque antes de que descubriera en ellos la realidad de la vida se había consagrado al análisis del lenguaje fiscalista como lenguaje universal. Y Schapp habla de "historias" porque antes de que descubriera en ellas la realidad de la vida esperaba obtener evidencias fenomenológicas en las "esencias" últimamente dadas» (p. 43).

La afinidad de esta visión con la fenomenología hermenéutico-existencial de Heidegger es palmaria. Bien que resta hacerse desde Heidegger la siguiente pregunta: ¿es el pluralismo o, más exactamente, el estar los juegos de lenguaje —o bien las «historias»— unos junto a otros de un modo abistórico algo último? ¿No hay que preguntarse si los «juegos de lenguaje» y las «historias» nacen en y de una sola historia porque «somos un diálogo y podemos oír de otros» (Hölderlin)? ¿No cobra así nueva actualidad la pregunta por un «principio de orden» —desde luego no teórico-objetivo— como condición de posibilidad de una comprensión de tipo comparativo de los diferentes juegos de lenguaje y de las diferentes «historias»? *Vid.* al respecto O. POGGENDORF, «Metaphysik und Seins-topik bei Heidegger», en *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1961), pp. 118-137.

gensteiniano y el carácter aporético de su concepto de la filosofía.

3. ¿CONDUCE LA «FILOSOFÍA ANALÍTICA» A LA «REDUCCIÓN» DE TODOS LOS PROBLEMAS ONTOLÓGICOS DEL ORDEN A LA «DESCRIPCIÓN» DEL USO FÁCTICO DEL LENGUAJE?

La filosofía de Wittgenstein termina —si seguimos su autoconcepción— en un relativismo pragmático. Los diferentes juegos lingüísticos se hallan unos junto a otros faltos de conexión como pautas últimas de nuestro pensamiento. No hay propiamente ningún criterio para valorarlos y enjuiciarlos —como no sea el de que funcionan y se acreditan como «formas de vida» (como también los llama Wittgenstein)⁷. Evidentemente, esto último no vale para la filosofía —según la convicción de Wittgenstein mantenida a lo largo de toda su vida— tal como ha sido practicada en la tradición occidental; porque para este caso, Wittgenstein se permite ahora, igual que hizo antes (ya en el *Tractatus*), un juicio crítico: la filosofía ha surgido hasta ahora siempre que el lenguaje dejaba de comprenderse a sí mismo en su función. *Esta tesis central de Wittgenstein es ambigua: por un lado afirma que la filosofía —en cuanto metafísica— practica un juego lingüístico que no puede funcionar*, ya que desliga a las palabras del contexto situacional en el que aparecen de modo natural, de suerte que la máquina del lenguaje discurre por el vacío⁸. De este modo llega a los llamados problemas insolubles de la metafísica, lo que en verdad quiere decir a cuestiones pseudocientíficas, cuyo sentido, es decir, cuya verificabilidad en el sentido amplio del acreditamiento práctico de un juego lingüístico, no puede especificarse.

Pero éste es sólo el lado negativo de su concepción de la filosofía. *Por otro lado, Wittgenstein se halla convencido de la necesidad de la filosofía*. Pues en el hombre, la autocomprensión de la función del lenguaje es, por naturaleza, problemática. De ahí es de donde nacen, según Wittgenstein, las cuestiones verdaderamente profundas de nuestra existencia que la filosofía tiene que disolver restituyendo la autocomprensión de la función del lenguaje. Esto supone, ciertamente, que la filosofía se disuelva a sí misma como ciencia especial o sistema de enunciados sobre el mundo a base, por así decirlo, de una autoterapia homeopática⁹.

⁷ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I, §§ 124 y 130.

⁸ *Ibid.*, §§ 38, 116, 119 y 132.

⁹ *Ibid.*, §§ 111 y 133.

Admitamos por un momento *la misión que Wittgenstein asigna a la filosofía. ¿Debe ésta disolverse* —hemos de preguntarnos— *mediante la pura descripción de los juegos de lenguaje que fácticamente acontecen en ella, como pretende Wittgenstein?* En tal caso no se ve por qué no han de valer también los juegos de lenguaje metafísicos —cualquiera de ellos— como normas últimas de su correspondiente apertura del mundo. Pero entonces no se comprende cómo se llega realmente a un juego de lenguaje sobre los juegos de lenguaje, y los diferentes juegos estarían sencillamente unos al lado de otros como los tipos de conducta de las diferentes especies animales: faltos de comunicación y sin reflexión alguna sobre su propia actividad y la de los otros.

De esta suerte, la crítica wittgensteiniana del lenguaje perdería, sin lugar a dudas, su sentido —igual que todo filosofar. Pero no hay que perder de vista el hecho de que el *criptobehaviorismo* que hay en toda descripción solamente empírica de los «hechos lingüísticos» intramundanos conduce necesariamente a esta aporía¹⁰.

Si hemos de salvar el buen sentido de la crítica wittgensteiniana del lenguaje, es preciso que concedamos en primer lugar, por lo menos para el caso del juego lingüístico filosófico, que éste no aparece en el mundo simplemente ocupando un puesto paralelo a los demás juegos de lenguaje y con los mismos derechos que éstos, sino que sólo tiene realidad en confrontación reflexiva con los demás juegos de lenguaje con los que siempre se encuentra ya en comunicación. Pero de ello se deduce fácilmente que los demás juegos de lenguaje nunca se comprenden solamente desde sí mismos —como si estuvieran dotados de un funcionamiento establecido de una vez por todas cual máquinas de comunicación de acabado diseño. Aun cuando para un observador que los compara es cierto que los diferentes juegos de lenguaje como saludar, rezar, adivinar, dar órdenes, poner nombres, definir, inferir o narrar historias constituyen en cada caso contextos de referencias totalmente distintas y, de ese modo, horizontes definidores de un orden, el mismo observador es ya capaz de comprender, no sin una referencia al sentido de carácter generalizador —lo que quiere decir, no sin la *fijación trascendental de un orden*^{10a}—, el origen histórico y la incesante evolución (transformación) de los juegos de lenguaje, por no hablar de su propia participación en uno de tales juegos.

¹⁰ Sobre este punto, *vid.* David Poff., *The later Philosophy of Wittgenstein*, Londres, 1958, cap. IV: «Difficulties in Wittgenstein's Philosophy.»

^{10a} Para el postulado de un juego de lenguaje trascendental, *vid.* tomo II, pp. 330 ss.

Wittgenstein fue, me parece, demasiado lejos cuando, con el fin de relativizar el modelo designativo o figurativo de la función propia del lenguaje, así como la idea asociada a éste desde antiguo de un orden óntico-objetivo del mundo, creyó tener que abandonar la unidad creada en la conciencia del problema del sentido o significado por la mera descripción de la conducta fáctica en que consiste el empleo de las palabras. La proposición central enunciada ya en el *Tractatus* y claramente vigente todavía en la obra posterior: «si todo ocurre como si un signo tuviese significado, entonces es que tiene un significado»¹¹, *no es suficiente* como principio metódico de la filosofía del lenguaje. Si es que postula algo más que un aislamiento abstractivo del significado operativo de los signos dentro de la «sintaxis lógica», y más en el sentido de una generalización pragmática del operacionismo, podrá a lo sumo servir al estudio de la conducta animal cual motivo heurístico, pero del que siempre desaparece, como proyecto especulativo, la constitución (*Vollzug*) consciente-intencional del significado por parte del hombre. Referido a la conducta lingüística humana, no deja posibilidad alguna de distinguir un hombre de un robot. Y aun precisamente el significado de carácter sólo operativo de los signos en la conducta de un robot —por ejemplo, un cerebro electrónico—, presupone una «información» de la conducta significada basada en una conciencia humana del sentido que por principio trasciende toda conducta simplemente fáctica. Por consiguiente, no es posible describir un juego de lenguaje fácticamente operante sin antes haber entrado ya en comunicación, a través de una *precomprensión del sentido en general* —sin duda siempre ya «mediada» y concretizada lingüísticamente—, con los seres humanos que participan en ese juego lingüístico, y justamente de una forma que trasciende dialógicamente toda conducta fáctica significada en cuanto conducta meramente posible. De esta manera, la conciencia lingüística del significado no puede en absoluto «reducirse» al empleo fáctico del lenguaje, por mucho que haya que conceder que ésta se encuentra siempre «mediada» por la praxis conductual fáctica y tiene como objetivo la posibilitación («mediación») de una nueva praxis conductual¹².

¹¹ *Tractatus*, 3.328. En *The blue and brown books* (Oxford, 1958) leemos: «Thinking is essentially the activity of operating with signs» (p. 6). «The use of the word in practice is its meaning» (p. 69). Y en las *Philosophische Untersuchungen* se pregunta Wittgenstein cuando describe el juego lingüístico de los obreros de la construcción: «¿No entiende el grito baldosa! quien de una u otra manera actúa ateniéndose a él?» (§ 6).

¹² Cf. mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, Introducción, pp. 30 y ss.

Pero si para que tenga lugar la comunicación lingüística admitimos por principio una precomprensión mental del sentido en general, tampoco puede «explicarse» del todo la *unidad del significado de las palabras* desde la concretización del juego lingüístico en la situación en que se inscribe la conducta. Algo más tiene que contener al realizarse en la situación fáctica; de lo contrario no podría haber, merced a dicho significado, conciencia alguna de la situación como tal situación fáctica. De ello resulta además que el «parecido de familia» aducido por Wittgenstein de los múltiples significados de una palabra, no puede estar fundado solamente en el parecido de las situaciones en que ésta es empleada; de lo contrario, tampoco se comprendería cómo el hombre es capaz de determinar como «algo» no sólo el significado de las palabras desde el contexto de la situación, sino también una nueva situación con ayuda del significado de las palabras. *El famoso desenmascaramiento que hace Wittgenstein de la pregunta socrático-platónica por el contenido esencial de las palabras*¹³ sólo puede convencer, igual que su restante crítica del lenguaje, en cuanto rechazo de un orden óntico-objetivo de esencias que vinieran «designadas» en el lenguaje. Pero, aparte esta alternativa de realismo y nominalismo en el problema de los universales, ¿no cabe plantearse con legitimidad ninguna cuestión acerca de la unidad del sentido universal?

Aquí se yergue, a mi modo de ver, el problema kantiano de la síntesis a priori en la forma más universal que cabe concebir. Aunque la crítica de la ciencia del positivismo lógico pudo encontrar todavía aceptable —dejando fuera de consideración sus propios enunciados— permanecer dentro de la alternativa de los juicios analíticos y empíricos —ya que, en efecto, todo «juicio sintético a priori» ya formulado científicamente puede también considerarse como análisis de una definición conceptual que le subyace de un modo tácito—, tal alternativa no puede justificarse si se busca, con Wittgenstein, aclarar en el lenguaje corriente la precomprensión de los conceptos presupuestos en la filosofía y en la ciencia.

Una proposición cuasicientífica como la siguiente: «ningún cuerpo puede estar al mismo tiempo en diferentes lugares del espacio», podrá siempre estar basada en un análisis tautológico de la previa definición del concepto de cuerpo, *¿pero cómo llega el lenguaje a este concepto de cuerpo?* Ni la suposición de una convención arbitraria ni la consignación protocolar de los hechos dan una explicación satisfactoria. Porque la convención

¹³ Cfr. *Philosophische Untersuchungen*, §§ 65 y ss. Sobre esto, cfr. H. Lübbe, art. cit., pp. 220 y ss.

precisa de un motivo en la experiencia empírica, y la experiencia no puede protocolizarse sin los llamados presupuestos convencionales ya dispuestos en el lenguaje¹⁴. En el caso de la proposición: «*existen cuerpos y mentes*», Wittgenstein diría –concordando aquí totalmente con Carnap y Ayer– que en tal caso no se trata de hechos objetivos, como en la proposición: «el gato está sobre el felpudo», sino únicamente de convenciones gramaticales existentes, o bien de que en él *se practican dos juegos lingüísticos* –digamos abreviadamente: el juego que habla de los cuerpos y el juego que habla de las mentes inmatériales. Hasta aquí, bien. Pero en opinión de los críticos del lenguaje que parten de Wittgenstein, las llamadas convenciones lingüísticas subyacentes no son de igual manera irreflexivas. El juego lingüístico que habla de cuerpos encuentra su aplicación legítima en la vida cotidiana precientífica y, de forma precisa, en la física clásica. *El juego lingüístico que habla de las mentes*, por el contrario –y por diversas que hayan sido las formas de este juego desde los primitivos hasta la *res cogitans* de Descartes–, *se basa, según Ryle*, en un «category-mistake», esto es, dicho escuetamente: en una falsa construcción analógica apoyada en el juego lingüístico de los cuerpos¹⁵.

¿*Pero de dónde adquiere* el filósofo analítico –preguntamos nosotros– *los criterios para tal enjuiciamiento del uso del lenguaje?* Los discípulos de Wittgenstein se hallan convencidos de que el propio análisis del uso del lenguaje, del «comportamiento lógico» de las palabras, como dice Ryle, al final siempre nos devuelve al punto en donde se origina el automalentendimiento de la función del lenguaje, el *category-mistake*. No necesitamos, según Ryle, más que comparar entre sí, por ejemplo, las

¹⁴ El carácter aporético de esta forma de plantear el problema puede hoy reconocerlo el propio positivismo lógico gracias a la *Logik der Forschung* de Popper (Viena, 1935). Según Wittgenstein, la solución al problema del *a priori* está en la organización de los juegos de lenguaje, o más exactamente en la implantación que ésta conlleva de *paradigmata* de la experiencia posible. Los *paradigmata* de los diferentes juegos lingüísticos pueden ser incommensurables (cfr. E. K. SPICER, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk L. Wittgensteins*, Colonia, 1963, pp. 131 y ss.). Las consecuencias relativistas de esta concepción se han puesto entretanto de relieve al aplicarse a la fundamentación de la ciencia social (P. WISCH, *The Idea of a Social Science...*, Londres, 1958), así como a la fundamentación de la historia de la ciencia (T. S. KOHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962). A mi parecer, hay que admitir que la *validez intersubjetiva* de las proposiciones *a priori* no puede reducirse sino a *paradigmata* de juegos lingüísticos. ¿Mas cuáles son los criterios por los que vienen a establecerse o a cuestionarse estos *paradigmata*?

¹⁵ Cfr. G. RYLE, *The Concept of Mind*, Hutchinsons University Library, Londres, 1949, así como la reseña crítica de E. K. SPICER (*Kantstudien*) vol. 46, (1955-1956), pp. 297 a 319.

preguntas siguientes: *¿cuánto tiempo estuvisteis discutiendo ayer tarde?* y *¿cuánto tiempo estuvisteis abstrayendo (o deduciendo) ayer tarde?*, para que notemos enseguida que en el segundo caso se trata de un *category-mistake* que en la filosofía cobra firmeza en la tesis de que «abstraer» y «deducir» son procesos en el tiempo. Ahora bien, en mi opinión *este método debe aplicarse al procedimiento mismo del análisis del lenguaje* preguntando: ¿de qué manera se pregunta aquí por el uso del lenguaje? ¿Se pregunta por un hecho que hay que describir o bien una clase de hechos que siempre acontecen? Para el caso que propone nuestro ejemplo, la pregunta sería: ¿qué ocurre si expresamos los dos enunciados uno detrás de otro? ¿Es evocando la comprensión del mundo que expresan los enunciados o es constituyéndola como los hechos primariamente aparecen —o varían— como «algo»?

En el primer caso, el lenguaje aparecería como un fetiche capaz, por así decirlo, de insinuarnos la solución de todos los problemas filosóficos. *En el segundo caso se trata de un volver sobre sí mismo del lógos ontológico del lenguaje*, esto es, de una repetición meditativa de las síntesis categoriales *a priori* del mundo siempre ya efectuadas en el lenguaje¹⁵⁴.

No carece de interés comparar *esta problemática metodológica del análisis lingüístico sugerido por Wittgenstein con el enfoque y la autocomprensión de índole metódica propios de la «lingüística referida al contenido» que parte del concepto de Humboldt de la forma interna del lenguaje* y que, en su intención última, se halla igualmente interesada por el esclarecimiento de las formas de pensamiento o de las ordenaciones del mundo condicionadas por el lenguaje.

Consideremos una vez más el ejemplo de Ryle del par de enunciados interrogativos «¿cuánto tiempo estuvisteis discutiendo ayer?» y «¿cuánto tiempo estuvisteis abstrayendo ayer?» Una *consideración de tipo morfológico* no podría hacer distinción alguna comparando ambos enunciados (y precisamente a esta consideración de tipo morfológico iba orientada la primera fase de la crítica neopositivista del lenguaje, la cual rechazaba sin más el lenguaje corriente exigiendo la construcción de lenguajes artificiales que en su misma forma externa expresaran ya unívocamente todas las diferencias tipológicas categoriales).

Ahora bien, más allá de la consideración de tipo morfológi-

¹⁵⁴ Entretanto, St. CAVELL ha interpretado en esta línea el análisis lingüístico de Wittgenstein contrastándolo con la lingüística empírica. Cf. «The Availability of Wittgenstein's later Philosophy», en *The Philosophical Review*, LXXI (1962), reimpreso en St. CAVELL, *Must we mean, what we say*, Nueva York, 1969, pp. 44-72.

co nos conduce la *consideración de la estructura de campo en el contenido de las palabras* tal como la desarrollaron Jost Tier y L. Weisgerber. Esta situaría inmediatamente los verbos «discutir» y «abstraer» —para volver a nuestro ejemplo— en el contexto diferenciador de dos muy distintos campos semánticos: «discutir», dentro del campo de «conversar, entrevistar, charlar, dialogar, debatir, deliberar, etc»; «abstraer», en cambio, dentro del campo de «distinguir, destacar, etc.», o del campo más vasto de las operaciones metódicas del entendimiento, como «concebir, comprender, explicar, deducir, inducir, generalizar, etc.».

Este método lingüístico sin duda *corroborra en gran parte la tesis de la escuela wittgensteiniana* de que es en el propio uso del lenguaje, es decir, en sus reglas de juego correctamente entendidas, donde está, por decirlo así, el antídoto contra las posibles seducciones de la forma externa del lenguaje. Pero al observador atento del procedimiento metódico utilizado en el estudio de los campos no se le escapará que *ahí tampoco se describen simplemente hechos*. La estructura de campo de los contenidos de las palabras, especialmente su fértil delimitación, no puede establecerse sin una cierta visión especulativa previa de un posible orden ontológico en lo significado por el lenguaje. Con ello no pretendemos en absoluto negarle al estudio de los campos el carácter de ciencia lingüística; de ningún modo se trata en él de reproducir *a posteriori* en el lenguaje un orden objetivo prelingüísticamente conocido (como es el caso, por ejemplo, del libro de Dornseiff *Der deutsche Wortschatz nach Schgruppen*¹⁶), pero tampoco de describir situaciones lingüísticas fácticas que en cierto modo vinieran dadas en un mundo ya ordenado y pudieran ser observadas desde fuera. Exactamente igual que en el análisis lingüístico de Wittgenstein, *no se hace aquí en verdad una descripción del comportamiento fáctico de los objetos en el mundo, sino una interpretación hermenéutica del lógos en su sentido intencional*¹⁷. Lo cual acontece cuando el lógos actual del investigador evoca de un modo tentativo el lógos «habitualizado» del lenguaje repitiéndose en cierto modo a sí mismo en su pasado (*Gewesenheit*)¹⁸.

¹⁶ F. DORNSEIFF, *Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen*, 3.ª ed., 1943.

¹⁷ Cfr. E. HEINDEL, «Sprachphilosophie», en *Deutsche Philologie im Aufriss*, ed. de W. Stammer, 2.ª ed., pp. 563-220, en especial apart. 4: «Die Dialektik des Logos.»

¹⁸ El propio WEISGERBER ha afirmado que las «fijaciones» estáticas de la gramática hay que remitirlas mediante una «penetración verdaderamente científica en el lenguaje (*eigentlich sprachwissenschaftliche Durchdringung*)» —es decir, «energética»— a su «realidad» originaria (*Wirrendes Wort*, vol. 7, [1956-1957], p. 67).

En la autoconcepción de la lingüística referida al contenido, esta situación metódica fundamental se expresa distinguiendo *con Humboldt entre el lenguaje como «energeia» y el lenguaje como «ergon»*. Pero ahí queda todavía por considerar que toda lingüística empírica, incluso cuando trata de esclarecer la «forma interna del lenguaje», tiene que efectuar cierta objetivación de las permanencias lingüísticas cual *erga*. Como ciencia empírica del lenguaje, sólo a medias puede condescender con la reflexión filosófica sobre el orden ontológico del mundo preconcebido en el lenguaje; ella ni puede ni desea extraer las consecuencias ontológicas de su análisis, ni en el sentido crítico ni en el sentido especulativo positivo.

Pero esto último es exactamente lo que pretende la escuela analítica de Wittgenstein, si bien —primariamente—¹⁹ en el sentido preponderante de una crítica de la ontología tradicional. Lo que hace aún más extraño que su autoconcepción derive más o menos expresamente del modelo de las ciencias particulares o, más exactamente, de un estudio científico-natural de la conducta²⁰, mientras la «lingüística referida al contenido», nacida en Alemania con Weisgerber y Lohmann, orienta significativamente su programa, de un modo directamente especulativo, hacia la «síntesis *kat'energeiam*» del mundo, síntesis que, en última instancia, sólo puede obtenerse por una integración filosófica de los resultados de las ciencias hermenéuticas del espíritu.

Resumiendo los resultados de nuestro examen crítico de la lógica del lenguaje y la «filosofía analítica», podemos sostener en primer lugar que la pretensión, constitutiva desde Aristóteles de la metafísica secreta de la lógica del lenguaje, de *quintaesenciar, por decirlo así, el lenguaje como reproducción de «el» orden del mundo debemos considerarla fracasada*. Y la imposibilidad fundamental de este intento se reveló precisamente en el justo momento en que se llegó a estar en condiciones de expresar en toda su pureza el orden de la lógica formal en un lenguaje artificial concebido como cálculo. La aporía de la aplicación con carácter cognitivo (esto es, de la interpretación semántica) de lenguajes ordenados de modo lógico-formal condujo a la evidencia de que, con su ayuda, un orden real del mundo sólo resulta posible en virtud de la pragmática presupuesta en un juego lingüístico ya recogido en el lenguaje corriente, sea de tipo científico o precientífico.

¹⁹ El libro de RYLE *The Concept of Mind* se aproxima ya —debemos decir que «peligrosamente»?— a una «teoría positiva del espíritu».

²⁰ Mientras tanto, esta autoconcepción del análisis en los wittgensteinianos se ha ido superando en gran parte. Véase las contribuciones de St. Cavell, R. Henson, J. R. Searle y Z. Vendler, en C. L. AS (ed.), *Philosophy and Linguistics*, Londres, 1971.

Tal fracaso de las pretensiones metafísicas de la lógica formal mostró definitivamente *la imposibilidad de todo intento de coordinación ontológica entre lenguaje y mundo desde un tercer ámbito fuera del lenguaje*. El último Wittgenstein trató de extraer las consecuencias de esta situación en la forma de una relativización de todos los problemas ontológicos del orden mediante el análisis del lenguaje corriente.

Ahora bien, el examen crítico de las condiciones de posibilidad de una filosofía analítica del lenguaje nos llevó al resultado de que tampoco en la era de la crítica del lenguaje puede el filósofo soslayar la comprensión ontológica del ser. La crítica filosófica del lenguaje no supone que el problema del orden del mundo pueda «reducirse» a los problemas del orden inmanentes a los diferentes juegos lingüísticos; el lenguaje no es *medium quod*, sino *medium quo* del conocimiento²⁰. Por ende, la ontología, como *prima philosophia*, no puede ser *sustituida* por el análisis del lenguaje, pero sí debe venir *mediada* por la asimilación hermenéutico-crítica de los aspectos situacionales del mundo que se abren en los diferentes juegos lingüísticos. Por ello puede resultar conveniente fijar el concepto tradicional de ontología según el sentido del juego lingüístico teórico-objetivo inicialmente establecido por los griegos y relativizarlo en el marco de una hermenéutica abarcadora de toda posible comprensión del ser. Pero una tal mediación hermenéutica de la comprensión del ser sólo es aplicable al orden del mundo situacional concreto en la medida en que los diferentes juegos lingüísticos no se mantengan abstractamente aislados unos de otros, sino insertos o reinsertados en el gran diálogo de la historia que según Hölderlin «somos». Bajo este principio regulativo, los enfoques estilizados de forma pseudocientífico-natural de los behavioristas del lenguaje podrían complementarse y hacerse más profundos mediante una confrontación con la posición de la lingüística comparativa que, partiendo de Humboldt, se propuso como objetivo esclarecer la significación de la «diversidad de las construcciones lingüísticas humanas» para el problema del orden ontológico del mundo²¹. Algunos enfoques interesantes en esta dirección se encuentran en los

²⁰ La confusión de *medium quod* y *medium quo* es característica de la reflexión gnoseológica de la Edad Moderna sobre los «datos de la conciencia», partiendo de los cuales debía concluir invariablemente en la «cosa en sí» exterior subyacente. Aunque, por lo demás, esta confusión es ya dominante en el planteamiento del problema medieval de los universales, y aun antes en la concepción platónica de la idea como *ὄντος ὄν*

²¹ *Ibid.* al respecto J. LOHMANN, «Die Entwicklung der allgemeinen Sprachwissenschaft an der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin bis 1933», en *Humboldtfeestschrift*, Berlín, 1960, así como L. WEISGERBER, «Die Wiedergeburt des vergleichenden Sprachstudiums», *Lexis*, vol. 2, (1952), pp. 3-22.

trabajos de lingüística comparativa del *outsider* americano B.L. Whorf²².

En cualquier caso lleva, a mi parecer, la razón el enfoque de E. Cassirer, así como el de Susanne K. Langer, procedente de la filosofía analítica anglosajona, en el sentido de que la atención a la mediación simbólica como condición de posibilidad de un orden del mundo tiene que hacer surgir una «*Philosophy in a new Key*»²³. La ontología tiene que estar hoy mediada por la filosofía del lenguaje, igual que hubo de estarlo por la teoría trascendental del conocimiento después de Kant. La mediación de la filosofía por la crítica del lenguaje no significa otra cosa que una concretización y, con ello, una profundización en la mediación de la crítica del conocimiento, como ya la había exigido Hamann en su «meta-crítica» de Kant²⁴.

Tras esta panorámica, más bien histórica, desearía intentar, para concluir, aclarar una vez más de un modo sistemático la relación entre lenguaje y orden mediante una *confrontación entre los diferentes conceptos del orden de la crítica logística del lenguaje por un lado y de una filosofía hermenéutica del lenguaje por otro*. La aporía anteriormente analizada de la construcción logística del lenguaje, que condujo a la pragmática de los signos de Ch. Morris y al análisis wittgensteiniano de los juegos de lenguaje, podría así volverse, en algunos aspectos, más inteligible.

4. LA RELACIÓN ENTRE LENGUAJE Y ORDEN Y EL CÍRCULO HERMENÉUTICO DE LA «FORMA» Y EL «CONTENIDO» DEL SENTIDO LINGÜÍSTICO

El concepto de orden de la crítica del lenguaje orientada en la logística viene expresado, a mi juicio, de la forma más clara en el conocido artículo de Moritz Schlick *Form and Content*²⁵. Ahí leemos²⁶: «El hablar se basa en un orden temporal de los signos; el escribir, en un orden espacial de los signos.»

Cuando leemos, la posibilidad de traducir el orden espacial al orden temporal muestra que el lenguaje no se basa en abso-

²² Cfr. en especial B. L. WHORF, *Language, Thought and Reality (Selected Writings)*, ed. de John B. Carrol, Nueva York, 1956.

²³ Susanne K. LANGER, *Philosophy in a new Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, 10.ª ed., Harvard University Press, 1959.

²⁴ *Ibid.* la introducción de E. HEINTEL a su «Herausgabe der sprachphilosophischen Schriften Gottfried Herders» (*Philosophische Bibliothek*, n.º 248, Hamburgo, 1960).

²⁵ M. SCHLICK, *Gesammelte Aufsätze*, Viena, 1938, pp. 151-250.

²⁶ *Ibid.*, p. 157 y s.

luto en un orden temporal o espacial, sino en algo más general. Schlick lo llama «orden lógico» o «estructura». En virtud del orden lógico idéntico o estructura de los signos ha de ser posible expresar uno y el mismo hecho en mil lenguajes diferentes (léase: sistemas de signos). O dicho de otro modo: todo hecho cualquiera tiene que ser, por su estructura, expresable en un lenguaje.

Aquí notamos ya que Schlick tiene el mismo concepto del lenguaje y del orden que Wittgenstein en el *Tractatus*. De hecho, la *concordancia con el atomismo lógico* va aún más lejos: como en Wittgenstein, las proposiciones del lenguaje como tales no expresan directamente una estructura, sino simplemente hechos, es decir, relaciones externas entre objetos o entre objetos y cualidades, y ello sólo desde el supuesto de unas «relaciones internas» o de una estructura o forma interna que el lenguaje tiene en común con el mundo, pero que sólo se «muestra» en la estructura de las proposiciones.

Ello lo ejemplifica Schlick de la siguiente manera: supongamos que en mi pupitre hay una hoja verde. ¿Qué puedo comunicarle sobre este hecho a una persona no presente? Podría comunicarle el hecho de que la hoja «se encuentra sobre el pupitre», o el hecho de que «tiene forma de corazón», o el hecho de que «mide unos 20 cm. de perímetro», o el hecho de que «tiene un color verde amarillento oscuro —un poco más oscuro que la túnica verde de cierta Madonna de Rafael». *En cada uno de estos casos comunico lo que es una relación estructural de hecho, una relación externa.* En el primer caso, el «encontrarse en»; en el segundo caso, la relación de la longitud del perímetro de la hoja con una medida recta; en el tercer caso, la relación de semejanza de la figura de la hoja con un corazón; en el cuarto caso, la relación de semejanza del color de la hoja con otros colores.

Esta comunicación de relaciones externas *la hace posible la estructura formal interna idéntica para el lenguaje y el mundo.* Así, por ejemplo, la comunicación del color la hace posible la relación de semejanza, necesaria *a priori*, de los colores entre sí, y la comunicación de las relaciones fácticas de magnitud, el orden interno de la sucesión numérica o de las proporciones geométricas.

Y así llega Schlick al *punto decisivo* de su teoría: *fuera del orden estructural* en que los fenómenos son concebidos por la forma del lenguaje *no puede comunicarse nada en absoluto.* Para poner un ejemplo, el significado de la palabra «verde» suele, decirse que no lo «comprende» quien es ciego para ese color debido a que no puede experimentarlo como fenómeno, pero, en rigor, se trata de que tampoco puede expresarlo ni co-

municarlo lingüísticamente. Considerado el caso desde la función comunicativa del lenguaje, lo que ocurre no es que una persona de visión normal pueda «comprender» más que el ciego. Lo que aquella comprende de más no es otra cosa que el relleno de la forma estructural vacía, comunicada en el lenguaje, por el contenido vivencial. Pero esta «interpretación» del sistema del lenguaje por los sujetos individuales de la comunicación *se queda en el contenido privado de la conciencia y no afecta en absoluto al sistema del lenguaje como tal*. En rigor, los signos descriptivos de un sistema lingüístico son, en conjunto, sólo variables. Únicamente se distinguen de los signos, formalmente así llamados, que aparecen primeramente en la lógica aristotélica en que los interpretamos de modo automático, es decir, en que los llenamos del contenido de carácter privado de nuestras vivencias²⁷.

No puede negarse que esta teoría es, ante todo, capaz de arrojar una clara luz sobre la función decisiva del «orden» o «estructura formal» del lenguaje. *Es indudablemente cierto que toda comunicación lingüística —y, por tanto, toda comprensión— depende de que el contenido que se comunica esté «estructuralmente definido», de que «ocupe un lugar dentro de una multiplicidad» en virtud de su relación con objetos y otros contenidos, como interpreta W. Stegmüller la teoría en cuestión²⁸. En este sentido, la «lingüística referida al contenido» afirma igualmente que la función del lenguaje qua «languae» no viene esencialmente condicionada por la vivencia interpretativa del sujeto individual de la comunicación (digamos por sus «ideas» de orden psíquico en la acepción de Locke), sino más bien por la estructura ordenada de la «languae» (por ejemplo, el orden de los «campos»). Por su referencia a esta estructura de orden, cada contenido que se comunica adquiere un «valor» (*valer*) intersubjetivo en el sentido de la «languae», podríamos decir con F. de Saussure.*

Pero con esta interpretación hemos venido a dar con el verdadero y preciso sentido de la teoría de Schlick. Stegmüller, y más aún la «lingüística referida al contenido», no hablan ya de comunicación de estructuras, sino de comunicación de «contenidos» estructuralmente definidos. Sobre todo en la lingüística referida al contenido, imperceptiblemente *hemos pasado del antipsicologismo de Schlick al radio de acción de la teoría de la significación, igualmente antipsicologista, de Husserl*. Pero

²⁷ Vid. la interpretación que hace STEGMÜLLER de la teoría de Schlick en *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Viena/Stuttgart, 1952, pp. 357 y ss.

²⁸ *Ibid.*

el antipsicologismo de Schlick es considerablemente más radical. No permite que en lo intersubjetivamente comprensible se introduzca de contrabando —como diría el mismo Schlick— un contenido material. Quizá resulte más fecundo en nuestro orden de cosas poner de relieve la aporía que hay en la teoría radical de la estructura.

¿Es realmente cierto —tendríamos que preguntarnos con respecto a la teoría de la «comprensión» de Schlick— que la interpretación del sistema del lenguaje por el individuo no afecta al propio sistema, esto es, a la estructura del lenguaje? ¿Cabe separar de esa manera «forma» y «contenido», «objetivo» y «subjetivo», «a priori» y «a posteriori»? ¿Es efectivamente cierto que —para traer aquí una ejemplificación de Stegmüller²⁹— podamos imaginar dos seres para los cuales aquello a que se refieran como «vivencias del color» sea *toto genere* distinto, entendiendo la diferencia en sentido cualitativo o relativo al contenido, y sin embargo coincidan en todos sus enunciados por aparecer las vivencias de ambos en las mismas conexiones estructurales?

La ficción que acabamos de mencionar sería naturalmente imaginable *si* vivencias *toto genere* distintas aparecieran en las mismas conexiones estructurales. Pero suponer esto último desemboca en una *petitio principii*. *Pues es la relación entre estructura de sentido y contenido vivencial lo que está en cuestión.* ¿No tiene que notarse inmediatamente en la estructura todo cambio en la interpretación del contenido dentro del contexto de una conversación concreta y, de esa manera, resultar también afectada, al principio de forma imperceptible, pero del todo efectiva, la propia estructura formal del lenguaje? Tal cambio se haría notar primeramente en las bien elásticas ordenaciones de los campos semánticos abiertos a las situaciones para ser, finalmente, con más dificultad captable en las estructuras sintácticas nucleares del sistema del lenguaje³⁰.

Recordemos aquí, sólo de pasada, que *la relación entre estructura de sentido y contenido vivencial* ocupaba el centro de la *problemática filosófica de Dilthey*, y que éste, del estudio de la teoría del conocimiento en las ciencias del espíritu, llegó al resultado de que *vivencia y estructura de sentido* —por ejemplo, la intuición de lo individual y la formación de conceptos gene-

²⁹ *Ibid.*, p. 376.

³⁰ Un ejemplo de transformación de la estructura nuclear sintáctica de lo que se llama un sistema lingüístico en el contexto del diálogo concreto histórico en el que los hombres entran incesantemente en mediación con su situación experiencial lo veo en la formación del sistema de los tiempos latinos clásicos en la época helenística, tal como la he descrito y valorado en su significación para la historia espiritual de Occidente J. LOHMANN (Cfr. *Lexis*, III, 2, pp. 169-217).

reales en el historiador— *están una con otra en la relación del círculo hermenéutico*, es decir, que se corrigen mutuamente de modo incesante conforme vamos penetrando comprensivamente en una materia, un texto o una situación vital real. Podríamos hablar aquí, con Hegel, de una «mediación» recíproca entre el «espíritu subjetivo» y el «espíritu objetivo».

Aquí nos entra ya la sospecha de que la separación que pone Schlick entre forma y contenido del sentido lingüístico se basa en una *abstracción de los momentos de la realidad temporal del lenguaje* que se dan en la existencia humana¹¹. Considerado éste de un modo literalmente estático no se percibe, en efecto, ninguna dependencia mutua de forma y contenido; ambas partes quedan inmovilizadas por un instante en una accidental relación de carácter externo, pareciendo que fueran intercambiables sin importarse mutuamente. En cuyo caso no podría, desde luego, darse en absoluto ninguna razón de por qué en la comunicación real que acontece en el lenguaje corriente se requieren unas estructuras bien determinadas fuera, en todo caso, de un orden universal de relaciones; y menos aún de por qué los elementos estructurales particulares resultan plenamente inteligibles en configuraciones tan proteicas y difíciles de reconocer como las ordenaciones de los significados de las palabras en campos en el momento de formarse. Es significativo que estas ordenaciones no sean representables en el lenguaje sin el recurso a los contenidos vivenciales. El propio Schlick observa que no puede hablar acerca de la estructura del lenguaje sin recurso a los contenidos, pero piensa que ello no es más que un inconveniente transitorio sin verdadera trascendencia¹². Pero me parece que aquí olvidaba el fundamento wittgensteiniano de su teoría, ya que, a decir verdad, tendría que haberse maravillado de poder hablar sobre la forma del hablar; pudiera ser que fuera capaz de hablar sobre la forma misma del lenguaje sólo en tanto que ésta no fuera precisamente la «forma pura» que él concebía. Porque esta última es, según Wittgenstein, inexpressable.

La patente contradicción —que el propio Schlick reconoce que incurre la exposición, hecha desde el lenguaje corriente, de la teoría estructural de la comunicación señala, a mi parecer, *las dificultades básicas de la concepción logística del lenguaje, sobre las cuales debe centrarse la crítica*.

La idea de la forma o estructura lingüística presupuesta en el

¹¹ Esto es exactamente lo que Alfred N. Whitehead —un testigo ciertamente nada sospechoso— puso de manifiesto como el error fundamental del modo de pensar lógico-matemático, error que trató de corregir, por ejemplo en *Process and Reality*, por medio de una filosofía concreta de la realidad temporal.

¹² M. SCHLICK, *op. cit.*, p. 168.

Tractatus de Wittgenstein y, coincidiendo con él, en Schlick, encuentra su más profunda justificación, a mi juicio, en el lema metodológico de la ciencia moderna: «Sólo comprendemos plenamente lo que nosotros mismos podemos hacer»³³. El postulado del conocimiento unívoco y universalmente válido por excelencia sólo puede, en efecto, fundarse en la identidad de *praecisum et factum*, o de *verum et factum*, como la formularon ya el Cusano y Vico³⁴. Y a mi juicio significa un progreso sobre Kant en la autocomprensión metodológica de la ciencia el que los iniciadores del positivismo lógico desligaran la fundamentación de la validez universal, sólo postulable, de las proposiciones científicas del apriorismo sintético de la teoría kantiana del conocimiento para sujetarla al principio de la construcción arbitraria del lenguaje. De este modo *convirtieron el «giro copernicano»* en la fundamentación de la ciencia que Kant concibiera de un modo sintético y especulativo, por decirlo así, *en un problema de praxis operativa* de acuerdo con el principio de que para «comprender» de modo preciso, es decir, para asegurar la validez intersubjetiva de la ciencia, primero hemos de «hacer» nosotros mismos la base de lo «comprensible», esto es, la forma del lenguaje.

Esta evolución en la teoría de la ciencia me parece simplemente una evolución consecuente. Sin embargo, la autoposición, en última instancia tautológica, de la forma de validez universal científica como posibilidad del conocimiento humano concreto, aun en la forma de la ciencia más rigurosa, precisa a su vez de una fundamentación en una *síntesis a priori* de la apertura del mundo desde el lenguaje corriente. El $A = A$ analítico no es aquí nada más que un *modus* deficiente de la «síntesis $\kappa\alpha\tau' \epsilon\upsilon\epsilon\pi\gamma\iota\alpha\upsilon$ »³⁵ correspondiente a la relación del hombre consigo mismo en la «comprensión del ser-para». La reconstrucción del lenguaje científico con ayuda de sistemas formalizados –y, por tanto, con la garantía de la ausencia de contradicciones– sólo puede, por ende, contemplarse como un método indirecto de clarificación del sentido al servicio del lenguaje natural presupuesto de modo pragmático-transcendental. Este último permanece, no obstante la posibilidad y la necesidad de su reconstrucción lógica, y en cuanto presupuesto irrebalsable y metalenguaje actualmente último y no formalizable de la construcción lógica del lenguaje, como

³³ Considérese al respecto la prop. 5.232 del *Tractatus*: «La relación interna que ordena una serie es equivalente a la operación por la cual un término precede de otro.»

³⁴ Cfr. mi artículo «Das Verstehen – eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1, esp. pp. 149 y 154.

³⁵ Cfr. E. HEINTEL, *Sprachphilosophie*, cit., p. 601.

fundamento del conocimiento creador en el sentido de un *a priori* sintético.

Este círculo de la fundamentación, de aspecto tal vez paradójico, puede explicarse por la aporía de la concepción logística del lenguaje.

Si, por un lado, la construcción logística del lenguaje supone, desde el punto de vista gnoseológico, la aplicación más consecuente, a la vez que eficaz, del principio según el cual el hombre, para alcanzar el conocimiento científico unívoco e intersubjetivamente válido, tiene en cierto modo que hacer frente al mundo con proyectos constructivos de forma apriorica, por otro lado, esta construcción ha llevado dicho principio a su límite absoluto. Ha mostrado que aun en la más rigurosa construcción semántica *a priori* de la verdad vienen presupuestos elementos de contenido de naturaleza precientífica y al margen de la validez universal, si esta construcción lleva realmente a cabo —merced al planteamiento en última instancia precientífico que tiene que incluir— una apertura del mundo. En cuyo caso tendrá que admitir una interpretación hecha con la ayuda de una pragmática metalingüística, es decir, sustancialmente basada en el lenguaje corriente, como ya indicamos anteriormente (apartado II).

Este enfoque podemos aplicarlo ahora al concepto de forma y orden en la filosofía del lenguaje de Schlick y del primer Wittgenstein. Y el resultado al que conduce es que Schlick no se equivocó cuando, buscando las condiciones de posibilidad de la validez universal intersubjetiva en los juicios científicos, expuso la tesis de que su comprensión y su comunicación sólo pueden fundarse en la forma u orden estructural de los signos. En cuanto formulación lo más precisa posible del principio regulativo de la comunicación universalmente válida propia de la ciencia y de la correspondiente construcción de lenguajes científicos unívocos, el concepto que tiene Schlick del orden o forma del lenguaje es resultado de una abstracción absolutamente correcta. Lo equivocado es únicamente la estimación del alcance que este principio de la comunicación científicamente unívoca tiene para el lenguaje y el conocimiento humano del mundo globalmente considerados. Schlick debió haber prestado mayor atención a la doctrina de Wittgenstein, que él ciertamente adopta, pero desestimando su alcance, sobre la inexpresabilidad de la «forma pura». En esta doctrina, Wittgenstein había pensado de hecho hasta el final la idea de una forma del lenguaje y del mundo universalmente válida, antici-

¹⁰ Cfr. la introducción de B. Russell al *Tractatus* de Wittgenstein, Londres, 1922, p. 22 y s.

pando toda la aporía de la problemática logística de los meta-lenguajes: una forma-u orden-universalmente válida por excelencia y en cierto modo neutral respecto de todo contenido, sólo puede tener *actualiter* un carácter místico.

Solamente como principio regulativo puede ésta servir de base a la construcción científica del lenguaje. Ella se acredita, siempre de modo relativo, en la posibilidad y la necesidad de construir lenguajes artificiales sobre cuya forma semántica no es posible hablar desde ellos mismos. Tarski y Carnap recorrieron con un considerable éxito técnico y epistemológico el camino, recomendado previamente por Russell, consistente en realizar la idea de la forma científicamente unívoca del lenguaje en un regreso infinito. Y fue ahí –es decir, con relación a un «lenguaje objeto» formalizado y purificado de toda reflexividad– donde también se llegó por vez primera a definir de modo unívoco la teoría aristotélica de la verdad como correspondencia, es decir, como coordinación adecuada de las proposiciones y los hechos, y a establecer *a priori* las posibilidades de interpretación de un sistema lingüístico en la forma de reglas semánticas. Y todo ello, desde luego, al precio de un completo vaciamiento de contenido del concepto de verdad; o, dicho de otra manera, suponiendo una verdad material siempre ya abierta en el lenguaje corriente –lenguaje no unívoco de modo formal– como metalenguaje último; única verdad capaz de dotar al lenguaje artificial –por ejemplo, interpretándolo como lenguaje preciso de la ciencia– de una auténtica función cognitiva. En la construcción de lenguajes formalizados, el problema filosófico de la forma del lenguaje real, el cual no presupone ya el contenido de significado del mundo como mera designación «adecuada» (es decir, coordinada de modo unívoco), sino que ante todo lo articula, se halla simplemente desplazado (o excluido).

La idea logística de la forma o el orden puros no me parece suficiente para comprender el lenguaje real y el conocimiento real del mundo, porque un entendimiento puro e imparcial ordenador del mundo –para poner una ficción– no sería capaz de dar con ningún significado. En el lenguaje real y en el conocimiento real del mundo no se trata primariamente de coordinar un sistema de signos correctamente ordenado con una multiplicidad de hechos dados de una vez –tal es el supuesto de que parte toda construcción lógica del lenguaje desde la introducción por Aristóteles del concepto de signo y de lo que llamamos variables¹¹–, sino de abrir el mundo como «algo» con una significatividad.

¹¹ Ya en el *Teeteto* de Platón aparece de forma acabada esta concepción del lenguaje y el conocimiento cuando Sócrates dice (201e-202a): «Si no me engaño, he oído decir a algunos que para los elementos primitivos, por hablar así, de los que nosotros y todo lo demás estamos compuestos no hay explicación

Esta *función de apertura del mundo* que tiene el lenguaje, presumiblemente sólo podemos concebirla admitiendo que a la vez que tiene lugar la manifestación (*Eröffnung*) prerreflexiva (encarnativa) del contenido mundano en la palabra, la referencia vital humana ahí implicada (es decir, la perspectiva, mediada también de modo corporal-práctico, de la mundanidad [*Welthabe*]) se afirma a sí misma con respecto a los contenidos ya fijados de la conciencia reflexiva como anticipación, en cierto modo libremente elegida, de un orden, fundando así desde el hombre la función designativa del lenguaje y su sintacticidad. La manifestación (*Eröffnung*) no manejable del sentido y la fundación (*Stiftung*) de un orden reconstruible lógicamente han de ser, evidentemente, igual de originarias. Si a los recién mencionados momentos fundamentales de la apertura del mundo les damos los nombres de «fisiognomía» y «tecnognomía»³⁸, cabe explicar la ordenación del sentido en el mundo humano —en contraposición al mundo «receptivo» y «efectivo» (von Uexküll) específico de cada especie animal— primariamente por la recíproca mediación de la «tecnognomía» y la «fisiognomía» del lenguaje (que, por consiguiente, estará fundado siempre de un modo a la vez convencional —ᾠσται— y natural —φύσται—). En la metodología del conocimiento científico puede suceder —como de hecho ha sucedido— que el principio tecnognómico llegue a ser hiperestilizado y definido como principio regulativo de todo empleo del lenguaje. Pero aun su más neta expresión en forma de cálculos matemáticos cognitivamente aplicados muestra la remisión de la pura tecnognomía del lenguaje artificial a la fisiognomía prerreflexiva del lenguaje corriente. Sin éste, el proyecto de un orden formal propio del lenguaje construido a base de signos sería sin duda, y de modo definitivo, universalmente válido en el sentido de válido

ninguna: pues todo lo que es en sí y por sí sólo podemos designarlo con nombres. Toda otra determinación no es posible: ni la de que es, ni la de que no es... Así pues, lo que es en sí y por sí... tendríamos que nombrarlo sin que quepa ninguna otra determinación. Por consiguiente, es imposible hablar explicativamente de cualquier elemento primitivo, ya que para éste no hay otra cosa que la mera denominación: sólo tendría su nombre. Mas como aquello que se compone de tales elementos primitivos es un entramado de estos, sus denominaciones vendrán a estar asimismo entrelazadas en el discurso explicativo, pues su esencia consistiría en un entrelazamiento de nombres.»

Wittgenstein identificará posteriormente esta doctrina con el atomismo lógico de B. Russell y del *Tractatus* (cfr. *Philosophische Untersuchungen*, § 46).

(La presente versión del texto platónico está ajustada a la traducción alemana de Karl Preisendanz en que aquel viene citado, la misma que manejó Wittgenstein en su comparación [T.].)

³⁸ Cfr. mi artículo «Technognomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en *Konkrete Vernunft. Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, 1958, pp. 61-78.

para toda conciencia en general, pero al mismo tiempo carente de contenido relativo al mundo y, en consecuencia, incapaz en rigor de mediar lingüísticamente en ninguna conciencia. De este modo, el principio de la forma universalmente válida del mundo, mantenido adialécticamente como absoluto, es llevado *ad absurdum* juntamente con el principio «*verum et factum convertuntur*». Lo mismo podría mostrarse de la absolutización opuesta, es decir, la de los contenidos vivenciales individuales, como tales exentos de forma, postulados por algunas teorías de la intuición hostiles al lenguaje, y, con ello, a la vez del principio «*verum et datum convertuntur*».

El lenguaje real no hay que entenderlo, por lo que se refiere a su función cognitiva, desde una separación abstracta entre lo que meramente «conocemos» (kennen) y «vivenciamos» y lo que «conocemos adecuadamente» (erkennen) en la forma de un sistema de signos, como pretende Schlick³⁹, sino sólo desde el círculo hermenéutico de la forma de la conciencia y la forma de lenguaje, formas que vienen siempre ya prejuzgadas en un determinado contenido mundano vivenciado, el cual a su vez está ya lingüísticamente incluido como «algo» dentro de una relación de carácter universal, apuntando así al dominio público.

Por consiguiente, el contenido del mundo y el orden del mundo, la vivencia y la forma de la conciencia, fundamentalmente se constituyen de forma mutua en y por el lenguaje vivo, de manera que tal constitución se actualiza en todo diálogo humano, pero también en todo conocimiento solitario. En virtud del orden universalmente válido inmanente al lenguaje, orden siempre de carácter público y, por tanto, relativo, *entablamos una relación circular con el mundo como situación vivencial significativa en cuanto a su contenido, «recreando» así imperceptiblemente —por cuanto se trata aquí de un comprender originario, y no de una subsunción conformista— el orden del mundo preformado en el lenguaje.*

Esta situación primordial del *círculo hermenéutico* no puede indudablemente borrar la *polaridad, con todo persistente, de la forma y el contenido*, del orden universalmente válido y la vivencia instalada en una perspectiva parcial, de la reflexión ex-céntrica y el compromiso práctico-corporal con el mundo, del «principio de la conciencia en general» y el «principio de significatividad» (Rothacker)⁴⁰.

³⁹ Lo dicho es también aplicable, *mutatis mutandis*, a otras posiciones gnosológicas que parten de la separación abstracta de lo meramente conocido (*das Gekannte*) y lo conocido adecuadamente (*das Erkante*).

⁴⁰ Mediante la especificación terminológica del «principio de conciencia» en «principio de conciencia en general» (*Satz des Bewusstseins überhaupt* en la acepción de Kant y Jaspers) pretendemos restablecer la polaridad, acentuada

Es posible conferirle a la teoría de Schlick una significación gnoseoantropológica actual siguiendo la divisa de «la exageración permite ver». De hecho, la ciencia contemporánea se halla en la mejor disposición para dar forma a sistemas de conocimiento formulados en lenguajes artificiales en los que parece excluirse toda la capacidad de interpretación intuitivamente significativa que desarrolla el hombre en las situaciones vividas⁴⁰, y ello en aras de una mayor universalidad y univocidad posibles en la estructura formal comunicable y, correspondientemente, en el orden y manejabilidad de las situaciones del mundo. Schlick se hallaba sin duda orientado en esta clase de sistemas hechos de fórmulas cuando veía la esencia del *conocimiento adecuado (Erkenntnis)* —en contraposición al *conocimiento (Kenntnis)* de índole vivencial— en la *representación* misma de estados de hecho en un orden de signos construido de modo unívoco⁴¹.

En realidad, tales sistematizaciones del conocimiento y del lenguaje están más lejos de reflejar simplemente mediante signos «el» orden dado del mundo como orden universalmente válido por excelencia —de acuerdo con la teoría de los dos grados de la comprensión, según la cual primero «conocemos» (*kennen*) aquello que se trata de comprender y después montamos una teoría sobre ello— de lo que lo está la interpretación del mundo desde el lenguaje corriente. Como es sabido, todos los intentos de verificar inmediatamente en lo dado las teorías de las ciencias exactas mediante las funciones veritativas y los enunciados protocolares han fracasado definitivamente. Las teorías se mantienen y se derrumban junto con la fuerza especulativa de su terminología lingüística. Y el alto grado de formalismo y, por tanto, de *univocidad y universal validez inmanente a ciertos sistemas de conocimiento fisicalistas, sólo llega a realizarse por la hiperestilización, en el seno de la apertura del mundo originaria y de índole vivencial que viene presu- puesta, de un trato con el mundo extremadamente unilateral*. Tal ocurre, por ejemplo, con la vivencia de la *mensurabilidad* cuantitativa, resultante de la «conducta experimentadora»

en lo esencial por Rothacker entre otros, que se pierde en beneficio de un primado de la conciencia cuando se entiende «conciencia» en sentido lato (como «despejamiento del sentido» en general —«*Sinn-Lichtung*»). Cfr. la contribución de G. FUSKE al citado *Festschrift für E. Rothacker*, p. 79-98.

⁴⁰ O. BECKER ha explicado de modo muy convincente, con su principio de «necesidad pitagórica», el progreso en el «saber de manipulación» (*Verfü-gungswissen*) teórico-matemático por el abandono de la significatividad intuitiva («*naturam remittendo vivimus*»). Cfr. *Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise*, Friburgo/Munich, 1959.

⁴¹ Cfr. M. SCHLICK, *Erleben, Erkennen, Metaphysik* en *Gesammelte Aufsätze*, cit., pp. 2-18.

(Gehlen), y de la consiguiente posible *dominación* del mundo. Sólo por su importancia en la lucha por la existencia alcanza tal vivencia el alto grado empírico-comparativo de validez universal que el planteamiento científico-matemático tiende a convertir en evidencia pública ocultando su fundamental unilateralidad.

Justamente sobre la base de esta situación —que podemos llamar gnoseoantropológica— siguen funcionando en la actualidad los sistemas de fórmulas de las ciencias exactas como ejemplos del alto grado de validez universal formal correctamente estimado por Schlick para tales sistemas lingüísticos, en los cuales la originaria apertura simbólica («verbalización») de la significatividad del contenido fenoménico del mundo cede completamente su puesto a la reproducción y disposición relacionales de un orden factual mediante un orden sintáctico de signos.

Ahí viene a realizarse, en un sector del conocimiento y el lenguaje fundamentalmente limitado, pero extraordinariamente influyente desde un punto de vista histórico-sociológico, el desplazamiento postulado por Leibniz —sin duda todavía al servicio de un conocimiento metafísico— de la función veritativa del lenguaje desde el poder de representación intuitiva que tienen las palabras a la *representación relacional* de un orden universalmente válido por medio de la combinación formalmente correcta de signos arbitrarios —y, por tanto, ciegos—⁴².

Si de este modelo lingüístico, formalista en extremo, volvemos la vista al lenguaje corriente, podemos obtener con carácter general ciertas aclaraciones no inesenciales acerca de la relación entre lenguaje y orden del mundo.

Schlick representaba a la convicción de que el logro de un mundo intersubjetivo común a todos los hombres despiertos en el sentido de Heráclito, sólo puede garantizarlo una forma del lenguaje neutral frente a todo contenido. La «interpretación» que estableciera el contenido de tal lenguaje debía hacerse totalmente a cuenta de las vivencias del individuo. Mas ahora, la realización aproximada del ideal de Schlick de la forma del lenguaje en el lenguaje preciso de la física cuántica, por ejemplo, nos muestra que *la «interpretación» que establece el contenido de un lenguaje a cargo del individuo en su situación vivencial no es en absoluto algo obvio*. Para nosotros los hombres, ésta depende de que en el lenguaje corriente tenga efecto un orden del mundo capaz de mediar de una determinada forma histórica y socialmente condicionada entre la subjetivi-

⁴² Cfr. en especial el *Dialogus de connectione inter res et verba* (*Philosophische Schriften*, ed. de Gerhard, tomo VII, pp. 190-193).

dad de las perspectivas vivenciales del hombre individual que abren el mundo y la validez universal abstracta propia del ideal formal de la ciencia. Dicho orden del mundo jamás podrá aspirar a una validez universal de carácter teórico para toda «conciencia en general», incluso si llegase un día a ser norma para todos los hombres en la forma de un lenguaje universal. Su carácter es fundamentalmente dogmático y constituye en cierto modo el *lógos* del destino histórico⁴³. Y si la filosofía debe ocuparse de la administración racional de este *lógos*, no podrá hacerlo estableciendo las condiciones de su posibilidad y necesidad únicamente sobre la base de la forma de orden propia de la «conciencia en general» cual conciencia teórica⁴⁴.

⁴³ Cfr. mi artículo «Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft», en *Sprache - Schlüssel zur Welt, Festschrift für L. Wiesinger*, Düsseldorf, 1959, pp. 11-38, en especial apart. III, 2: «Die Muttersprache und der anthropologische Vorrang der dogmatischen Wahrheit»; *supra*, pp. 101-131.

⁴⁴ Cfr. mi artículo «Kann es ein wissenschaftliches Weltbild überhaupt geben?» (de próxima aparición en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*). Actualmente habría que comparar esta problemática con la necesidad, puesta de manifiesto por N. Luhmann, de «reducción de la complejidad del mundo» como condición de posibilidad de los «sistemas» sociales. Pero Luhmann relaja la dialéctica al intentar «reducir» también la dimensión de la «conciencia en general», representada en el «discurso teórico» de las ciencias y en la reflexión filosófica sobre su validez, a la necesidad pragmática de «reducción de la complejidad». Vid. J. HABERMAS y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971.

LA «FILOSOFÍA DE LAS INSTITUCIONES» DE ARNOLD GEHLEN Y LA META-INSTITUCIÓN DEL LENGUAJE

I

En su libro *Urmensch und Spätkultur*, Gehlen ha centrado la ampliación, hace tiempo esperada, de su calurosamente discutida Antropología de 1939 en la «Antropología Cultural», es decir, en el terreno de lo social e histórico. El mismo habla en la Introducción de una «filosofía de las instituciones»¹. Por institución entiende él, en sentido lato, toda consolidación e independización de nuestro comercio activo con el mundo exterior y con los demás capaz de darle a nuestro comportamiento un cariz de obligatoriedad. Una institución en este sentido es ya una correspondencia entre diversas personas² o —de un modo más elemental la forma adecuada de labrar una pieza en bruto convertida en un fin en sí mismo³.

Donde mejor viene aclarado el significado de dicha ampliación de la problemática antropológica es tal vez en una observación que hizo Gehlen ya en 1951 a raíz de las críticas a la cuarta edición de su reputado libro sobre el Hombre. Ante los reproches de que su planteamiento empírico-analítico y cuasi biológico no era capaz de hacer justicia a los problemas éticos, Gehlen expuso la hipótesis de que «un estudio empírico de mayor amplitud, esto es, antropológico-cultural puede en alguna medida proporcionar unos principios generales sobre el aspecto ético». Y a la objeción de que el sentido de los productos específicamente humanos de la cultura jamás puede interpretarse biológicamente, sino sólo metafísicamente, su respuesta fue ésta:

¹ Arnold GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956, p. 9.

² *Ibid.*, p. 68.

³ *Ibid.*, § 8.

Una vez que... el punto de vista de la «retroalimentación» biológica aplicado a la conducta inteligente, objetiva y teleológica se ha agotado, se abre un campo de investigación inmenso, pero no menos empírico: el histórico-sociológico. Ciertos fenómenos que en la primera visión (es decir, la biológica) aparecen como exentos de finalidad pueden entonces revestir una utilidad social o, cuando menos, tener una determinación social unívoca¹.

Estas afirmaciones definen la característica y *particular posición de Gehlen dentro de la filosofía contemporánea*, posición tan provocadora y problemática como de innegable fecundidad dentro y fuera de los límites de la especialización académica.

En cualquier caso, las discusiones en torno a la Antropobiología anterior de Gehlen han mostrado que una valoración crítica de su trabajo sólo es posible desde una completa clarificación de sus presupuestos metodológicos. Con esta exigencia intentaremos primeramente definir el horizonte de las expectativas que cabe albergar con respecto a la Antropología Cultural de Gehlen.

En primer lugar habría que aclarar *qué entiende Gehlen por una filosofía empírica*. El mismo ha contrapuesto dicho concepto tanto a la metafísica en el sentido prekantiano como a la filosofía idealista trascendental en el sentido de Theodor Litt. *La contraposición a la metafísica* se concreta principalmente en el hecho de que Gehlen no intenta responder de modo temáticamente definitivo a ninguna cuestión ontológica esencial. Ello naturalmente no excluye que Gehlen pueda servirse de alguna visión esencial previa. Así, por ejemplo, define al hombre como «ser activo», aunque no ve en ello un producto especulativo de la filosofía con carácter definitivo, sino una hipótesis de trabajo capaz en principio de posibilitar la apertura de un ámbito empírico de investigación, es decir, de hacer posible la inferencia desde ella de enunciados empíricamente verificables. *De esta manera, lo que se propone Gehlen es trabajar directamente en el terreno de las ciencias empíricas y no únicamente esclarecer las condiciones trascendentales de posibilidad de sus axiomas y conceptos básicos. Razón por la cual rechaza igualmente el concepto de la filosofía de Litt y de otros idealistas trascendentales*, según el cual la filosofía tiene su punto de partida legítimo en la reflexión sobre la reflexión que ejercen las ciencias particulares². *La diferencia de la filosofía con respecto a las ciencias particulares* no estriba para Gehlen ni en la total pretensión de verdad de la metafísica ni en la elevación de la filosofía a grados más altos de reflexión, sino en que es ella la

¹ *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV (1951-52), p. 96.

² *Cfr. Ztschr. f. Philos. Forschg.*, VI, p. 97.

que debe proporcionar los conceptos básicos por medio de los cuales se constituye un ámbito empírico de investigación y someterlos a una reflexión crítica⁶.

Una aclaración de esta concepción en el marco histórico de las relaciones entre filosofía y ciencia, nos coloca, a mi juicio, ante el tipo del *fundador filosófico de una nueva ciencia*. Y nada hay que nos demuestre que este tipo, sumamente importante históricamente, lo haya tornado imposible, o bien superfluo, la neta distinción formal a partir de Kant entre las dimensiones filosófica y científica de la investigación. Antes bien, este punto de vista viene a justificar de hecho la peculiaridad de la antropología de Gehlen, al tiempo que explica su *fecundidad eminentemente científica* y su *estimulante problematismo en el horizonte de la pura filosofía*. Pues este último fuerza ya a considerar el planteamiento de una ciencia empírica como una interpretación esencial del mundo a la vez descubridora y encubridora —independientemente de que en el horizonte esencial del planteamiento sean o no correctas las constataciones sobre hechos y sus generalizaciones teóricas. Esta misión incumbe a la filosofía especialmente cuando una «preconcepción» esencial teórica no sólo debe proporcionar un saber de manipulación (*Verfügungswissen*) tecnológicamente relevante, sino además conducir —como en el caso de la Antropología y la filosofía social de Gehlen— a resultados éticamente relevantes.

Con los supuestos que acabamos de esbozar puede ahora, a mi juicio, *extraerse de la larga controversia sobre el modo de enjuiciar la primera obra básica de Gehlen la siguiente conclusión*:

1) Hay que reconocer que Gehlen ha mostrado que el hombre está ya, por naturaleza, subordinado a la cultura. En otras palabras: si partimos de la hipótesis de trabajo antropológica que compara al hombre, en lo que se refiere a su mera autoconservación, con el animal, se hace patente que todas las características específicas del hombre como el lenguaje, la actividad inteligente, el sentido práctico, etc. y todos los productos culturales que de ellas brotan no concurren de un modo adicional a su mera aptitud para vivir, sino que son imprescindibles para que el hombre pueda vivir en el sentido puramente biológico.

2) De la Antropología de Gehlen no se sigue, con todo, que las facultades específicamente humanas y lo que llamamos sus productos culturales no tengan otro sentido que el de hacer posible la mera autoconservación del hombre, es decir, el de hacer ésto realidad por otras vías la misma meta ya alcanzada en

⁶ *Urmensch*.... p. 7.

el reino animal. En otras palabras: *la comparación del hombre con el animal desde el supuesto del tólos, igual para ambos, de la mera conservación de la vida no es capaz de dar cumplida respuesta a la pregunta por la esencia del hombre*; únicamente esclarece una *conditio sine qua non* a que ciertamente se halla sujeta toda realización sustantiva concebible de la existencia humana. Bien pudiera ser que una Providencia divina hubiera hecho de la conformación autorresponsable y reflexiva del ser-así del hombre una precondition de la mera existencia con el fin de obligar genéticamente a un ser a plantearse la cuestión acerca del ser-así digno de vivirse y decidirla responsablemente —al punto de la posible negación de una existencia que no pudiera justificarse como ser-así.

La especulación metafísica que acabamos de hacer, en nuestro contexto sólo debe funcionar como hipótesis de trabajo para una posible crítica. Tan sólo debe borrar el horizonte que pueda dar motivo al reproche de un biologismo sin duda igualmente metafísico. No hay biologismo en el hecho de que Gehlen plantee la cuestión de la utilidad vital, más aún, de la necesidad vital de las creaciones culturales humanas y responda a ella positivamente, pero el reproche sí estaría justificado cuando Gehlen, por ejemplo, hace valer moralmente todas las producciones de la cultura sólo en tanto directa o indirectamente se ciñen a la norma de la utilidad biológica.

Desde este punto de vista procederé a continuación a un examen de la Antropología cultural ampliada de Gehlen y su filosofía de las instituciones humanas, en la cual, en propias palabras de Gehlen, la hipótesis de trabajo de la utilidad biológica es ampliada hasta incluir una utilidad o una determinación sociales. Tengo muy en claro que mi planteamiento supone una simplificación constructiva que apenas puede hacer justicia a la abundancia y diversidad de los descubrimientos empíricos y las agudas observaciones que caracterizan a Gehlen, y que, por otra parte, tiene que desembocar en lo que Gehlen más denosta en su reciente obra como el rasgo característico de la modernidad: la discusión socialmente desvinculada de meras opiniones. Sobre este punto habremos de volver de forma temática.

II

El *planteamiento* esencial que expone antropológicamente —en el sentido de Gehlen— el problema de las instituciones se encuentra ya formulado en la cuarta edición del libro *Der Mensch: ¿Cómo un ser* —pregunta Gehlen— *caracterizado por la*

reducción del instinto y la apertura al mundo puede llegar, a la vista de la tremenda plasticidad e inestabilidad de sus pulsiones, a desarrollar una conducta cuasi-instintiva o cuasi-automática? «Hacerse esta pregunta significa plantearse el problema de las instituciones»¹.

Como vemos, es en la comparación del hombre con el animal, fundamentada hoy especialmente en los estudios, de tan conseguido éxito, sobre la conducta, donde tiene una vez más el pensamiento de Gehlen su punto de partida especulativo. De este modo, los problemas más agudos de la ética son en cierta manera transferidos desde el principio a la situación humana originaria de la reducción de los instintos, un punto de vista metódico que siguió Kant por primera vez en su ensayo «Sobre el presunto comienzo de la historia humana» y que en el fondo representa la versión especulativa del mito bíblico de la caída.

Dicho mito ha hallado en la actualidad una ilustración científica sumamente significativa en *la demostración de Konrad Lorenz de la existencia en los animales de una conducta «análoga» a la conducta moral*, esto es, de instintos inhibitorios conservados por la especie que funcionan normalmente en el animal no domesticado y que le impiden atentar contra el congénere que se muestra indefenso. Lorenz ha hecho verosímil que una *disminución de tales instintos inhibitorios*, unida a la reducción general de los instintos constitutiva del hombre, *fue responsable del canibalismo ampliamente extendido entre los hombres primitivos*; tampoco se ha ahorrado dudas sobre el hecho de que el problema básico ético-antropológico que este caso ilustra no está actualmente superado cuando más bien vuelve a plantearse de forma más aguda a cada invención del hombre en la técnica armamentística. Así, el piloto que descarga una bomba atómica sobre una gran ciudad se halla mucho menos refrenado por los instintos inhibitorios que el hombre de Neanderthal armado de su hacha. Al contrario que su antecesor, no puede ya en absoluto percibir las cualidades expresivas de efecto sensible-emocional de su posible víctima.

Este punto de vista y otros parecidos, así como los resultados del estudio comparativo de la conducta, son los que están detrás del redescubrimiento antropológico de las instituciones en Gehlen. Su idea fundamental es la de que en el hombre la orientación sensorial y la estabilización de la conducta mediante desencadenadores específicos del mundo exterior, deficientes ambas por naturaleza, pueden y deben ser sustituidas por las instituciones. Esta idea fundamental va pareja en Geh-

¹ *Der Mensch*, 4.ª ed., 1950, p. 84. Cfr. *Urmensch und Spätkultur*, p. 47.

len con una profunda desconfianza hacia las meras representaciones y manifestaciones con ánimos teorizantes de la pura subjetividad, lo que en el fondo significa hacia el espíritu de ilustración filosófica en tanto que éste disuelve imperceptiblemente las instituciones siendo incapaz de crear otras nuevas.

De esta forma asistimos a *un viraje de las ideas antropológicas fundamentales hacia la filosofía de la historia*, viraje que viene ya expresado en el título de la nueva obra: *Urmensch und Spätkultur*. Tal contraposición es ante todo indicativa de la nueva dimensión que introduce la filosofía de la historia, pero delata también una *actitud de fondo crítico-pesimista en la filosofía de Gehlen* vagamente comparable a la de Spengler o, aún antes, a la de Vico. Esta mira con fascinación las situaciones arcaicas, situaciones que más primariamente parecen corresponderse con la imagen ideal de un funcionamiento de las instituciones análogo al de los instintos en el seno de «culturas integradas» en una unidad de estilo; y persigue con la mayor intolerancia el socavamiento de ese mundo de instituciones desde la ilustración griega y, una vez más, desde el despuntar de la era industrial en beneficio de una subjetividad desvinculada que se cierra en sí misma o de la —para decirlo con Vico— «barbarie de la reflexión».

El propio Gehlen ha elaborado, por cierto, categorías que permiten el conocimiento de esa evolución como algo profundamente necesario, y necesario no sólo en el sentido de la teoría de los ciclos culturales de Vico y Spengler, sino también en el sentido de un proceso en última instancia único y con sentido en sí mismo. De ahí resultan en su propia filosofía, a mi juicio, ciertas intuiciones que sugieren, si no una superación, al menos una transformación de la hipótesis fundamental de la función antropológica de las instituciones. Ya hablaremos más detenidamente de este singular *cuestionamiento del antropólogo Gehlen por el filósofo de la historia Gehlen*, tanto más por cuanto parece ser de la mayor importancia para la problemática de los fundamentos de toda filosofía.

Por lo pronto echemos una ojeada más a la parte gnoseológica y metodológica de la idea fundamental de Gehlen sobre la función de las instituciones y su concomitante depreciación de la mera subjetividad.

Sobre este punto hizo también Gehlen, ya en la cuarta edición citada de su libro *Der Mensch*, algunas especificaciones notables. Allí corrige él su método anterior, a fin de explicar antropológicamente los sistemas directivos del espíritu objetivo, de la forma siguiente:

Es precipitado pretender reducir formas (Gebilde) del espíritu objetivo tales como el cristianismo puritano o la ética con-

fuciana directamente a la subjetividad humana igual que, por ejemplo, entiende Bergson la religión como producto de una «función fabulatoria» con una finalidad inmediata, a saber: la de estimular la vida. Semejante concepción contradice además la idea de que el hombre no tiene instintos teleológicos específicos. Naturalmente, esta carencia puede a lo sumo compensarla con la inmediata imposición voluntaria de fines, pero aquí es más bien la finalidad secundaria de las instituciones —una suerte de astucia de la razón— la que tiene que procurarle una elevación indirecta sobre sí mismo. De ello se sigue, metodológicamente hablando, que preguntarse por las formas del espíritu objetivo es algo que sólo puede hacerse desde un punto de vista sociológico-cultural, es decir, preguntando al mismo tiempo por las instituciones que concretamente sostienen a esos sistemas directivos⁸.

Gehlen generalizará y radicalizará estas ideas en su nuevo libro bajo la forma de una aguda polémica contra la comprensión psicológica directa de las culturas extrañas tal como Dilthey la imaginaba.

Entre la conciencia subjetiva y sus contenidos de sentido fácticos, es decir, histórico-concretos, se halla intercalado, según Gehlen, el momento mediador absolutamente irracional, es decir, no anticipable por la imaginación comprensiva, del comercio activo con el mundo exterior. Esta mediación viene a cuajar en las instituciones, capaces por sí solas de materializar una idea como *idée directrice*, afianzarla en el mundo y de ese modo distinguirla de toda otra idea u opinión totalmente desvinculada por ser de carácter pasajero⁹.

Lo que «se pierde de vista», dice Gehlen, en las artes vivenciales propias de la comprensión psicológica ilimitada de las ciencias del espíritu y su autocomplacencia subjetivista es «la sencilla verdad de que las tomas de posición activas frente a los poderes efectivos de la realidad exterior a nosotros y el alma que se impone a sí misma sus propias tareas se implican mutuamente. Forman una conexión que no puede sustituirse con nada, pues de ahí nacen instituciones¹⁰. En efecto, así nació ante todo esa institución fundamental afianzadora de las ideas en el mundo que es el lenguaje. Pero ya volveremos sobre ello.

La consecuencia metodológica de estas afirmaciones es, para Gehlen, ante todo y de modo general la exclusión de la separación cartesiana de sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior y todas las hoy «vacuas controversias entre las abs-

⁸ *Der Mensch*, cit., pp. 413 y ss., y p. 425.

⁹ Gehlen, *Urmensch...*, cit., p. 9 y *passim*

¹⁰ *Ibid.*, p. 129.

tracciones biológica, dualista y espiritualista» a que ha dado lugar, lo que significa una confirmación de su primer enfoque centrado en el hombre activo¹¹. Y de forma más especial, *la intrusión de la sociología en la filosofía*, lo cual significa la sustitución de la comprensión en el sentido de Dilthey por un análisis categorial cuasiobjetivo del comportamiento social y su consolidación en las instituciones. Y más aún ante las culturas arcaicas, separadas de nosotros por el umbral cultural del monoteísmo y la técnica científica, modificador de todas las estructuras de la conciencia, debemos, según Gehlen, renunciar por completo a la comprensión psicológica y ceñirnos a una deducción objetiva de la mayor cantidad posible de particularidades del comportamiento a partir de las categorías estructurales, establecidas de forma hipotética, de las instituciones dominantes¹².

III

Si tratamos de relacionar la fundamentación de Gehlen de una filosofía de las instituciones con la tradición filosófica, nos veremos remitidos ante todo a Hegel. Hegel fue sin duda el primero entre los filósofos clásicos que contrapuso a la Ilustración occidental y su reflexión abstracta, es decir, a la voluntad decididamente racional de comprender y actuar de la cultura, la necesidad de una mediación gnoseológica, así como práctico-vital, de lo históricamente sustancial de las relaciones sociales. Incluso la polémica contra la autocomplacencia de la subjetividad desvinculada que Gehlen censura a los artistas e intelectuales modernos se encuentra prefigurada en la controversia de Hegel con el romanticismo temprano de Jena¹³. *Hegel concibió el problema en cuestión como el de una mediación dialéctica del espíritu subjetivo, de por sí abstracto, por la realidad histórica del «espíritu objetivo».* De hecho, Gehlen parte explícitamente de ahí. El define el problema como la tarea de «mostrar la autonomía de la vida anímica condicionada por las instituciones frente a la 'subjetiva'», esto es, de hacer justicia al hecho de que «las mismas organizaciones... que los seres humanos producen pensando y actuando unos con otros» se independizan de ellos constituyéndose en un poder «que a su vez graba sus propias leyes dentro de sus corazones». Este poder autónomo de las instituciones cabe «deducirlo de la naturaleza del

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 110 y *passim*.

¹³ *Vid.* al respecto O. PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*. Bonn, 1956.

hombre, y justamente desde un nivel más realista que aquel en el que Hegel se movía, teniendo en mente el mismo estado de cosas, con el concepto de "espíritu objetivo"¹⁴.

¿Pero qué entiende Gehlen por ese «nivel más realista» que, frente al de Hegel, distingue a sus investigaciones? La respuesta podemos elegirla entre los principios programáticos recién mencionados: *el poder autónomo de las instituciones hay que deducirlo de la naturaleza del hombre, no de la del espíritu*. En otras palabras: lo irracional e históricamente contingente de la mediación de la cultura, e incluso de los contenidos subjetivos de la conciencia, por el comercio práctico con el mundo exterior, tal como viene éste a consolidarse en las instituciones, no puede entenderse desde el principio como «enajenación» del espíritu destinada a retornar a la reflexión de la conciencia para ser finalmente superada en la subjetividad. Esta especulación idealista es reemplazada en Gehlen por el análisis histórico-sociológico de carácter empírico.

Aun así, el análisis empírico de la función antropológica de las instituciones precisa también en Gehlen de un hilo conductor especulativo; y como ya hemos indicado, éste lo proporciona la expectativa, a que inductivamente da lugar la comparación con el animal, de que las instituciones vuelvan a someter a la subjetividad humana —que se había hecho libre de forma alarmante con la caída de Adán, es decir, con la reducción del instinto— al garantizar por su efecto desencadenador artificial una conducta cuasi-instintiva y cuasi-automática. ¿No se sustituye aquí —y este pensamiento se impone en la *comparación de Gehlen con Hegel*— una metafísica idealista desde arriba y desde dentro por una metafísica biológico-sociológica desde abajo y desde fuera? Dicho de otro modo: ¿no sustituye Gehlen la garantía metafísica de una conciliación espiritual de la subjetividad con las instituciones, en la cual esté superada toda auto-enajenación, por la esperanza resignada de que justamente la total autoenajenación del hombre en las instituciones autónomas pudiera disciplinar desde fuera su peligrosa subjetividad?

El propio Gehlen dio ya una respuesta a esta interrogante en su artículo de 1953 «*Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*»¹⁵. Ahí encontramos la significativa ilustración siguiente:

...A la postre ocurre siempre lo que en la relación entre los sexos: sólo bajo las más raras condiciones puede mantenerse la más apasionada, rica y vivificante relación entre hombre y mujer de forma directa y única como *pathos* anímico,

¹⁴ GEHLEN, *op. cit.*, p. 9; cfr. también pp. 21 y 233.

¹⁵ *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XI, 3, 1953, pp. 351 y s.

pues nada puede fundarse únicamente ahí. Lo biológico, lo económico, la pro-
genie, la alimentación y la necesidad son más fuertes, y *la relación tiene que*
objetivarse, costificarse, generalizarse más allá de la exclusividad de tales indi-
viduos; en una palabra: enajenarse en una institución (el matrimonio), si esas
personas no quieren perderse mutuamente y volverse extrañas.

De ahí obtiene Gehlen la siguiente generalización filosófica:

El hombre sólo indirectamente puede mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes; ha de reencontrarse por la vía indirecta de la enajenación, y es ahí donde entran las instituciones. Ellas son realmente, como yo correctamente Marx, formas producidas por los hombres en las que lo amínico, materia mórbida aun en su mayor riqueza y pathos, se objetiva, se entrelaza con el curso de las cosas y sólo así se consolida. De esa forma, los hombres son al menos consumidos y quemados por sus propias creaciones y no por la cruda naturaleza, como los animales. Las instituciones son las formas supremas del orden y del destino que nos amparan y nos consumen sobreviviéndonos largamente, y a las cuales se entregan los hombres perspicaces con un grado de libertad acaso mayor para aquél que se atreve que el que tendría actuando por sí mismo... Y las instituciones como el matrimonio, la propiedad, la iglesia o el estado enajenan a los hombres precisamente de su propia subjetividad inmediata, prestándoles una subjetividad más elevada que atraviesa los designios del mundo y de la historia, mas también les protegen de sí mismos, dándoles opción, sin exigiérselo, a un ajustamiento de la subjetividad supremo e incomparable.

Nadie dejará de apreciar la profunda verdad y actualidad implícitas en estas importantes afirmaciones. Podrían servir de correctivo, pongamos por caso, al ideal del amor auténtico y libre de Anouilh o Simone de Beauvoir igual que el concepto hegeliano de la eticidad sustancial lo sería con respecto a la *Lucinda* de Federico Schlegel. Sin embargo, a propósito de la siempre renovada rebelión secular, típicamente occidental, del amor libre y existencialmente auténtico contra el falseamiento y autoenajenamiento institucionales se puede observar, aunque admitiendo reservas, que *Gehlen, al contrario que Hegel, sólo parece reconocer la necesidad de la autoenajenación institucional, pero no la necesidad de una continua superación de la misma.* Con ello no le queda a Gehlen, evidentemente, posibilidad alguna de reconocer los derechos históricos de las rebeliones de la subjetividad —como tampoco los de las grandes «revoluciones europeas» (en la acepción de Rosenstock-Huussy)—, de reconocer en suma el hecho de que no sólo la formidable labilidad de la subjetividad individual tiene que someterse de continuo a lo institucional, sino que también, a la inversa, el carácter inhumano de las rígidas instituciones tiene que ser de continuo eliminado desde la subjetividad rebelada para dejar franco el camino hacia una auténtica mediación y conciliación de ambos polos.

Podrá concedérsele enteramente a Gehlen que el hombre sólo puede ser libre «en las instituciones», ya que sólo éstas, como precipitados de las costumbres, alivian su voluntad de la agotadora brega con las necesidades primarias, así como de las pulsiones y estados de ánimo informes, haciendo así posibles las decisiones esenciales y las obras creativas sobre la base de lo común y universalmente reconocido. Desde el punto de vista antropológico formal, esta consideración es sin duda acertada. Empero, este punto de vista sólo encuentra confirmación en las llamadas «culturas integradas» en toda su amplísima variedad, especialmente en culturas primitivas como las descritas en las investigaciones de Ruth Benedict¹⁶ y Margaret Mead¹⁷, culturas estilizadas de un modo de todo punto unilateral. No suministra ningún tipo de criterio para una valoración de las distintas formas institucionalizadas del *ethos*, y menos aún permite comprender hasta qué punto *la cultura occidental debe a la postre su función única en la historia universal* al hecho de que nunca llegó a ser una cultura modelo en el sentido de la moderna Antropología, sino que desde la Ilustración griega y la movilización de la intimidad por el cristianismo continuamente opuso a toda integración institucional la resistencia de la subjetividad espiritual como principio de reforma y, finalmente, de revolución.

Considerando el irremisible estancamiento de muchas culturas arcaicas en rituales eruentos como los sacrificios humanos o el deber de la venganza sangrienta, nos parece que Gehlen peca cuando menos de *unilateralidad al no tener más que ironía para con el ideal moderno de la «personalidad» situada por encima de las instituciones, ensalzando frente a éste la dignidad moral de hombre arcaico*, para quien lo institucional de la vida pública no era meramente, como lo es hoy para nosotros, una «función» de carácter temporal, sino un *status* de índole sustancial.

Quien vive comprometido «hasta los huesos» con su *status* no tiene otra elección que dejarse consumir por las instituciones vigentes; fuera de ellas, no encuentra en absoluto ningún punto donde pueda hacer pie. Esta es la dignidad que tanto le falta a nuestra época, donde los «sujetos» se hallan en permanente revuelta contra lo institucional¹⁸.

Sin duda es cierto que el recurso a la subjetividad individual, tan al uso en la moderna crítica cultural, contra el aparato,

¹⁶ *Ibid.*, por ejemplo, R. BENEDICT, *Urformen der Kultur*, Hamburgo, 1955.

¹⁷ M. MEAD, *Mann und Weib*, Hamburgo, 1958; *vid.* también *Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften*, Hamburgo, 1959.

¹⁸ GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, pp. 233 y ss.

contra la burocratización y la funcionalización de nuestro mundo no alcanza aún a tocar el problema antropológico de las instituciones. Pero el ideal de una existencia cuasi-areáica en la que el hombre queda absorbido sin resto alguno en las instituciones públicas tampoco me parece suministrar un criterio para el análisis filosófico de la situación actual.

En este sentido, la fórmula definitiva de Gehlen en su estudio *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*¹⁹, según la cual «una personalidad es una institución contraída a un caso»²⁰, me parece cuando menos ambigua. Lo que Gehlen quiere decir, por el sentido concreto del texto, es, en primer término, que una personalidad real no se revela en el «alejamiento» (Toynbee) de los asuntos públicos, sino en el compromiso ejemplar, en la concretización histórica, por decirlo así, del imperativo categórico kantiano. Sin embargo, dicha fórmula podríamos también interpretarla, en relación con el enfoque antropológico básico de Gehlen, en el sentido de que una personalidad sólo aparece realizada cuando se convierte, con respecto a una determinada institución, en caso de una especie, igual que el ejemplar animal con relación a un instinto de su especie. Ahora bien, esta concepción implicaría, a mi juicio, una *resuelta preferencia por la fórmula metafísica del idealismo alemán, y aun del joven Marx, según la cual la realización de la esencia humana sólo cabe esperarla de una recíproca «superación» (Aufhebung) del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo.* En todo caso, la fórmula metafísica del idealismo alemán asegura, frente a la inducción antropológico-empírica –y sin embargo crítico-cultural– de Gehlen, una interpretación más radical de la reducción del instinto en el hombre o, dicho de otra manera, de la «caída en el pecado». Ella impide hasta cierto punto todo aprisionamiento precoz de la libertad autoresponsable del hombre en algo externo a la misma, como hay que entender ante todo las instituciones empíricamente existentes.

IV

Los reparos que desde el idealismo hemos puesto a la idea antropológica básica de Gehlen –en tanto que ésta no es tan sólo una hipótesis de trabajo esclarecedora de su materia, sino que conlleva una crítica de la cultura moderna– podemos aho-

¹⁹ Tübingen, 1949, refundido posteriormente con el título *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo, 1957.

²⁰ *Ibid.*, p. 118.

ra fundamentarlos y diferenciarlos empíricamente basándonos en las propias nociones de Gehlen. Volvamos a la observación hecha anteriormente de que el filósofo de la historia Gehlen, que como tal se nos presente en *Urmensch und Spätkultur*, ha desarrollado unas categorías que resultan difíciles de compaginar con su principio antropológico fundamental.

Según sus propias palabras, Gehlen sólo consigue hallar una verificación de su hipótesis sobre la función que tienen las instituciones de desencadenar artificialmente en el hombre una conducta cuasi-instintiva en el caso de las situaciones culturales arcaicas.

A las instituciones arcaicas les correspondía, según Gehlen, la forma de conducta caracterizada por una «trascendencia en el más acá» (*Diesselts*), es decir, que con su «valor propio dentro de la existencia», que trasciende a todo «valor de la existencia», eran capaces de comprometer la conducta del hombre de una forma absoluta, es decir, incluida la propia autoformación del individuo, fundando así un orden y una interpretación de la existencia. *Este poder que se manifiesta en la obligación incondicional lo deben las instituciones arcaicas a su nacimiento a partir de la hierofanía del rito representacional*²¹. De este modo, tanto la *organización en clanes basada en el totemismo* como la *invención neolítica de la agricultura y la ganadería* pueden explicarse, según Gehlen, solamente por la institucionalización de una conducta ritual que sólo secundariamente mostró su utilidad. En la hierofanía del culto a los animales, el superávit pulsional humano separado del instinto —así el fervor mortífero del cazador, a la vez que su temor a la peligrosidad de la pieza— tuvo primero que ser sometido mediante un rito representacional y estabilizado por el *tabú* de la «entidad» representada para que pudiera surgir la protección cultural del animal y la identificación mítica del clan con el animal totémico. *Mediante esta institucionalización de una conducta ritual consiguió el hombre asegurar su alimentación y establecer un orden en el matrimonio y el parentesco, es decir, consiguió sin planes previos convertir de facto los fines de la naturaleza, la alimentación y la procreación, que no podía aún pensarlos in abstracto, en fines propios.* Y sólo por la vía indirecta de esta astucia de la naturaleza (pensando otra vez en Hegel) consiguió crearse un concepto racional de la alimentación y la procreación humanas, respecto de las cuales las instituciones concretas son tan sólo medios.

Pero esta última idea de las instituciones como medios discrecionales al servicio de una planificación racional-teleológica

²¹ Cfr. sobre ello, y para lo que sigue, *Urmensch...*, §§ 31-38.

de la existencia desborda ya el ámbito de la cultura arcaica. Es cierto que en la existencia arcaica hay una aproximación secundaria de la conducta ritual y sus instituciones a la conducta racional-teleológica. Ejemplo de ello lo ve Gehlen en el caso universalmente extendido de la «magia». *Mas esta racionalización secundaria que se daba en el rito no era capaz de arrebatarse a sus instituciones su «valor propio dentro de la existencia» ni, por lo tanto, su poder de crear una obligación incondicional. Para ello era necesaria en cierto modo una segunda «caída» que eliminara de las instituciones arcaicas su núcleo numinoso, su «poder teogónico, productor de dioses» y de ese modo destruyera, si se quiere, la opción biológico-antropológica a una conducta análoga a la instintiva disciplinada por los desencadenadores institucionales. Este acontecimiento, que define un «umbral absoluto de la cultura», lo ve Gehlen en el *monoteísmo*.*

La concepción de un Dios único, invisible, creador e impositor de su voluntad que según Gehlen aparece en el contexto de las grandes formas de dominación, en especial en la época de la fundación del imperio antiguo egipcio²², esta primera «creencia» en el sentido religioso moderno²³ hace posible una «trascendencia al más allá»²⁴, perdiendo así su valor la «trascendencia en el más acá» sobre la que descansaba el carácter vinculante de las instituciones arcaicas.

Junto con la completa destabuización del mundo de la experiencia, el *monoteísmo* libera a la conducta experimentadora del hombre de todas las inhibiciones propias de la conducta ritual-representativa, *preparando así el último umbral cultural decisivo para el presente: el sometimiento de la naturaleza por medio de la técnica científica.* «Dios y la máquina —dice Gehlen— han enterrado al mundo arcaico, coincidiendo por separado en un mismo efecto.» «Ya no será una cuestión menor —prosigue éste— la de si el mundo interior es un alma divina o un ámbito fluido de fenómenos subjetivos que se cierran en sí mismos y del que, a la postre, sólo podemos formarnos una idea sería concibiéndolo como mundo interior fáctico y buscando el mecanismo que opera tras él.»²⁵.

El propio Gehlen hace aquí alusión a una alternativa a su tesis de carácter crítico-cultural según la cual el desmoronamiento de las instituciones arcaicas y la consiguiente liberación de la subjetividad tienen por consecuencia el retorno a una na-

²² *Ibid.*, pp. 189 y ss.

²³ *Ibid.*, p. 20.

²⁴ *Ibid.*, pp. 20, 107, 112 y 134.

²⁵ *Ibid.*, p. 258; cfr. también pp. 110 y ss.

turalidad «de efecto mortal»²⁶. Precisamente, Gehlen se resiste a tratar en su libro el concepto de espíritu, «el cual sólo pudo ser concebido tras pasarlo el umbral cultural absoluto del Dios espiritual, relacionado con el más allá, del monoteísmo», porque, como él dice, no podríamos ya «aplicarle un procedimiento empírico-analítico»²⁷. Pero cuando de esta limitación metodológica infiere la legitimidad de deducir del solo análisis de las culturas arcaicas, en cuanto culturas que trascienden en el más acá, categorías antropológicas que constituyan también un criterio válido para la actualidad²⁸, esa exigente autolimitación a una antropología inductiva me parece bien cuestionable. Una vez que el hombre ha trascendido al más allá, ¿puede presentársele lo «normativo e inviolable» bajo la misma forma que las instituciones arcaicas?

Más importantes y fecundas serían aquí, incluso para el propio programa de investigación de Gehlen, *aquellas direcciones de su pensamiento que rebasan su principio antropológico fundamental situándose en la perspectiva de la filosofía de la historia*. Un tal rebasamiento, con una dirección definida, tiene lugar, a mi juicio, en la *evolución institucional de una tercera clase de conducta* a la que Gehlen tan sólo alude junto a la representación ritual, hoy sublimada en el arte, y a la organización de la conducta experimentadora en la técnica. Se trata de la *conducta «inversiva», que Gehlen caracteriza también como «inversión de la dirección (natural) de las pulsiones»*. Su evolución histórica la esboza de la siguiente manera: «...aunque primeramente oculta bajo las formas bárbaras de la ebriedad y el éxtasis», esta conducta «encontró desde el principio trazada dentro de sí una vía interior que tanto más claramente resaltaba cuanto más se encaminaba en la dirección de la ascética, hasta que el salto al monoteísmo, no derivable de las formas precedentes de religión..., estableció la religión de la voluntad y, con ella, una meta para esa vía interior alcanzable con puros medios internos: el Dios que crea por la palabra y la voluntad se corresponde en el alma del creyente con la fijación de esa palabra en su propia voluntad»²⁹.

El propio Gehlen sitúa ahí la *posibilidad de una institucionalización de la vida anímica en la forma de una vía interior* que sirviera al efecto de una revinculación de la subjetividad liberada por las instituciones externas y funcionalizadas de modo racional-teleológico de la época moderna.

²⁶ *Ibid.*, p. 152.

²⁷ *Ibid.*, p. 103.

²⁸ *Ibid.*, p. 103.

²⁹ *Ibid.*, p. 293.

En realidad, Gehlen opina que este «axioma de la vía interior casi se ha perdido de vista en nuestro tiempo», que no se le encuentra «en el dominio del mundo interior fáctico (psicológicamente investigable y psicoterapéuticamente regulable) ni en el de la subjetividad (directamente vivida y disfrutada, y supuestamente capaz de ser comprendida por otros)». «También en el concepto de Humanidad –añade–, uno se encuentra a sí mismo en los otros. Y el ‘hombre libre de conflictos’³⁰ es justamente la contraideología de la ‘inversión de la dirección pulsional’ –es el hombre de las normas empujadas, el hombre probable en el sentido de la entropía, el hombre al estilo de Luis-Felipe, del que Tocqueville decía que era codicioso y apacible.»³¹ Lo que Gehlen teme es que «las masas de millones de consumidores se hagan cómodas en una naturaleza que se ha vuelto mecánica, reconociéndose éstos mutuamente en su simple humanidad». En su opinión, ello supondría «el completo triunfo de los componentes parasitarios que profundamente anidan en la constitución humana: la sociedad como una colonia de parásitos». Entonces «cesaría lo que constituye el gran tema que hemos venido siguiendo desde sus más tempranos vestigios y comienzos: la lucha del hombre por su autoelevación»³².

Pero volvamos de nuevo al «axioma de la vía interior» que, según Gehlen, alcanza con el monoteísmo una meta «alcanzable con puros medios internos». Aquí hay que buscar la posibilidad –que con forzosa lógica se deduce de la concepción dominante en *Urmensch und Spätkultur*, basada en una filosofía de la historia– de una modelación cuasi-institucional de la subjetividad una vez cerrada definitivamente la vía de la «trascendencia en el más acá», es decir, la que impone la fuerza teogónica de las instituciones arcaicas³³. Esta circunstancia concentra el interés del lector sobre lo que Gehlen tiene que decir últimamente acerca de los grandes «sistemas directivos» antropológico-sociales de las iglesias cristianas y su relación con la filosofía y la ciencia.

³⁰ Esta combinación de humanidad y psicoanálisis nos hace recordar la reacción espontánea de Goethe al ideal de la Humanidad de Herder contenido en sus *Ideen*: «un gran sanatorio donde cada uno es enfermero del otro».

³¹ *Op. cit.*, pp. 136 y ss.

³² *Ibid.*, pp. 288 y ss.

³³ El nacionalismo romántico puede muy bien estimarse como el último y convulsivo intento de una tal trascendencia en el más acá desde el «Dios ruso» de los eslavófilos, tal como, de un modo pragmático, viene postulado en *Los poseídos* de Dostoyewski, hasta la «Weltanschauung del pueblo» del nacional-socialismo. Dicho intento fracasa a la postre ante la superioridad crítica de la «conciencia en general», universalmente válida, de la ciencia –de la que ciertamente no puede nacer ninguna causa ni motivación positivas que inciten a la subjetividad.

De hecho, Gehlen parece atribuir a la religión cristiana una significación positiva para el presente, una significación en cualquier caso más positiva que la de la metafísica, la cual, como «secularización» idealista del concepto de espíritu referido al más allá del monoteísmo, concepto finalmente «aguado» por un subjetivismo formal, no resiste un desenmascaramiento a cargo de una antropología científico-analítica¹⁴.

El «espíritu» que no necesita ya revelarse ni incorporarse como *idée directrice* a una institución, sino que en todo momento viene a ser aquello a lo que recurre la reflexión subjetiva (cfr. la «autogradación del espíritu» de Lat) como «condición de posibilidad» de ideas cualesquiera *qua* «representaciones», puede permanecer desvinculado¹⁵.

Tal es la objeción de Gehlen al idealismo trascendental, que recoge aquí un motivo de la filosofía existencial, porque, en efecto, llega al punto de hacerse con Kierkegaard la «pregunta desesperada» de «si la religión del más allá no puede en sí misma secularizarse con sus contenidos e instituciones completamente intactos, llegar a ser, por así decirlo, un sustitutivo de sí misma...»¹⁶. Por lo demás, ¿no encierra esta pregunta la confesión de que las instituciones intactas no pueden ser para el hombre actual algo último?¹⁷

En este punto es necesario preguntarse cuál es entonces la función que le cabe cumplir a la filosofía, tal como la practica el propio Gehlen, en esta situación de *Spätkultur*. Que ella misma pueda motivar directamente a la subjetividad con una *idée directrice* y así revincularla, es una pretensión ilusoria para el empírico Gehlen: «Las grandes ideas últimas y metafempíricas sólo puede (la filosofía) pensarlas como representaciones.»¹⁸. Compárese con esta afirmación la siguiente de Heidegger, el cual no estaba, como Gehlen, apartado de la tradición especulativa de la metafísica, sino que trataba de recuperar —como ningún pensador lo ha hecho en la actualidad— la vinculación concreta al *katrōs* y su revelación de la verdad desde la dimensión trascendental, propiamente filosófica, del ser: «El intento de pasar de la representación del ente en cuanto tal al pensamiento de la verdad del ser, de alguna manera tiene que representar también, partiendo de aquella representación,

¹⁴ *Op. cit.*, p. 103.

¹⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹⁶ *Ibid.*, p. 104; cfr. también p. 293.

¹⁷ Este punto habría que ponerlo en parangón con la tesis de Gerhard Szeszny de que en el siglo XX se restableció la autoridad del cristianismo como institución, aunque no así la fe (*Die Zukunft des Unglaubens*, Munich, 1959).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 46.

la verdad del ser, de suerte que este representar viene a ser necesariamente de otra clase y, a la postre, no adecuado en cuanto representación a lo por-pensar (*Zu-denkendes*)»³⁹.

Con todas las diferencias de método que aquí existen entre Heidegger y Gehlen, se percibe perfectamente el aspecto filosófico común del problema: el pensamiento científico, que como resultado metódicamente estable de la metafísica occidental encuentra su fundamento en la relación sujeto-objeto de la «conciencia en general» objetiva y trascendental, no es capaz de pensar adecuadamente la dimensión de esa vinculación ni, por tanto, de lo absoluto (Heidegger dice además: de lo sagrado).

Este inconveniente trató Heidegger de obviarlo mediante una «repetición», en la perspectiva de la historia del ser, de los motivos de la metafísica desde sus orígenes presocráticos. Gehlen cree tener que conformarse con que la filosofía sea hoy posible tan sólo como ciencia empírica. Como tal queda así sujeta a la reflexión y la objetivación. «Como actividad en el fondo solitaria que es», para ella «toda institucionalización es contingente.» «Si alguien conociera otro camino, escribe Gehlen, sería Sócrates y Esculapio en una sola persona»⁴⁰.

No cabe duda de que Gehlen muestra aquí la cruz de la filosofía actual. Entre la verdad objetiva de la ciencia que todo lo explica, pero es incapaz de ofrecer a la vida práctica un motivo con sentido que la comprometa, y la religión, que se apercebe de su poder creador de instituciones trascendiendo así al propio tiempo su unilateralidad dogmática, la filosofía trata hoy desesperadamente de conocer su propia función y hacerla valer públicamente. Las respuestas de Gehlen a esta problemática situación son más sintomáticas que convincentes. Por un lado, Gehlen se recluye en la «investigación exhaustiva de campo»⁴¹, en la libre actividad descubridora del científico, tratando de «eliminar todo lo platónico y pedagógicamente agitador»⁴², y por otro se entrega, con el exagerado *pathos* que le caracteriza, a la, como él dice, difícil y a veces arriesgada tarea socrática de «poner de relieve en todos sus grados la aguda y sustancial ambigüedad de la vida espontánea, no sometida a normas» y al propio tiempo poner énfasis «en lo normativo e inviolable»⁴³. Ante la intelectualizada actividad cultural moderna y su recorrido cíclico que va de la «representación (idea, opinión) a la discusión, de ahí a la impresión gráfica y de nuevo a la repre-

³⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5.ª ed., 1949, Introducción.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 46.

⁴¹ *Ibid.*, p. 287.

⁴² *Ibid.*, p. 11.

⁴³ *Ibid.*, pp. 287 y 290.

sentación»⁴⁴, ante su «creencia supersticiosa de que la palabra impresa posee una invisible y poderosa fuerza que actúa a distancia»⁴⁵, de un modo parecido al de Heidegger recomienda Gehlen al filósofo una actitud ascética «ordenada a producir lo menos posible, ...que hoy consistiría en la renuncia a las ventajas del conocimiento público, a los montajes convenidos y a las *facilités* de mansos sucedáneos vitales»⁴⁶. Al mismo tiempo traza con una euforia casi ingenua de descubridor el programa de una antropología empírica capaz «hoy todavía de hacer a cada paso descubrimientos sobre el hombre y sacar a la luz categorías que en los métodos convencionales de la psicología y de la filosofía semimetafísica hubieron de permanecer en la oscuridad»⁴⁷.

Entre las nociones antropológicas de Gehlen hay una –quizá la más importante– que me parece de hecho apropiada para esclarecer la situación del hombre en la *open society* y, particularmente, la función de la filosofía con respecto a la subjetividad liberada de éste de un modo algo más positivo de lo que el autor de *Urmensch und Spätkultur* y la mayoría de los filósofos alemanes enredados en el problema del historicismo estarían dispuestos a reconocer. Gehlen resume la «orientación» y «canalización» de lo que llamamos necesidades naturales del hombre por medio de las instituciones culturales –que equivalen al «troquelado» (*Prägung*) de la vida instintiva animal– bajo el concepto de *Sprachmässigkeit* o «índole lingüística de la vida pulsional humana».

La orientación de las necesidades, del tipo que fueren, consiste a la vez en el acto de hacerlas públicas... De esta forma, la «índole lingüística de las pulsiones», que adquiere realidad en las instituciones, se corresponde con la índole lingüística del pensamiento, que adquiere realidad en las lenguas concretas de los pueblos. Cuando uno mismo se objetiva a través de las reacciones que, más allá de los contenidos dominantes en la propia acción, provoca en las circunstancias y las personas –y no primariamente por la reflexión– se concibe a sí mismo según las normas y conceptos básicos de las instituciones y de la vida pública –de modo análogo a como las ideas más personales y originales sólo pueden pensarse con palabras utilizadas por los demás⁴⁸.

En realidad, todas las categorías elaboradas por Gehlen para la descripción de las instituciones conciernen también a la esencia del lenguaje –que por algo lo concibieron los representantes latinos e italianos del humanismo retórico (de Cicerón y

⁴⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 286; *cf.* también p. 288.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 294.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 86 y s.

Quintiliano a Baltasar de Castiglione) como «institución de instituciones». Ahora bien, el lenguaje, como «institución del pensamiento», tiene la particularidad de que aun la subjetividad liberada de todas las demás instituciones no puede sus- traerse a él. Ciertamente es que las lenguas concretas, como las instituciones concretas, «pueden concebirse de distinta manera»⁴⁹. Pero incluso en la discusión libre de las ideas propia de la actividad cultural intelectualizada, que merece todos los recelos de Gehlen, la institución de una lengua determinada tiene carácter vinculante (como, por lo demás, lo tiene para los ensayos de construcción de lenguajes artificiales precisos o convencionales). La subjetividad crítica del espíritu moderno liberada de las instituciones recae en cierto modo sobre la *meta-institución del lenguaje*. Así, la esencia de la democracia parlamentaria radica en el hecho de que las instituciones sociales, que no son ya en sí incuestionables, nacen directamente de la institución de la discusión racional — así, en la asamblea legislativa y, de modo más fundamental, en la constituyente.

Sin duda es ahora la filosofía — desde los días en los que por vez primera discutió a través del diálogo entre los hombres los fundamentos de la constitución del estado y los de la moralidad, o sea, desde Sócrates— la auténtica *idée directrice* de una metainstitución del lenguaje desligada del mito y de las instituciones arcaicas en él basadas, que, en cuanto *lógos*, debe servir de fundamento a todas las demás instituciones humanas. Desde esta óptica, la democracia parlamentaria aparece como una encarnación institucional del espíritu de la filosofía, y justamente de una filosofía tanto templada en el escepticismo como generosamente optimista, de una filosofía que, como decía Berdiaev, no desespera de la verdad, sino que confía sus descubrimientos parciales, producto de la limitación, a cada hombre individual en cuanto interlocutor. Quien viera en ello el total fracaso de la empresa de los filósofos griegos de fundar la existencia humana en el *lógos* debería saber que en el fondo está también negando la posibilidad de la democracia.

Mas, por otra parte, apenas cabe discutir que el *lógos*, como instancia fundadora y universalmente válida por excelencia del debate científico, se haya revelado incapaz de motivar o justificar cualquier institución concreta dentro de la praxis vital o aun solamente la «cosmovisión» o «ideología» en que se basa. Sometida a una reflexión teórica radical, toda institución concreta se revela en su implícita comprensión

⁴⁹ *Ibid.*, p. 88.

del mundo como «dogmática» (Rothacker), es decir —en nuestro contexto—, como mediada por el momento irracional de una tradición incuestionada o de una decisión producto de una fe.

El *logos* científico y universalmente válido de la «conciencia en general», esto es, de la subjetividad radicalmente liberada en el sentido de Gehlen, por sí mismo sólo motiva y justifica al «hombre sin atributos», cuyo fracaso en la praxis existencial ha descrito R. Musil de forma estremecedora⁵⁰. La subjetividad universalmente válida en teoría —también cuando en las ciencias del espíritu se erige en órgano de una comprensión universal de carácter empático— sólo conduce a «posibilidades infinitas de representaciones sin consecuencias...», quedando por eso mismo atravesada en la praxis vital, como dice Gehlen comentando a Rothacker⁵¹. Ello nos devuelve de nuevo a la aporía por la que viene condicionada su discrepancia en la valoración de la discusión filosófica de las ideas: no se puede ser a la vez Sócrates y Esculapio, advierte Gehlen, y ello le hace declarar de todo punto ilusoria la pretensión de los filósofos griegos, como Platón, de fundar dialécticamente las instituciones del estado.

Sin embargo, la discusión dialéctica en el sentido más amplio sigue siendo, a mi juicio, el método vinculante de que se sirve el diálogo racional en el que revierte la subjetividad definitivamente liberada cual institución última de la reflexión; y sólo a través de dicho diálogo puede y le es dado a la constitución dogmática de la vinculación concreta —que extingue toda reflexión de la subjetividad— a una creencia religiosa o a la praxis política y sus instituciones buscar aun en la actualidad su autojustificación. Esta necesidad se puso de manifiesto en la disputa entre religiones y confesiones como actualmente en la lucha entre ideologías políticas. Incluso los resultados ciertos y universalmente válidos de la ciencia empírica no es posible calibrarlos ni ponerlos al servicio de un conocimiento de lo que las situaciones concretas demandan sino por la vía de la discusión dialéctica. En esa medida, también Gehlen se halla sujeto, por ascética que sea su actitud, a la discusión de las ideas.

Lo que, con todo, confiere un peso específico a la lamentación de Gehlen sobre la falta de vinculación de las actividades filosóficas y literarias es, a mi parecer, la posibilidad de que aún la institución del lenguaje pueda perder en gran

⁵⁰ *Vid.* al respecto E. HUBER, «Der Mann ohne Eigenschaften und die Tradition», en *Wissenschaft und Weltbild*, Viena, 1960.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 99.

parte su carácter vinculante en una «cultura segregada de la acción»⁵².

Todo el que haya asistido a algún moderno congreso de filósofos (o leído de un tirón alguna revista filosófica un tanto tolerante) conocerá el sentimiento de resignación o aun la tentación del cinismo que se experimenta a la vista de la indiferencia manifiesta entre unos y otros, cuya causa podría estar en la parquedad de lo que ahí entra en juego para la praxis vital, quedando cada cual a sus anchas simplemente con reconocer la humanidad del otro, para decirlo con Gehlen. En cambio, los congresos filosófico-políticos del Este, con su carácter de concilios, ostentan una brillantez cautivadora. El criterio de sentido de la praxis toma aquí el aspecto de garante del entendimiento lingüístico, cosa que no viene a contradecirla el hecho de que también el lenguaje de los intelectuales del Oeste se haga relativamente unívoco cuando en su rechazo ideológico del dogmatismo del Este se trata de la defensa de la libre discusión como institución política.

En vista de esta situación, la verdadera tentación reaccionaria que a ratos despierta Gehlen en sus lectores es a mi juicio la de que abandonemos interiormente la misión central que tiene la filosofía como *idée directrice* de la meta-institución posarcaica del lenguaje, es decir, del diálogo racional entre todos los hombres en favor de una reducción de todo sentido comprensible a aquello que tenga resultados prácticos dentro de instituciones positivas ya en funcionamiento. Tal «reconducción de la desvinculada discusión de las ideas al terreno de lo serio» supondría en la actual situación de la existencia humana, en la que la fuerza teogónica de las instituciones pertenece a un pasado irrecuperable, la abdicación de la filosofía en favor de la política⁵³.

Echando una mirada a las definiciones pragmático-operacionalistas del sentido lingüístico *in terms of behavior*, tal como han llegado a predominar en el mundo anglosajón, de hecho se tendría la impresión de que la filosofía moderna ha sancionado ya teóricamente dicha abdicación y desistido también de su pretensión de inspirar a la praxis humana mediante la constitución dialógica del sentido en favor de una reducción de todo sentido lingüístico a la praxis conductual que le subyace. Mas el inmenso empeño de fuerzas con que la filosofía de este siglo analiza el problema del significado del lenguaje me parece en verdad un síntoma de que ésta ha reconocido por fin su misión en la época del desmoronamiento de las instituciones y

⁵² *Ibid.*, p. 288.

⁵³ Esto lo ve también claramente Gehlen; *ibid.*, p. 287.

de la subjetividad liberada. Desde la «semántica lógica» de Carnap y Tarski, que quiere poner a seguro la cooperación social en el ámbito de la información científico-técnica, pasando por los discípulos de Wittgenstein en Oxford y Cambridge, que quieren curar la enfermedad lingüística de las pseudocuestiones metafísicas mediante el *common sense* del lenguaje ordinario, hasta los ensayos de una «hermenéutica filosófica» (Heidegger, Hans Lipps, Gadamer), que quisieran concebir la propia existencia humana como diálogo y poner al hombre actual en las situaciones históricas de ese diálogo que se trata de comprender, en todo el ámbito del mundo occidental observamos el apartamiento de la filosofía del puro análisis (trascendental o empírico) de la conciencia y su inclinación hacia una administración responsable del lenguaje como institución de instituciones, sobre la que recae hoy, como nunca antes, la subjetividad humana liberada.

Sin duda es cierto que el lenguaje, como institución del pensamiento, no puede constituir ni preservar su carácter vinculante independientemente de la acción y las instituciones que la ordenan. Cuando de hecho ocurre que en la actividad cultural brotan «ideas con las que no se puede hacer otra cosa sino discutir las», de modo que la discusión se revela como «la forma adecuada de asimilación» de dichas «ideas»⁵⁴, las palabras pierden entonces su sentido vinculante. Cuando un discurso no tiene consecuencias para la praxis carece de significado real —cosa que hizo constar debidamente el análisis lingüístico practicado por el pragmatismo y por el Círculo de Viena. En otras palabras: la institución misma del lenguaje se desmorona cuando su constitución del significado no viene mediada por las instituciones que ordenan la vida activa. Mas ello no significa que la institución del lenguaje, como constitutiva del significado, tenga que ser reducible —como acaso lo es en las situaciones arcaicas— al sentido immanente al resto de las instituciones de una cultura integrada. El diálogo racional entre los hombres representa hoy, a mi parecer, una meta-institución autónoma cuya vinculación a las instituciones de la vida activa consiste justamente en que estas últimas, aunque su carácter vinculante nunca pueda inferirse de un modo científico y universalmente válido, se originan por mediación del diálogo racional. Asegurar metódicamente esta «mediación» dialéctica —y no directamente la manifestación concreta del sentido para la acción— es, a mi juicio, la misión metainstitucional semántico-hermenéutica de la filosofía, una misión que ella misma se asignó al poner en cuestión el mito y las institu-

⁵⁴ GEHLEN, *op. cit.*

ciones arcaicas. A ella puede servir también, desde luego, el libro de Gehlen si lo entendemos como una provocación socrática y no como expresión de una tendencia política (digamos reaccionaria)⁵⁵.

⁵⁵ Mis trabajos contenidos en el tomo II (especialmente en la parte II) pueden contemplarse como el intento de responder al desafío de Gehlen a la filosofía, y especialmente de mostrar que la filosofía no puede entenderse en un sentido esencial como «actividad en el fondo solitaria» para la cual «toda institucionalización es algo contingente». Para una continuación de mi debate con A. Gehlen, véase la recensión de J. Habermas de la obra de GEHLEN *Moral und Hyper-Moral* (Frankfurt, 1969) en J. HABERMAS, *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt, 1971, pp. 280 y ss., así como la reseña de D. Böhler sobre Gehlen en J. SPECK (ed.), *Grundprobleme der grossen Philosophen*, en *Philosophie der Gegenwart I* (UTB 148), Göttingen, 1973.

II

HERMENÉUTICA Y CRÍTICA
DEL SENTIDO

WITTGENSTEIN Y HEIDEGGER:
LA PREGUNTA POR EL SENTIDO
DEL SER Y LA SOSPECHA
DE CARENIA DE SENTIDO
DIRIGIDA CONTRA TODA
METAFÍSICA¹

I. INTRODUCCIÓN

Unir los nombres de Wittgenstein y Heidegger en un ensayo filosófico produce todavía —no sin motivo— cierta extrañeza. Y me interesa subrayarlo: la unión de ambos en un ensayo filosófico; pues en círculos literarios con sensibilidad para lo característico de la historia del espíritu, este acercamiento ha ido adquiriendo desde hace tiempo un estimulante tono heurístico, como si en cierto modo fuera una clave para una más profunda comprensión de la estructura espiritual de nuestra época. En efecto: el historiador de las ideas ya no puede hoy pasar por alto que Wittgenstein y Heidegger representan figuras clave dentro de la constelación filosófica de este siglo, figuras clave, por cierto, de ámbitos de la filosofía moderna bien diversos, es más, herméticamente cerrados unos a otros. Y esta circunstancia justifica de suyo la extrañeza que causa el intento de hallar una correlación sistemática, es más, hasta un propósito común en el pensamiento de Wittgenstein y Heidegger.

La indicada oposición de sus mundos filosóficos viene expresada en la circunstancia de que no sólo los dos pensadores representativos, sino también los representantes de sus escuelas (en el más amplio sentido de la palabra) probablemente casi nunca han tomado seriamente nota unos de otros (preseñando aquí del intento de Carnap de desenmascarar como pseudoproposiciones las afirmaciones de Heidegger sobre la nada en *Was ist Metaphysik?*). De hecho es una característica histórica de la

¹ El presente ensayo fue emitido como conferencia por Radio Zurich los días 17 y 24 de febrero de 1967; apareció asimismo en español en la revista *Dianoia*, México, 1967.

² Cfr. R. CARNAP, «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis*, 2 (1931-1932), pp. 219-241.

filosofía más reciente que los títulos «filosofía existencial», «fenomenología», «ontología fundamental» por una parte, y «filosofía analítica», «positivismo lógico» y «semántica» por otra no sólo evidencien un contraste en la orientación objetiva y metódica del pensamiento, sino también un contraste de mentalidad, por ejemplo nacional. El contraste espiritual entre los susodichos títulos puede ilustrarse directamente en la geografía cultural: cabe distinguir claramente una zona de cuño anglosajón con irradiaciones hacia Escandinavia de una zona de cuño franco-alemán con irradiaciones hacia el sur de Europa y Latinoamérica.

¿Cómo pudieron llegar Wittgenstein y Heidegger, dos pensadores de lengua alemana, a convertirse en exponentes de tan diversos mundos filosóficos?

Una caracterización exterior de esta constelación desde la óptica de los «prejuicios» podría tener el aspecto siguiente:

Heidegger filosofa, como pensador típicamente alemán, desde la más alta exigencia especulativa, exigencia que viene expresada también en su lenguaje. El pretende repetir, entendiéndola, la tradición íntegra de la metafísica occidental y al mismo tiempo superarla. En ello, la ciencia moderna y su nivel de pensamiento metódico-técnico —su lenguaje preciso lógico-matemático— en modo alguno puede servir de medida para esa superación cuando más bien es el síntoma de aquello que, cual callejón sin salida de la historia del ser, es necesario alejar y superar desde sus orígenes: el desdoblamiento de la metafísica en la técnica. Esta constelación interna del pensamiento heideggeriano, unida a la petulancia a menudo difícilmente tolerable de su estilo, parece repugnar por igual a anglosajones y escandinavos, en el fondo creyentes en el progreso, como, por otra parte, favorecer de modo manifiesto a cierto resentimiento humanista de las culturas latinas contra el predominio de la civilización técnica.

Por otro lado, Wittgenstein, en cuanto discípulo de B. Russell, representa hasta cierto punto a la mentalidad anglosajona. Desde una consideración crítica más ceñida al estilo, ello es verdad hasta cierto límite —pues también se puede documentar su afinidad espiritual con R. Musil, Karl Kraus, Kafka y, sobre todo, con Lichtenberg³—, mas, sin embargo, lo es a tal punto que el *Tractatus* y las *Philosophische Untersuchungen* pasan hoy por documentos clásicos de ese filosofar analítico y fragmentario, circunscrito a la ciencia experimental, que se inició primero en América con Ch. S. Peirce y luego en Inglaterra

³ Vid. G.H. VON WRIGHT, «Biographische Betrachtung» en el suplemento a L. WITTGENSTEIN, *Schriften I*, Frankfurt, 1960, p. 99.

con B. Russell y G.E. Moore⁴. Es fácil que al lector alemán ese pensamiento le parezca sustancialmente pobre, estimación que viene cuando menos condicionada por el hecho de que, en espera de hallar perspectivas definidas de carácter cosmovisivo, apenas es capaz al principio de advertir los sutiles aspectos del análisis crítico-lingüístico. Ese espíritu exento de especulación, o mejor «antiespeculativo», que domina a la filosofía inglesa desde Ockham, Hobbes, Berkeley y Hume, y la hace tan poco atrayente para pensadores como Hegel, Schelling o Heidegger, esa suspicacia escéptica hacia la metafísica –nacida de la crítica del lenguaje– que caracteriza al nominalismo inglés, todo ello parece salir a la luz de forma explícita, y en lo que tiene de negatividad, justo en el *Tractatus* de Wittgenstein como universal sospecha de carencia de sentido dirigida contra todas las proposiciones ontológico-especulativas.

Ahora bien, ese enfoque crítico del sentido de la filosofía de Wittgenstein es precisamente lo que, a mi juicio, hace posible la comparación de Wittgenstein con Heidegger.

No sólo Wittgenstein, también Heidegger abriga frente a la metafísica occidental *qua* ontología una sospecha crítica del sentido que se manifiesta en la pregunta fundamental por el sentido del «ser». Para el Wittgenstein maduro, la metafísica se funda en una especie de auto-enajenación del lenguaje, cuya auténtica función (práctico-vital) es malentendida en el planteamiento filosófico, cayendo en el olvido en la metafísica. Para Heidegger, la metafísica se funda en el auto-malentendido inicial de la pregunta por el ser y en el olvido del ser que de ahí resulta; lo que, pensada desde el hombre, quiere decir en una especie de auto-enajenación de la «e-sistencia» humana, la cual malentende su más peculiar empeño, el ser, aquello de lo que se trata siempre en toda comprensión del mundo, al «caer», en la expresión lingüístico-categorial de tal empeño, en la visión del ente que le hace frente dentro del mundo.

Al fijar el paralelismo lingüístico de las posiciones de Wittgenstein y Heidegger he usado el término «auto-enajenación» intencionadamente. Ello nos hace recordar una tercera crítica de la metafísica tradicional, actualmente en boga, que parte igualmente de una fundamental sospecha: a la «sospecha de carencia de sentido» de Wittgenstein y a la sospecha de «olvido del ser» de Heidegger precedió la «sospecha de ideología» de Marx dirigida contra la metafísica. Esta consideración aparte puede servir para completar el horizonte histórico dentro del

⁴ H. Lüna: (*Philosophisches Jahrbuch*, 69, 1961-62) ha rechazado, a mi parecer con razón, la tendencia a hacer del clásico de la «filosofía analítica», en razón de ciertas características biográficas, un existencialista.

cual esferas aparentemente tan heterogéneas y aisladas unas de otras de la filosofía contemporánea muestran un punto de referencia común.

El punto común de referencia es, en el contexto de nuestro problema, *el cuestionamiento de la metafísica occidental como ciencia teórica*.

Lo que aquí me propongo es, por tanto, poner en comparación a Heidegger y Wittgenstein tomando por base el hecho de que ambos, cada uno de manera diferente, ponen en cuestión la metafísica occidental apartándola así de nosotros como un fenómeno histórico. La base de nuestra comparación puede determinarse con más exactitud teniendo presentes la pregunta fundamental de Heidegger por el sentido del ser y la pregunta fundamental de Wittgenstein por el sentido de las proposiciones filosóficas como modalidades de la crítica del sentido.

Una dificultad técnica para nuestro propósito parece resultar del hecho de que los dos pensadores que vamos a comparar pasaron, al menos para la conciencia pública, por una transformación nada insignificante. Se suele distinguir entre un primer Wittgenstein, el del *Tractatus Logico-Philosophicus*³ y el Wittgenstein posterior de las *Philosophische Untersuchungen*⁴, de forma análoga a como se distingue entre el Heidegger anterior y posterior al llamado «retorno» (*Kehre*) del «análisis de la existencia» a la «historia del ser». No obstante se mostrará que el término superior de comparación de que aquí nos servimos es capaz de salvar en gran parte las dificultades del problema de la periodización. Precisamente el distanciamiento crítico de la metafísica tradicional es, a decir verdad, el punto de vista que, en la forma de sospecha de carencia de sentido, conecta al Wittgenstein anterior con el posterior y que, por otra parte, determina asimismo en Heidegger el motivo que permanece invariable en el paso de la filosofía de la existencia a la historia del ser.

La primera y más importante cuestión que hemos de plantearnos con respecto a ambos pensadores ha de ser —de acuerdo con las reflexiones precedentes— la cuestión de cuál es el concepto de la metafísica teórica de la que en cada caso se distanciaron. A continuación tendremos que preguntarnos cómo se relaciona en ambos filósofos el concepto positivo del pensamiento crítico que presuponen con el concepto de la metafísica

³ Publicado primeramente en los *Annalen der Naturphilosophie* de Ostwald (1921) y luego en una edición bilingüe alemana e inglesa con una Introducción de B. Russell (Londres, 1922).

⁴ Publicadas por primera vez (póstumamente) en edición bilingüe (Londres, 1958) y últimamente, junto con el *Tractatus* y los *Tagebücher* de 1914-16, en *Schriften I*, Frankfurt, 1960.

criticada y sí —y hasta qué punto— el concepto positivo de la filosofía del uno coincide con el concepto que el otro críticamente rechaza.

Para ello procederemos de un modo técnico, poniendo primero en relación la «ontología fundamental» de Heidegger con el *Tractatus* de Wittgenstein. En un segundo paso confrontaremos las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein con la «ontología existencial» de Heidegger y con su destrucción de la «metafísica» (inclusive de su propia «ontología fundamental»).

2. EL «TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS» DE WITTGENSTEIN Y LA «ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL» DE HEIDEGGER

El concepto de la metafísica contra el que se dirige la crítica del sentido de Wittgenstein constituye —por lo menos en el *Tractatus*— el presupuesto mismo de esa crítica del sentido. Se trata de la teoría de la figuración del mundo del «atomismo lógico», teoría que hasta cierto punto puede rastrearse desde los *Principia mathematica* de B. Russell como la metafísica secreta de la logística y que Wittgenstein expondrá ya de forma original en las dos primeras proposiciones fundamentales del *Tractatus Logico-Philosophicus* poniéndola como fundamento de toda consideración ulterior. Según ella, el mundo es la suma de los «hechos», los cuales son reproducidos figurativamente mediante los hechos-signo del lenguaje o proyectados en el «espacio lógico» como hechos posibles o «estados de cosas» (*Sachverhalte*). Esta figuración o proyección de los hechos del mundo por medio de los hechos-signo del lenguaje es posibilitada por la «forma lógica» común —esto es, idéntica— al lenguaje y al mundo.

Ahora bien, si la esencia de la representación lingüística del mundo consiste en la figuración de hechos mediante hechos en virtud de una forma idéntica, la forma común al lenguaje y al mundo no puede a su vez ser figurada, lo que significa: ser representada lingüísticamente, ya que para ello la representación lingüística tendría que poder tomar una posición fuera de su forma de representación, lo cual es *a priori* imposible. De este modo, la forma *a priori* del mundo es anterior a toda representación del mundo como condición de su posibilidad y solamente se «muestra» en la estructura lógica de toda representación, como dice Wittgenstein.

En esta conclusión, sorprendentemente simple, a que llega Wittgenstein ya en las consideraciones sobre la segunda de las proposiciones fundamentales —siete en total— del *Tracta-*

tus⁷ alienta ya el auténtico motivo fundamental de toda su filosofía ulterior: la sospecha de carencia de sentido frente a todas las proposiciones metafísicas. Estas proposiciones, en efecto, no se contentan con hacer, en virtud de la forma *a priori* del lenguaje y el mundo, aserciones sobre hechos empíricos del mundo, sino que pretenden hacer *a priori* aserciones válidas sobre el mundo en su totalidad, lo que también significa: sobre la forma del mundo, es decir, sobre la forma de la representación del mundo, y con ello sobre su propia condición de posibilidad.

Como ejemplos de las proposiciones sin sentido de la metafísica a que alude Wittgenstein podemos aducir —con permiso suyo— las 7 tesis principales del *Tractatus*. La tesis 1: «El mundo es todo lo que es el caso» y la tesis 2: «Lo que es el caso, el hecho, es la existencia de estados de cosas», caen bajo la sospecha de carencia de sentido, puesto que expresan aserciones sobre el mundo en su totalidad, es decir, sobre la forma *a priori* del mundo. Estas no pueden concebirse en sí, como las proposiciones de la ciencia positiva, cual proposiciones. Precisamente en la medida en que pretenden dar una fundamentación ontológica al criterio del sentido, dejan de satisfacer ese mismo criterio del sentido que establece Wittgenstein.

Junto con el fundamento ontológico del *Tractatus* caen también víctimas de ese mismo criterio del sentido aquellas proposiciones sobre proposiciones en las que viene directamente formulado el propio criterio del sentido, es decir, las tesis 5 y 6 del *Tractatus*, en las cuales —de forma análoga a las dos tesis ontológicas sobre la división del mundo en «hechos» elementales— la analizabilidad del lenguaje es postulada en la forma de una reducción de todas las proposiciones a «proposiciones elementales».

Es importante dejar esto sentado cuanto antes, pues, como es sabido, el positivismo lógico trató de retener la parte analítico-lingüística del *Tractatus* exhibiendo sólo la infraestructura ontológica como metafísica carente de sentido.

Carnap sobre todo intentó expresar de una manera inobjetable el eventual sentido de las proposiciones ontológicas en cuanto «proposiciones pseudo-objetivas» en el «modo de hablar formal» de la «sintaxis lógica». De acuerdo con ello, una proposición wittgensteiniana como la 1.1: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas» cabría traducirla a la proposición: «La ciencia es un sistema de proposiciones, no de nombres.»⁸

Debe aclararse que este intento de escapar al modo de hablar

⁷ *Tractatus*, 2.172 y 2.174; cfr. también 4.12 y 4.121.

⁸ Cf. R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, Londres, 1937, p. 303.

ontológico está de acuerdo y coincide con la concepción de Carnap del llamado modo de hablar formal, que como tal únicamente habla de la forma externa, dada a través de los sentidos, de las proposiciones y de los nombres. Sin embargo, si se considera en serio esta concepción, la traducción carnapiana pierde inmediatamente su justificación residente en la íntima correspondencia entre las proposiciones sobre el mundo y las proposiciones sobre el lenguaje. Ya que, en su condición externa de forma fónica o gráfica, una «proposición» lingüística no es ningún hecho que pudiera reproducir otro hecho extralingüístico. Una «proposición» concebida en el sentido de Carnap es simplemente una *cosa* que, de acuerdo con Wittgenstein, puede resolverse en un hecho de la descripción científica del mundo. Sólo en virtud de la correspondencia semántico-categorial con la estructura ontológico-categorial de un hecho real puede concebirse la proposición lingüística al modo de Wittgenstein como una reproducción figurativa de la realidad.

Esto mismo lo expresa claramente Wittgenstein en las tesis 3 y 4 del *Tractatus*, las cuales sirven de enlace entre las tesis «ontológicas» (1 y 2) en el sentido de Carnap y las tesis «lógico-sintácticas» (5 y 6) también en el sentido de Carnap. En ellas se dice:

Tesis 3: «La figura lógica de los hechos es el *pensamiento*.»

Tesis 4: «El pensamiento es la *proposición con sentido*.»

De modo que si Carnap, al traducir las proposiciones ontológicas de Wittgenstein a proposiciones analítico-lingüísticas, pretende entender a éste mejor de lo que él mismo se entiende, entonces la proposición wittgensteiniana: «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas» tendrá que equivaler a una proposición como esta otra: «La ciencia es la totalidad de las proposiciones *verdaderas*, no de los nombres.»² De hecho, el propio Wittgenstein expresa esta relación de equivalencia en la proposición 3.01: «La totalidad de los pensamientos verdaderos constituye una figura del mundo.»

Pero tal proposición es, de acuerdo con el criterio del sentido de Wittgenstein, tanto una proposición metafísica «sin sentido» como la proposición estructuralmente equivalente sobre el mundo como un todo. Es más, de acuerdo con Wittgenstein, sólo la traducción de la proposición ontológica a la proposición analítico-lingüística hace explícita la «falta de sentido» de la primera. Pues, según Wittgenstein, es ésta precisamente la razón de la «falta de sentido» de proposiciones sobre cosas en

² Cfr. al respecto Erik STEINER, *Wittgenstein's «Tractatus», a critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, Blackwell, 1960, pp. 181 y ss.

general, hechos en general, estados de cosas en general, en suma, sobre el mundo en su totalidad: que pretendan hablar sobre la forma lógica común a lenguaje y mundo. Las proposiciones ontológicas hablan de hecho implícitamente sobre la forma del lenguaje –esto se lo concedería Wittgenstein a Carnap¹⁰. Pero ello no salva su sentido, sino que antes explica por qué las proposiciones ontológicas tienen que ser proposiciones sin sentido.

La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representarla –la forma lógica.

Para poder representar la forma lógica, tendríamos que poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo (4.12).

De un modo aún más estrechamente ceñido al lenguaje formula Wittgenstein el mismo argumento crítico del sentido en la siguiente versión: «Ninguna proposición puede decir nada de sí misma, porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo.» Y observa a este respecto haciendo referencia a B. Russell: «Ésta es toda la *Theory of Types*» (3.332).

La referencia a la teoría de los tipos de B. Russell nos da ocasión para descartar como irrelevante cualquier otra interpretación que reste importancia a la paradójica autosuperación del *Tractatus*.

El mismo B. Russell propuso en la Introducción a la edición inglesa del *Tractatus* resolver el problema del discurso lógicamente unívoco sobre la forma del lenguaje por medio de una «jerarquía de lenguajes artificiales» potencialmente infinita¹¹ –consejo que fue seguido celosamente por la semántica lógica y no raras veces recomendado como la salida del dilema wittgensteiniano. Sin embargo, frente a esto hay que subrayar (como ya hicimos frente a Carnap) que, en el *Tractatus*, Wittgenstein trató no sobre la forma sintáctica de un cálculo cualquiera –forma que siempre hay que interpretar semánticamente–, sino sobre la forma del lenguaje real, idéntica a la forma categorial del mundo cognoscible. Dicha forma del lenguaje real se halla siempre ya presupuesta en toda jerarquía de lenguajes artificiales, por potencialmente infinita que fuere, en la forma del lenguaje corriente cual metalenguaje último *in actu*¹². Ello «se muestra» –para hablar con Wittgenstein– en el

¹⁰ Cf. *Tractatus*, 6.35 y 6.36.

¹¹ *Ibid.*, p. 23 de la cit. ed.

¹² *Ibid.*, 5.555: «...y como puede ser posible que yo haya de ocuparme en lógica de formas que puedo inventar, debo ocuparme, pues, de aquello que me permite inventarlas.»

hecho de que sólo con ayuda del lenguaje corriente puede interpretarse semánticamente un cálculo simbólico, lo cual significa: legitimarse como lenguaje.

Podrá la distinción entre tipos-símbolo (Russell) o entre tipos-lenguaje (Russell-Tarski) eliminar con éxito la reflexividad del lenguaje cara a la fundamentación de teorías científicas formalizables, mas para la solución de la paradoja de la ontología expuesta por Wittgenstein y, al mismo tiempo, de la paradoja de un análisis lingüístico ontológicamente relevante, todo depende justamente de que sea posible la reflexividad del lenguaje —y, por tanto, del conocimiento— prohibida por la semántica lógica.

Una semántica constructiva en el sentido de Tarski y Carnap es sin duda capaz, mediante la eliminación de la reflexividad del lenguaje, de hacer imposible *a priori* la aparición de paradojas, como por ejemplo la paradoja del mentiroso¹³, mas con ello hace al mismo tiempo imposible la formulación de las llamadas «proposiciones universales», por ejemplo proposiciones sobre todas las proposiciones, y ello significa: sobre el lenguaje en general y su relación con el mundo. Lo cual quiere decir que la semántica constructiva significa el fin de la filosofía como ciencia teórica. Rudolf Carnap confirma esto en su ensayo de 1950 *Empirism, semantics and ontology*¹⁴, donde declara que el esbozo de un *framework* semántico ontológicamente relevante es asunto de la «praxis». A esta consecuencia ya había llegado también Wittgenstein —a su manera— en el *Tractatus*, donde leemos:

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el esclarecimiento de las proposiciones (4.112).

La metafísica teórica es, pues, según el *Tractatus* de Wittgenstein, la arrogación, ilustrada en el mismo *Tractatus* con pretensión apodictica, de un metalenguaje filosófico, lo que significa el intento de expresar en tal lenguaje aquello que en el discurso con sentido sólo se «muestra» como condición de posibilidad de ese mismo discurso: la forma lógica del lenguaje y del mundo descriptible.

Con esta caracterización de la dimensión de la metafísica, el

¹³ Esto no debe ni mucho menos confundirse con una solución filosófica de las contradicciones. A este respecto observará más tarde Wittgenstein: «Una cosa es utilizar una técnica matemática consistente en evitar la contradicción y otra distinta filosofar contra la contradicción en la matemática» (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford, 1956, p. 130).

¹⁴ En R. CARNAP, *Meaning and Necessity*, Chicago, 1956.

primer Wittgenstein se sitúa de hecho en el horizonte problemático de la «filosofía trascendental». ¿Hasta qué punto?

La filosofía trascendental se planteó con Kant por primera vez la cuestión de la posibilidad de la metafísica como reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia, y a este respecto formuló como «principio supremo» el postulado de la identidad de las condiciones de posibilidad de la experiencia y las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Este mismo postulado lo traspuso Wittgenstein de una «crítica de la razón pura» a una «crítica del lenguaje puro», como observa con razón el finlandés Erik Stenius¹⁾. Wittgenstein trata de definir la frontera entre lo que, según Kant, es accesible a la razón teórica y lo que constituye la ilusión trascendental del uso indiscriminado de la razón mediante la distinción lógico-lingüística entre sentido y sinsentido, entre lo que se puede decir y lo que solamente se muestra. Sólo con relación a la experiencia posible puede haber «proposiciones con sentido» —así podríamos formular, apoyándonos en Kant, el criterio wittgensteiniano del sentido basado en la figuración de hechos posibles.

Entendido el *Tractatus* de esta manera —como crítica trascendental del sentido—, enseguida advertimos que en realidad Wittgenstein no sólo cuestiona la posibilidad de una «metafísica dogmática», sino también, de golpe, la posibilidad de una filosofía trascendental científica como teoría del conocimiento. Según Wittgenstein, ambos tipos de pensamiento filosófico en cierto modo hablan de lo mismo, sólo que desde dos lados: de las condiciones de posibilidad del discurso, que a la vez son las condiciones de posibilidad de los objetos del discurso. Mas de estas condiciones trascendentales —de la estructura interna o «forma lógica» idéntica a lenguaje y mundo— no se puede, según Wittgenstein, *per definitionem* «hablar». La forma trascendental «se muestra» sólo con ocasión del discurso —y nos sentimos tentados a añadir con Heidegger: se muestra como comprensión «previa y concomitante» (*mitgängig-vorgängig*) del ser en el acto del discurso acerca de hechos ónticos.

✓ De esta manera llega Wittgenstein a declarar como metafísica sin sentido tanto a la ontología dogmática como a la crítica *a priori* (trascendental) del lenguaje —y con ello a todo el contenido filosófico de su propio *Tractatus*—. A ambas se aplica sin excepción la 7.^a y última proposición fundamental del *Tractatus*: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (y se entiende que esta proposición está también sujeta al propio veredicto de carencia de sentido en tanto pretende ser más que una mera tautología).

¹⁾ *Op. cit.*, cap. XI.

Tal vez alguien se sienta inclinado a considerar absurda esta paradójica problemática de la carencia de sentido planteada en el *Tractatus* desde lo que entendemos por el sano sentido común. ¿No viene Wittgenstein precisamente a demostrar a través de las proposiciones de su *Tractatus* que los seres humanos están en condiciones de hablar de la relación entre el lenguaje y el mundo en su totalidad? ¿Y no ocurre esto en las proposiciones que, en su estructura gramatical externa, no difieren de las proposiciones sobre hechos intramundanos? Así, por ejemplo, la proposición: «El mundo se divide en hechos» se puede construir según el mismo patrón que la proposición: «El pastel se divide en pedazos.»

Sin embargo, esta semejanza externa de las proposiciones filosóficas y las proposiciones empíricamente verificables constituye el verdadero aspecto chocante de la sospecha wittgensteiniana de carencia de sentido. Y habría que recordar a este propósito que también las proposiciones de la crítica kantiana de la razón chocaron a los filósofos de la época por su fatal semejanza con las proposiciones sobre la experiencia posible. Cuando Kant hablaba de la «afección de nuestros sentidos» por medio de la «cosa en sí», sonaba exactamente igual que si se hablase de una relación causal dentro del mundo de la experiencia; y sin embargo, Kant hablaba aquí de algo a lo que no se podía aplicar la «categoría» de causalidad. ¿Carecen entonces de sentido las proposiciones filosófico-trascendentales de Kant acerca de la «cosa en sí»? —Jacobi parecía un tanto inclinado a esta concepción—; ¿o constituye la estructura sintáctico-gramatical de las proposiciones filosófico-trascendentales una metáfora? ¿Se trata de una «traslación» de la estructura de las proposiciones empíricamente verificables a relaciones de algún modo análogas?

Tanto para Kant como para Wittgenstein se ha ensayado una interpretación semejante (más o menos en la línea de la doctrina medieval de la significación impropia o análoga)¹⁶. El ya mencionado Erik Stenius, por ejemplo, entiende las proposiciones semántico-trascendentales, y al mismo tiempo ontológicas, de Wittgenstein sobre la forma del lenguaje, y a la vez del mundo, como «metáforas sintácticas»¹⁷.

Una metáfora sintáctica lo es, por ejemplo, la proposición: «Rojo no es una sustancia (sino una cualidad).» En efecto, para impugnar la sustancialidad de rojo debo empezar pese a todo por ponerla en la forma de sujeto-predicado de la proposición

¹⁶ Véase, por ejemplo, E.K. SPECTER, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*, Colonia, 1952 (*Kantstudien*, vol. 66, suplementos).

¹⁷ Cfr. STENIUS, *op. cit.*, pp. 211 y ss.

«Rojo es ...». Lo mismo ocurre en todos los enunciados sobre categorías. Que, por ejemplo, una sustancia no sea una cualidad, es algo que, según Wittgenstein, no puede «propiamente» enunciarse. Ello se «muestra» en el uso del lenguaje. Si quiero enunciarlo de una forma directa, el enunciado simulará entonces la forma de una proposición sobre hechos empíricos.

Un carácter aún más básico para la fundamentación de la ontología en general lo tienen las proposiciones de la forma:

«x es un ente.»

Por su estructura sintáctica tendrían que entenderse como las proposiciones de la forma: «x es un caballo.» Pero en realidad no tratan en modo alguno de un concepto genérico que define la clase de los posibles valores de las variables, sino que, según Wittgenstein, explicitan en cierto modo tautológicamente el sentido de las variables en la función proposicional «x es...», mas de forma tal que se crea la impresión de que hay un género universal «ente» como hay plantas, animales y hombres.

Ya Aristóteles había tratado de prevenir este malentendido con la observación de que οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν γένος (*Metafísica*, B, 998 b 22). Pero también había fundado sobre el concepto del ente en cuanto tal la *prima philosophia*, la después llamada metafísica, como ciencia teórica.

Para Wittgenstein, hablar del ente y sus categorías es en cierto modo el pecado original que, con el resultado de la autoenajenación de la función del lenguaje, dio origen a la metafísica como pseudociencia o ciencia pseudo-objetiva. Las proposiciones de la forma «x es un ente» son para él «insentidos» porque deben reproducir la estructura lógico-lingüística de las variables, en la que se «muestra» la función designativa del lenguaje, por medio de esta misma función designativa. El mismo malentendido originario de la lógica de nuestro lenguaje se manifiesta, según Wittgenstein, en proposiciones como: «eso es un objeto» o «eso es un hecho» o «hay hechos atómicos» o bien «hay más de tres hechos atómicos»¹⁸. Sin embargo, Wittgenstein no puede menos de asumir la ontología implícita en la forma lógica del lenguaje, por ejemplo en la estructura de las variables *x*, *y* y hacerla explícita en su propio metalenguaje. El sentido ontológico de «x es...» en ningún caso puede, como vimos, sustituirse por convenciones sintácticas al estilo del primer Carnap; antes bien, asegura por sí solo la función semántica del lenguaje¹⁹. Así, para Wittgenstein no cabe duda de que la sustitución de la variable *x* en «x es listo» por el nombre pro-

¹⁸ Cfr. *Tractatus*, 4.1272.

¹⁹ *Ibid.*, 6.124.

pío Juan «muestra» implícitamente que «Juan existe». Pero si yo enuncio la proposición «Juan existe» como proposición de una ciencia ontológica, estoy ya dentro del «insentido», ya que la proposición suena como esta otra: «Juan canta»²⁰. ¿Cómo puede la filosofía escapar a esa «aparición metafórica» de su lenguaje? —éste es el verdadero problema que planteó Wittgenstein en el *Tractatus*.

En este punto trataremos ahora de establecer una relación entre Wittgenstein y Heidegger.

También para Heidegger se oculta en las proposiciones citadas de la ontología como ciencia del ente en cuanto tal cuando menos una profunda ambigüedad que —para hacer palpable el paralelismo con la crítica del sentido de Wittgenstein— podemos interpretarla como el auto-malentendido histórico de la pregunta por el «ser» que preside la ontología. La proposición «eso es un ente» suscita, en efecto, para Heidegger una confusión de lo que se muestra en el «es» con lo que se muestra en el «eso». Este último se revela en proposiciones empíricas como «eso es un caballo» como el aspecto «óntico» de la ontología. Lo que, por el contrario, se «muestra» ante la mirada del filósofo en el «es» de la proposición es, según Heidegger, la comprensión del ser que de forma «previa y concomitante» se da en todas las proposiciones del hombre sobre caballos, árboles, casas, etc. Y esta comprensión «preontológica» del ser implícita en el lenguaje determina también para Heidegger —no de otra manera que para Wittgenstein— lo que Kant llamaba condiciones trascendentales de posibilidad de los objetos de la experiencia. Por tanto, si ya antes habíamos podido interpretar la distinción wittgensteiniana entre aquello de lo que se puede hablar y aquello que sólo se muestra como una expresión de la «diferencia trascendental» de Kant, dicha distinción se muestra ahora como una expresión de la «diferencia óntico-ontológica» de Heidegger.

Desde la perspectiva de Heidegger se podría, por ende, intentar dar una respuesta positiva a la sospecha de carencia de sentido, fundamental en Wittgenstein, de la forma siguiente: lo «previo y concomitante» que aparece en todo discurso, lo que según Wittgenstein sólo se «muestra» pero no puede decirse, es el «ser». Pero el ser no «es». Sólo el ente determinado que se encuentra en el mundo «es». Por eso, el ser tampoco puede venir expresado en proposiciones empíricamente verificables. Sólo el «ente» que se encuentra dentro del mundo puede ser

²⁰ Recuérdese a este propósito la confusión del «existe» en «Dios existe» con un «predicado real» sobre la que Kant —y después de él B. Russell— llamó la atención en la crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios.

objeto de proposiciones empíricamente verificables. El «ser», por el contrario, se «temporaliza» en el «proyecto mundano» que desde siempre libera (*a priori*) a todos los entes que pueden hacernos frente dentro del mundo en la forma categorial de lo que se dice del ente al decir que «es». En este proyecto mundano, los hombres nos encontramos siempre en estado de «anticipación» (*vorweg*) por cuanto que en la forma del lenguaje se ha consolidado ya una «precomprensión» de la constitución del ser del ente. Si elevamos a concepto esta «previa comprensión del ser», no se trata en él de la determinación teórica de algo que se da junto a otra cosa.

Así se comprende que tanto para Heidegger como para Wittgenstein la filosofía no sea al cabo una teoría científica al lado de otras teorías científicas. La filosofía no es ningún sistema de proposiciones que pudieran competir con las proposiciones científicas. Si Wittgenstein resuelve de un modo práctico la paradójica problemática del sentido de las proposiciones filosóficas al concebir la filosofía no como ciencia, sino como «actividad» clarificadora del pensamiento, en Heidegger puede comprobarse una tendencia muy semejante en la autoconcepción de su filosofar.

Ya en *Ser y Tiempo* y en su libro sobre Kant acentúa Heidegger el carácter de proyecto, que en ocasiones encierra violencia, de un pensamiento que no pretende establecer nada acerca de lo que existe intramundaneamente, sino sacar a la luz, hacer «mostrar-se» a los fenómenos previos y concomitantes de la comprensión del ser²¹. Más tarde identificará —en crasa oposición a la metafísica como ciencia teórica— el pensamiento del ser con el «producir la verdad del ser», subrayando desde luego que este producir no se decanta en el hacer arbitrario y en la actividad industriosa, sino en la disposición a escuchar la interpelación (*Zuspruch*) del ser adviniente²².

A este propósito habría que recordar que la semántica constructiva que parte del *Tractatus* de Wittgenstein, como la del Carnap posterior, caracteriza expresamente el problema de la ontología implícita en el lenguaje —dicho de otro modo: el problema del proyecto mundano inmanente al lenguaje— como un problema de la praxis²³. En él, la aparente arbitrariedad de la construcción semántica viene mediada —en el sentido de la «historia del ser», si se quiere— por el hecho de que un sistema lingüístico artificial sólo puede funcionar mientras pueda ser

²¹ Cfr. *Sein und Zeit*, § 7 y *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 42.

²² Cfr. *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949.

²³ *Ibid. supra*, nota 14. La distinción que hace Carnap en la obra antes citada entre *internal question* y *external question* no es mala ilustración de la «diferencia ontológica» de Heidegger.

interpretado con ayuda del lenguaje tradicional de la ciencia —por ser aquél una precisión fragmentaria de éste. En otras palabras: el «proyecto mundano» del lenguaje artificial tiene que legitimarse a sí mismo como posible continuación del lenguaje histórico o de su inmanente constitución del mundo²⁴.

En cualquier caso, lo que puede comprobarse tras las disquisiciones precedentes es esto: tanto en la concepción wittgensteiniana de la filosofía como «actividad clarificadora del pensamiento» —o en su puesta en práctica como semántica constructiva— como, por otro lado, en la radicalización proyectiva heideggeriana de la comprensión preontológica del ser que se da en el lenguaje, la concepción metafísica-tradicional de la filosofía como ciencia teórica fundamental queda por completo rebasada. Y si nos fijamos bien, la praxis de la semántica moderna, su mediación circular entre la construcción del lenguaje y la legitimación subsiguiente de ésta con ayuda del lenguaje corriente, se presenta como un caso especial de lo que Heidegger evidenció en *Ser y Tiempo* como el círculo hermenéutico entre el «estado de yecto» y el «proyecto» de la comprensión del ser.

Es indudable que, para Wittgenstein, todo cuanto acabamos de enunciar acerca de la diferencia ontológica no puede en la mayoría de los casos decirse a menos que se quiera volver al cauce de una metafísica cuasi-teórica. Mas, por otra parte, Heidegger acometió de lleno —al menos en *Ser y Tiempo*— la empresa de enunciar de manera universalmente vinculante la estructura apriorística del «dejar-ser al ente» (*Seinlassen des Seienden*) en conformidad con el proyecto mundano del «ser-ahí». A esta empresa la denominó «ontología fundamental». Con estas premisas se nos abren ahora dos posibilidades: o desenmascarar desde el punto de vista de Wittgenstein la ontología fundamental de Heidegger como una recaída en la metafísica teórica o mostrar que la ontología fundamental de Heidegger es capaz de solucionar el problema fundamental de Wittgenstein de un discurso filosófico con sentido acerca de la forma *a priori* del discurso y su relación con la forma de la realidad.

En este punto es preciso atender a la circunstancia de que la «crítica del lenguaje puro», orientada en la lógica, del *Tractatus* de Wittgenstein, es decir, su teoría de la forma idéntica del lenguaje y del mundo, sólo representa un caso límite de lo que, según Heidegger, se podría llamar la «comprensión preontológica del ser» propia del lenguaje.

Desde el punto de vista de la filosofía trascendental tradicional, lo insólito del *Tractatus* está en el hecho de que parezca

²⁴ Cfr. mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, pp. 23 y ss.

identificar las condiciones formales de posibilidad de toda experiencia con la forma lógica en sentido analítico-tautológico. La «lógica formal» debe, al parecer, en cuanto «lógica del lenguaje», desempeñar lo que en Kant es misión de una «lógica trascendental». De esta manera, el problema de la constitución de la objetividad para una conciencia o el de la unidad de la conciencia del objeto (y al mismo tiempo de la autoconciencia) no viene explícitamente planteado. Que, por ejemplo, el mundo se descomponga en hechos atómicos o estados de cosas en cuanto tramas de cosas y sustancias es lo que, según Wittgenstein, determina las propiedades «internas» o *a priori* del mundo, que son idénticas a las propiedades «internas» o «formales» del lenguaje²⁵. También la estructura geométrica del espacio y la llamada «ley de causalidad» forman parte de dichas «propiedades internas» del mundo, que están condicionadas por la «red» de la «forma lógica» del lenguaje²⁶. De por qué esto es así no nos da —formalmente— ninguna explicación²⁷; además, que tal acontezca no es ya, según Wittgenstein, «propriadamente» expresable: se «muestra» como lo trascendental de la misma lógica²⁸.

Ello guarda muy estrecha relación con el hecho de que para Wittgenstein no pueda haber «propriadamente» una filosofía del sujeto²⁹. En efecto, para una filosofía trascendental que sustituye la constitución sintética de la objetividad en una conciencia por el *factum* trascendental de la lógica del lenguaje, para una filosofía semejante la «conciencia en general» o el sujeto trascendental coinciden absolutamente con la forma *a priori* del lenguaje. Y así puede Wittgenstein decir:

Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que yo solo entiendo) significan los límites de mi mundo (5.62)³⁰.

²⁵ Cf. *Tractatus*, 2.021-2.0131.

²⁶ *Ibid.*, 2.0131, 6.32, 6.33, 6.36 y 6.361.

²⁷ Cf. de todos modos las siguientes proposiciones del *Tractatus*, que desembocan en una secularización analítico-lingüística de la fundamentación por parte de Leibniz de la validez ontológica de la lógica a la vez que en una analogía con el «axioma supremo de los juicios sintéticos» de Kant:

«Se ha dicho alguna vez que Dios todo puede crearlo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que no podemos *decir* qué aspecto tendría un mundo "ilógico"» (3.031).

«A la base de toda la moderna visión del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales son la explicación de los fenómenos naturales» (6.371).

«La ley de la causalidad no es una ley, sino la forma de una ley» (6.32).

«Lo que se puede describir puede también ocurrir, y lo que la ley de la causalidad excluye no puede describirse» (6.362).

²⁸ Cf. *Tractatus*, 6.13: «La lógica no es una doctrina, sino una imagen especular del mundo. La lógica es "trascendental"».

²⁹ *Ibid.*, 5.631 y 5.633.

³⁰ *Ibid.*, 5.632 y 5.641.

De lo que Wittgenstein concluye

...que el solipsismo, llevado estrictamente, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada a él (5.64).

Aquí se muestra en forma extrema el carácter de caso límite de la filosofía trascendental del lenguaje de Wittgenstein. Al ser el sujeto absolutamente idéntico al proyecto mundano formal del lenguaje puro trascendental, cesa toda reflexividad, toda reflexión del sujeto sobre su proyecto lingüístico del mundo. Todo sucede como si no hubiera en absoluto ningún sujeto. Sólo hay los hechos reales tal como vienen siempre ya figurados para nosotros por medio del lenguaje.

¿Dónde en el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como con 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 ojo¹¹.

Ahora bien, con ello hemos descubierto la verdadera razón de por qué para la filosofía trascendental del primer Wittgenstein no puede haber ningún discurso con sentido del lenguaje sobre sí mismo y su relación con el mundo, lo cual quiere decir: ningún lenguaje con sentido de la filosofía trascendental. En el Wittgenstein del *Tractatus*, que orientaba su concepción del lenguaje hacia el lenguaje-cálculo de la logística, el lenguaje —y con él el sujeto— en cierto modo se «anticipa» enteramente —para decirlo con el primer Heidegger— a la representación del mundo. El lenguaje figura solamente estados de cosas existentes, pero en la representación del mundo no representa a la vez la relación del hombre consigo mismo, es decir, con sus posibilidades de existencia, ni, por tanto, la índole de su proyecto mundano.

Esta radicalización de la «diferencia trascendental» como diferencia entre lenguaje y metalenguaje viene al menos insinuada en la «lógica del lenguaje», que desde antiguo aislaba los «juicios» particulares sobre los llamados «estados de cosas» —o, en todo caso, las inferencias de estados de cosas a partir de otros estados de cosas— como muestra de la función lingüística. Pues en las proposiciones afirmativas aisladas sobre estados de cosas no parece verificarse ninguna reflexividad del lenguaje. Sin embargo, ello no es del todo así: hasta en la proposición afirmativa aislada hay un componente que no puede concebirse desde la teoría figurativa de Wittgenstein, componente que

¹¹ *Ibid.*, 5.633.

de forma implícita expresa más bien una relación del lenguaje consigo mismo. Toda proposición afirmativa afirma su propia verdad mediante el «es» de la cópula, que puede también ir implícito en la forma conjugada del verbo³².

Esta afirmación, que de acuerdo con el *Tractatus* de Wittgenstein enuncia que un «estado de cosas» existe como «hecho»³³, tampoco la entiende Wittgenstein desde la función figurativa. Por ejemplo, en la proposición «el libro está (es) sobre la mesa», la «composición» figurativa por «combinación de nombres» sólo concierne al estado de cosas: «el libro... sobre la mesa». Por el contrario, el «es» que enuncia la existencia del estado de cosas tiene que entenderse puramente como expresión de la forma lógica del lenguaje.

Ahora bien, puesto que, como señalamos anteriormente, la forma lógica del lenguaje según Wittgenstein coincide consigo misma de un modo estrictamente analítico-tautológico –y a la vez con el «yo» del sujeto trascendental–, el «es» en cuanto partícula lógica no puede representar para Wittgenstein ni una síntesis *a priori* de la conciencia objetiva ni una síntesis *a priori* de la autoconciencia. El sentido del «es» se reduce al tautológico $A = A$ de la matemática, y de ese modo queda desde el principio descartada toda reflexividad del lenguaje a la vez que toda relación del sujeto trascendental consigo mismo. El significado de esta posición –como caso límite de la filosofía trascendental– puede aclararse, a mi juicio, con la siguiente ficción: supongamos que realmente ocurriera que la forma interna de nuestro lenguaje fuera, por un lado, un absoluto *a priori* ordenador del mundo y, por otro, tautológicamente idéntica a sí misma. Entonces, los seres humanos tendríamos sin duda una comprensión del mundo con garantía de validez universal. Lo cual significa que concebiríamos los estados de cosas relevantes para la vida como lo hacen las bestias de acuerdo con la teoría de Von Uexküll de la *Umwelt*, es decir, sin conciencia alguna concomitante de una referencia vital al mundo constitutiva de la significatividad de los estados de cosas y, por ende, sin la posibilidad de una reflexión sobre el proyecto mundano correspondiente a dicha referencia vital. En efecto, según el *Tractatus* de Wittgenstein, el hombre es tan poco capaz de dar cuenta de la constitución del mundo lingüístico del significado como el animal de la constitución de su mundo «efectivo» y «re-

³² Aquí podría verse, por lo demás, un indicio de que –contra la opinión de la mayoría de los lógicos– el «es» de la cópula tiene sin embargo una raíz común de significado con el «es» del juicio de existencia. *Vid.* nota 36.

³³ Cfr. 4.022: «La proposición *muestra* su sentido. La proposición, si es verdadera, *muestra* cómo están las cosas. Y dice *que* las cosas están así.» Cfr. también 4.062.

ceptivo» que se halla *a priori* coordinado con su conducta instintiva.

Ahora bien, no se puede negar que desde el punto de vista de la semántica lógica la interpretación material del mundo como «algo» viene siempre ya presupuesta de forma cabal¹⁴. Por eso, la filosofía del lenguaje de la antigüedad y aun de la Edad Media, nacida en el ámbito de la lógica –en cierto modo como apéndice semiótico de la lógica–, jamás advirtió nada de las diferentes interpretaciones previas del mundo propias de las lenguas particulares de los pueblos. A la lógica le parece como si, por ejemplo, el estado de cosas: «el libro está (es) sobre la mesa» se diera de una forma acabada y totalmente independiente del «es» de la cópula y, con ello, del «ser en el mundo» del hombre. El «es», como ya se indicó, parece expresar en todos los casos, en cuanto reconocimiento de estados de cosas *qua* hechos independientes del hombre, una relación con el hombre.

Ahora bien, el carácter absoluto del hecho consignado en la proposición «el libro está sobre la mesa» es incontestable. Pero se da como algo que –también según Wittgenstein– simplemente hay que reconocer sólo en el supuesto de que «esto sea un libro» o «esto sea una mesa»; más aún, en el supuesto de que un libro pueda estar (*ser*) «sobre» la mesa. Mas la constitución de tales supuestos no es, evidentemente, independiente del «ser en el mundo» del hombre, a quien las cosas pueden hacerle frente como «algo», o sea, en determinados contextos circunstanciales. Lo cual quiere decir que la constitución de los men-

¹⁴ Esta presuposición es, a mi juicio, la clave para la comprensión filosófica de la definición de la verdad en la semántica lógica de A. Tarski. Esta explica la aparente trivialidad del esquema de definición: «La proposición "las cosas están de tal o cual manera" es verdadera si y sólo si las cosas están de tal o cual manera.» Lo que aquí quisiéramos saber es cuándo –en qué circunstancias– estamos autorizados a asegurar que las cosas están de ésta o la otra manera. Mas se olvida que Tarski presupone ya el acuerdo acerca de la interpretación adecuada del mundo hecha con el lenguaje formalizado y, en cuanto tal, intersubjetivamente unívoco que en su esquema de definición aísla, por decirlo así, la pura verdad factual (como precisión que es del sentido de la teoría aristotélica de la verdad como correspondencia). Si yo se exactamente qué «sentido» tiene la proposición «está floviendo» (do que es el caso si la proposición es verdadera), como dice Wittgenstein en el *Tractatus*, la comprobación de la verdad de la proposición termina, en efecto, con la comprobación de que –de hecho– está floviendo (a este fin no hay que reflexionar, sino dirigirse a la puerta de la calle). La cuestión del «método de verificación», que M. Schlick exponía como cuestión en torno al «criterio de sentido» de las proposiciones, no queda desde luego respondida, sino apartada. Esta cuestión no puede en absoluto separarse, como ya mostró Ch. S. Peirce, de la cuestión en torno a la «interpretación» adecuada del mundo por medio de los símbolos del lenguaje. Pero esta última cuestión no se puede separar, como mostró Heidegger, de la cuestión acerca de la autocomprensión del «ser en el mundo».

cionados supuestos no es sólo relativa a la existencia humana como el mundo «efectivo» y «receptivo» es, según Uexküll, relativo a la existencia de la especie animal; más bien ha sido en cierto modo elaborada por el hombre a una con la construcción de su propio lenguaje, por poco consciente que pueda ser de ello³⁵.

Si extraemos las consecuencias analítico-lingüísticas de estas reflexiones, resulta que el «es», *qua* reconocimiento de un estado de cosas como hecho subsistente, no sólo expresa una referencia del hombre al mundo, sino también ya el «es» en cuanto cópula del llamado «estado de cosas». Lejos de ser inessential para el propio estado de cosas, el «es» de la cópula expresa antes bien el hecho de que los componentes del estado de cosas —que se supone que basta con designarlos— deben su constitución como «algo» a una «síntesis hermenéutica» que corresponde a una relación del ser del hombre consigo mismo³⁶. Ni un animal ni un espíritu puro, sino sólo el hombre, que se encuentra en una relación comprensiva con su ser en cuanto posibilidad, es capaz de «dejar-ser» a algo como «dibro» o «mesa», es decir, de obtener del mundo un significado.

Esta correspondencia capital de la síntesis hermenéutica de «algo en cuanto algo» con la autocomprensión del hombre tiene también que dejar su impronta en el proyecto mundano total del «lenguaje corriente». En otras palabras: en contraposición al ideal logístico de un lenguaje simbólico que produzca estados de cosas subsistentes, el lenguaje real tiene en todo momento que representar en la concepción del mundo una relación del hombre consigo mismo. De otro modo no tendría absolutamente nada que poder representar como «algo». En esta relación prerreflexiva del discurso humano consigo mismo es donde debe hallarse —cabe pensar— la posibilidad de una superación de la paradoja del *Tractatus*.

Se habrá notado que la crítica que hemos intentado hacer de los presupuestos filosófico-lingüísticos del *Tractatus* se ha llevado a cabo siguiendo el enfoque de la ontología fundamental heideggeriana; lo que quiere decir, siguiendo el enfoque de una filosofía trascendental, que, en justa oposición a la del primer

³⁵ Aquí habría que apuntar que una interpretación intersubjetivamente vinculante del mundo no se «logra» sólo a través de los «aceptos» del lenguaje (Weisgerber), sino en unión con las acciones entretejidas con el uso del lenguaje (Hegel, Marx, Heidegger, el segundo Wittgenstein).

³⁶ El hecho de que la cópula («algo es algo») pueda entenderse como expresión de la «síntesis hermenéutica» («dejar ser a algo como algo») es a su vez indicativo de que aquella podría también tener una raíz de significado común con el «es» de la afirmación de identidad. Naturalmente, esta «especulación» no es verificable en el plano de la «onto-lógica». *Vid. supra*, nota 32.

Wittgenstein, no lleva la síntesis kantiana de la conciencia objetiva al caso límite analítico del $A = A$, sino que, retrocediendo a la constitución preteórica del mundo de la vida, trata de fundarla mediante la síntesis hermenéutico-trascendental del «algo en cuanto algo» en el contexto circunstancial de la praxis vital.

La liberación (*Freigabe*) lingüística del ente que hace frente (*begegnet*) al hombre intramundano como «algo» (es decir, en una conformidad [*Bewandnis*]), corresponde aquí a la relación del hombre —más exactamente, de los miembros de una comunidad lingüística— con las posibilidades de su «poder-ser en el mundo». Lo que Humboldt llamaba la «visión del mundo» (*Weltansicht*) propia del lenguaje se halla en su constitución siempre ya mediada por esa relación inexpresada de una comunidad lingüística consigo misma (esto puede verificarse fácilmente mediante ejemplos; así, cuando con P. Zinsli evidenciamos la diferente apertura del mundo alpino en el léxico de los dialectos campesinos por un lado y en el del alpinismo turístico por otro³⁷). Con todo, se plantea la cuestión de si ese «comprender-se en la situación» propio del hombre que va siempre implícito en el lenguaje corriente, de si esa «reflexión efectiva» del lenguaje histórico, como dice Lohmann³⁸, es una explicación suficiente de la posibilidad de una reflexión *filosófica* sobre la forma interna del lenguaje, sobre la comprensión del ser que ésta entraña.

El propio Heidegger hizo en *Ser y Tiempo* una clara distinción entre la autocompreensión «existencial» dentro de la situación, que corresponde a la «reflexión efectiva» del lenguaje en el que «uno» se comprende, y la comprensión «existencial» propia de la filosofía. Según Heidegger, ésta tiene que «radicalizar» la «comprensión preontológica del ser» que va implícita

³⁷ Cfr. P. ZINSLI, *Grund und Grad. Der Formaubau der Bergwelt in den Sprachbegriffen der schweizerdeutschen Alpenmundarten*, Berna, 1946.

³⁸ Cfr. el último capítulo del libro de J. LOHMANN *Philosophie und Sprachwissenschaft* (Berlín, 1965), donde se ocupa de la reflexividad del lenguaje histórico: «Definimos el lenguaje (*supra*, p. 81) como una actividad que se "controla" a sí misma y, por consiguiente, que aliente a sí misma. Esto podemos expresarlo también diciendo que el lenguaje humano natural es a la vez lenguaje-objeto y (su propio) metalenguaje. Esto significa ante todo y sobre todo que el lenguaje natural, en cuanto se refiere a la *totalidad* del mundo circundante de cada comunidad lingüística (en la forma de una estructura de algo-cómo-algo), necesariamente ha de referirse también a sí mismo. Esta autorreferencia (no arbitraria) del lenguaje natural la designamos (separándola de la reflexión *consciente*, única considerada hasta ahora, del que habla o piensa) como *reflexión efectiva*... Y lo que hemos hecho y aún hacemos en este libro (incluyendo la exposición del concepto de "reflexión efectiva") podemos considerarlo en cierto modo como una *prolongación consciente* de esta "reflexión efectiva" fáctica del propio lenguaje natural en sí» (p. 243).

en la comprensión existencial del ser-para (*Zu-sein*) a fin de conceptualarla. Mas ¿cómo hay que entender esta «radicalización»? —de la inteligencia de esta expresión parece depender en *Ser y Tiempo* la respuesta a la pregunta por la posibilidad y validez de los enunciados filosóficos.

Th. Litt abordó este problema en su libro *Mensch und Welt* (Munich, 1948) señalando que Heidegger, en su ontología fundamental —por ejemplo en el «índice formal» de los llamados existencialistas—, reivindica para el pensamiento un grado de reflexión fundamentalmente distinto de la comprensión del ser inmanente a la existencia y a la historia, y que trata de radicalizarlas, de forma que de dicho pensamiento, que concibe la «existencialidad» —lo que significa, por ejemplo, la «finitud» y la «historicidad»— de la comprensión humana del ser, no pueda ya decirse simplemente que él mismo esté existencialmente condicionado, es decir, que sea finito e histórico. Litt mostró que la reflexividad inherente a todo lenguaje natural permite una explícita «autogradación del lenguaje» que en último término hace valer en cada lenguaje particular la pretensión de validez universal intersubjetiva del *lógos* filosófico. Esta pretensión de validez universal del lenguaje filosófico se constituye en un grado de reflexión superior al del «*lógos* hermenéutico» que Heidegger reivindicaba en *Ser y Tiempo* para la fundamentación de su filosofía. El *lógos* hermenéutico del «comprender-se en la situación» es sin duda lo suficientemente autorreflexivo como para posibilitar, a la vez que la autocomprensión, la comprensión de la existencia ajena —por ejemplo, a la vez que la comprensión del lenguaje propio, la traducción de un lenguaje ajeno al propio³⁹. Mas de este modo impone irremisiblemente la perspectiva histórico-particular del propio lenguaje o de la propia ubicación existencial. Por el contrario, el *lógos* filosófico, que en el reiterado regreso al *lógos* hermenéutico hace posible el «índice formal» de conceptos tales como «individualidad», «historicidad», etc., «trasciende» el «*lógos* hermenéutico» de un modo tan fundamental como este último trasciende el *lógos* teórico-objetivo del «lenguaje-objeto» (como el de la ciencia natural).

En el lenguaje corriente vivo hay por tanto, según Litt, una en cierto modo inmanente «teoría semántica de los tipos» que indica a la autorreflexión humana los grados de sentido y universalidad posibles en general. Y se distingue de la teoría lógica de los tipos de B. Russell en que no provoca ningún *re-*

³⁹ Un sutil análisis del rendimiento del *lógos* hermenéutico lo ofrece H.G. GADAMER en *Wahrheit und Methode*, 2.ª ed., Tübinga, 1965. Para una confrontación entre este *lógos* y el enloque de Wittgenstein véase J. HALLERMAJ, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübinga, 1967, cap. III, §§ 7 y 8.

gressus ad infinitum, sino que a través del ascenso, ligado a la reflexión, por los grados de universalidad de los enunciados llega a un término que coincide con su autofundamentación, es decir, con la autorreflexión noológica de la filosofía. En el lenguaje del joven Wittgenstein esto significaría que el discurso filosófico acerca de la forma lógica del lenguaje, y a la vez del mundo, no presupone en absoluto ninguna posición fuera del lenguaje y del mundo, sino que únicamente sigue la reflexividad dialéctica de la forma lógico-trascendental del lenguaje. No se trata aquí de una ontología al estilo prekantiano que presente la relación del conocimiento o del lenguaje con el mundo por el lado de un «*commercium* entre un sujeto fáctico (*vorhanden*) y un objeto fáctico» (Heidegger), sino de una filosofía trascendental dialéctica y crítica del sentido⁴⁰. Esta filosofía penetra la apariencia metafórica de la forma lingüística externa de las proposiciones filosóficas y formula por ejemplo sus proposiciones acerca de la relación entre lenguaje y mundo de tal manera que queda excluida toda confusión de su sentido con el sentido de las proposiciones del lenguaje-objeto por medio de la *regla del uso lingüístico* radicada en la autogradación dialéctica del lenguaje⁴¹.

⁴⁰ Podemos convenir absolutamente con Wittgenstein que la forma externa del lenguaje en las proposiciones de la ontología y la filosofía trascendental tradicionales favorece, por su «apariciencia metafórica», la aparición de *traves malentendidos* y *seudoproblemas*. La verdadera dificultad de una justificación de la propia ontología y semántica trascendental de Wittgenstein no proviene sin embargo de la forma que él critica de las *seudoproposiciones metafísicas*, sino de su teoría figurativa del lenguaje en tanto que va orientada al lenguaje-objeto exento de reflexión de la *logística* (el lenguaje de los *Principia Mathematica* de Russell). Esta, en efecto —es decir, la teoría ruselemana de los «tipos», la cual no puede formularse a sí misma como «teoría» sin contradecirse—, trata de limitar al lenguaje desde fuera, chocando así con la concepción de Wittgenstein de que el lenguaje es el límite del mundo. La «autogradación» dialéctica del lenguaje, que traspara su «apariciencia metafórica», demuestra por el contrario que el lenguaje no puede limitarse desde fuera, sino que —en el sentido de la verdadera intención de Wittgenstein— es lo «inexpresable lo que está limitado desde dentro» (cfr. el prólogo del *Tractatus*). El propio Wittgenstein se ajusta a esta consideración hasta donde le resulta posible a una filosofía predialéctica: él mismo provoca la conciencia de la dialéctica a través de la forma paradójica (no directamente buscada, pero al menos profundamente sentida y estilizada) de su dicción. Al restringir una y otra vez en flagrante antitesis el discurso con sentido en cuanto enunciado a la comunicación de hechos no formales y, sin embargo, hablar de las «propiedades formales» de los «objetos» y «estados de cosas» y de sus condiciones lógico-lingüísticas de posibilidad, una y otra vez demuestra que el lenguaje, cuando se pone a sí mismo un límite, traspara a la vez dicho límite.

⁴¹ La dialéctica de la autogradación satisface así el criterio pragmático del sentido del lenguaje que el Wittgenstein posterior contrapone a la teoría figurativa del *Tractatus*. *Vid. infra*, p. 257. La regla del uso filosófico del lenguaje aquí en cuestión es en realidad una regla «pragmático-trascendental», cuya posibilidad o necesidad no concibe precisamente el Wittgenstein posterior. Considérese a este respecto nuestro postulado de un «juego lingüístico trascendental» en el tomo II, pp. 209 ss. de esta obra.

Creo efectivamente que esta interpretación dialéctica inspirada en Hegel del metalenguaje filosófico contiene la única respuesta posible a la paradoja de *Tractatus* y, con ella, a la provocación resultante de la sospecha wittgensteiniana de carencia de sentido dirigida contra toda filosofía teórica. Sin embargo hay que observar de todos modos que esta solución al problema del sentido y la posibilidad de la filosofía denota al propio tiempo la pobreza de su autosuficiencia sistemática; pues todo contenido de sentido, y aun el contenido material de las categorías y existenciarios, se lo debe el lenguaje filosófico al «lógos hermenéutico» en el que el «ser en el mundo», en cuanto ser histórico, articula de modo «efectivo» su respectiva comprensión del ser. Para nosotros, los seres humanos, que *también* somos finitos y estamos expuestos a un futuro incierto, nos es por principio imposible identificar, como quería Hegel, la comprensión sustancial del mundo implicada en el compromiso histórico con la dialéctica sistemática de la reflexión y «superarla» en cuanto a su contenido en el «saber del saber». La *constitución* prerreflexiva del *sentido*, que pertenece a la historia, y la *reflexión* filosófica sobre su *validez* forman los polos de una dialéctica que habría de desbaratar el intento de Hegel de una «superación» de la «sustancia» en el «sujeto» de la reflexión trascendental.

A mi juicio, esta consideración hace que parezca comprensible —si bien de ningún modo justificado— que Heidegger no siguiera el camino, tal vez aún posible en *Ser y Tiempo*, de una renovación y una ampliación de la filosofía trascendental desde la crítica del sentido, sino que más bien creyera tener que distanciarse, desde la perspectiva del ser histórico, de la sistematización cuasi teórica de su ontología fundamental como expresión que ella misma aún era de la metafísica —que había que superar— de la «presencia fáctica» (*Vorhandenheit*); de la presencia fáctica de una «sustancia» óntica como «sujeto» de la conciencia.

Con esta decisión, que el propio Heidegger entendía como un «retorno» (*Kehre*) necesario de su pensamiento, en cierto respecto daba razón a la sospecha wittgensteiniana dirigida contra la metafísica teórica. El tomaba, por ejemplo, en un sentido literal —al igual que Wittgenstein— la apariencia metafórica del discurso acerca del sujeto del pensamiento y sus actos ejecutivos interpretándola como un abandono (*Verfallen*) a la visión de lo que nos hace frente (*begegnet*) dentro del mundo y nos es continuamente presente. Esta tendencia al desenmascaramiento del lenguaje de la metafísica orientado en la lógica de lo objetivo pone a Heidegger en la más estrecha vecindad con la crítica del lenguaje de Wittgenstein tal como éste la desarro-

lló en su obra posterior, las *Philosophische Untersuchungen*. Tanto Heidegger como Wittgenstein creen necesario evitar a cualquier precio las sugerencias, basadas en representaciones, de toda la onto-lógica tradicional a fin de hacer que se muestre lo encubierto y olvidado en esas rígidas esquematizaciones e idealizaciones: el «ser» en su acontecer en el «juego de reflejos» (*Spiegelspiel*) del despejamiento del mundo (Heidegger)⁴² —o el «juego lingüístico» (*Sprachspiel*) malentendido en toda metafísica (Wittgenstein).

3. LAS «INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS» DE WITTGENSTEIN Y LA «DESTRUCCIÓN» DE LA «METAFÍSICA» DE HEIDEGGER

En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein condenó la metafísica teórica como «insentido» sólo en cuanto que con los medios semántico-sintácticos de un lenguaje que sólo puede figurar «estados de cosas» subsistentes dentro del mundo pretende hablar de las condiciones ontológicas y trascendentales de posibilidad de la figuración de estados de cosas. Mas esto significa que Wittgenstein no puso en cuestión, en lo que se refiere a su contenido, la ontología de los estados de cosas ni la filosofía del lenguaje que está a la base de la figuración de un mundo constituido por estados de cosas. Al contrario, la supone para su concepción del uso con sentido del lenguaje e intenta aclarar estos supuestos ontológicos-trascendentales dentro de una concepción del «atomismo lógico» que va más allá de B. Russell, concepción cuya precisión quedará como algo único en la historia de los sistemas filosóficos⁴³.

Si consideramos esta ontología del «atomismo lógico» como una versión —sin duda muy moderna y refinada— de lo que Heidegger llamaba «ontología de la presencia fáctica de la cosa fáctica» (*Ontologie der Vorhandenheit des Vorhandenen*), la comparación de la crítica a la metafísica de Heidegger con la de Wittgenstein nos lleva al siguiente resultado: mientras en *Ser y Tiempo* Heidegger combate el general olvido del ser mediante el punto de vista de la «diferencia óntico-ontológica» con la misma decisión con que, en particular, cuestiona la

⁴² Cf. la conferencia de Heidegger *Das Ding* (en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pp. 163-181).

⁴³ Esto lo ha demostrado en especial la reconstrucción de E. STENIUS (*op. cit.*). Vid. ahora al respecto W. SUGMÜLLER en *Philosophische Rundschau*, 13 (1965), pp. 116-138, y, del mismo autor, «Eine modelltheoretische Präzisierung der Wittgensteinschen Bildtheorie», en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. VIII (1966), pp. 181-195.

preeminencia latente de la ontología de la «presencia fáctica» de la cosa fáctica, la crítica a la metafísica del primer Wittgenstein surge exclusivamente de la agudización paradójica de la diferencia óntico-ontológica en el ámbito de validez de la ontología de la presencia fáctica por medio de la distinción entre lo que se puede decir (sc. «lo que es el caso») y lo que solamente «se muestra» en el enunciado (sc. la «forma lógica» del mundo). En otras palabras: Wittgenstein muestra aquí –para hablar con Heidegger– que la lógica de nuestro lenguaje únicamente nos permite enunciados con sentido acerca de estados de hecho ónticos (intramundanos), mas no acerca del «ser» o de la «comprensión del ser» que «libera» *a priori* ante nosotros la presencia fáctica de tales estados de hecho (de los «estados» y «situaciones» de cosas). La «liberación previa» de todo ente conforme a la ontología de la presencia fáctica, empero, no es cuestionada por Wittgenstein. Es más, Wittgenstein tiene la firme convicción de que la apariencia metafórica de los enunciados ontológico-trascendentales se basa precisamente en el hecho de que nuestro lenguaje, en cuanto lenguaje descriptivo, no puede ni debe desprenderse del esquematismo de la representación figurativa de los estados de cosas intramundanos (para esta absolutización de la ontología de la presencia fáctica en el joven Wittgenstein fue sin duda determinante la concepción del lenguaje ideal que parecía dibujarse en la lógica matemática de Frege y Russell como una forma de precisión de «el» lenguaje humano).

También para Heidegger es válido el presupuesto de que el «olvido del ser» –tanto por inadvertencia de la diferencia óntico-ontológica como, especialmente, por la caída en la comprensión ontológico-sustancial del ser propia de la ontología de la presencia fáctica– está en lo esencial condicionado por la «preconcepción» (*Vorgriff*) lingüística de la metafísica tradicional (que en la logística moderna y su especulación ontológica funciona en cierto modo como «metalenguaje» último). Pero en *Ser y Tiempo*, Heidegger intentó, precisamente con la ayuda del lenguaje cotidiano no teórico (el lenguaje de la «interpretación pública» del mundo en el «cotidiano ser en el mundo»), ir por debajo, por así decirlo, del lenguaje de la ontológica tradicional para considerar una comprensión más originaria del ser, comprensión de la que el esquematismo categorial de la ontología de la presencia fáctica sólo es su «modus deficiente». Y justo esta relativización de la ontología de la presencia fáctica es la que –a su manera– llevará también a cabo Wittgenstein en la segunda época de su filosofar que comienza poco después de su emigración a Inglaterra en el año 1929. No se trata en él ciertamente –como en el Heidegger de

Ser y Tiempo de 1927— de la fundación de una ontología fundamental; lo que más bien desea ahora —manteniendo su sospecha de falta de sentido frente a toda filosofía teórica— es «mostrarle» definitivamente a la mosca «la salida del frasco»⁴⁴ e «imponer reposo» («como en una enfermedad»⁴⁵) a los problemas ontológico-metafísicos mediante una crítica lingüística de carácter terapéutico. No obstante, los análisis ejemplares de «juegos lingüísticos» que presentan los apuntes de las lecciones de 1933-35 (los llamados *Blue and Brown Books*) y las *Philosophische Untersuchungen*, publicadas póstumamente en 1953, contienen —al menos de manera implícita— una teoría no sólo de la constitución del objeto, sino también y primordialmente de la «liberación» preobjetiva del mundo desde la comprensión previa del ser que se da en el lenguaje cotidiano entretelado con la praxis vital.

Si pensamos que para Heidegger tampoco debe tener la última palabra la interpretación «ontológica» de su «hermenéutica» del cotidiano «ser en el mundo», tendremos motivos de sobra para proceder, independientemente de la cuestión de las metas últimas de Heidegger y de Wittgenstein, a una comparación de la «hermenéutica» del cotidiano «ser en el mundo» con el análisis de los «juegos lingüísticos» cotidianos.

Por lo que se refiere al método primordialmente fenomenológico-ontológico de Heidegger y al método primordialmente analítico-lingüístico de Wittgenstein, sin duda será útil para este ensayo establecer una relación entre los modelos categoriales básicos de la ontología occidental por un lado y los de la filosofía del lenguaje por otro. Una relación semejante —en cierto modo una correlación de las terminologías de Heidegger y Wittgenstein— se impone francamente cuando intentamos leer los §§ 1-38 de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein con los ojos, por así decirlo, de Heidegger; ahí encontramos, dicho *grosso modo*, un cuestionamiento del modelo de pensamiento imperante en la lógica del lenguaje desde Aristóteles, según el cual las palabras del lenguaje tienen «significado» porque «designan algo», lo que quiere decir —siguiendo hasta su origen el esquema de representación aquí subyacente— porque las palabras son «nombres» de «cosas presentes» u «objetos»⁴⁶.

Esto nos lleva así al punto de vista heurístico del paralelo existente entre el cuestionamiento por otra parte de Wittgens-

⁴⁴ *Philosophische Untersuchungen*, I, § 309.

⁴⁵ *Ibid.*, § 133 o 255.

⁴⁶ Cf. para lo que sigue E.K. SPICHT, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Colonia, 1963.

tein del modelo designativo de la filosofía tradicional del lenguaje y el cuestionamiento por parte de Heidegger de la ontología de la «presencia fáctica» (o de su filiación moderna: la ontología y la filosofía trascendental de la «objetividad»).

En el plano de la historia de la filosofía, ello desemboca en una destrucción paralela de la lógica tradicional del lenguaje y de la ontología, que apenas sí pueden de hecho separarse una de otra en la escolástica medieval. Aclaremos esto brevemente con algunas notas históricas.

A la lógica tradicional del lenguaje le era sin duda claro desde Aristóteles que las palabras, en tanto que poseen una significación universal, no son nombres propios y que, asimismo, en cuanto designaciones universales, no todas son *nomina* (en el sentido de la gramática) de las «sustancias», sino también de las «cualidades», «relaciones» y otras entidades que, según Aristóteles, sólo de modo análogo pueden concebirse como cosas o *prágmata*. Además, por lo que se refiere a las posteriormente denominadas determinaciones trascendentales como «ser» y «unidad», así como a las «conectivas» o «partículas lógicas» en general, Aristóteles negó que las mismas designaran algo sustancial. Mas estas *distinciones* —fundamentales para la filosofía del lenguaje y la ontología occidentales— precisamente muestran que el problema del «significado» de las palabras sólo podía pensarse de acuerdo con el esquema de representación propio de la «designación», y esto quiere decir, propiamente, de la «denominación» de una cosa presente mediante un nombre. Cuando tal representación no era aplicable se caía en la perplejidad, como lo atestigua la clasificación de las partículas lógicas como *synkategoremata* o la problemática de la «analogía» de los *katagoremata* en la tesis escolástica *tot praedicamenta tot res*. Es más, la protesta nominalista contra la hipostatización cósmica de todos los *katagoremata* muestra todavía que toda la disputa de los universales tiene su presupuesto filosófico-lingüístico en la concepción del «significado de las palabras» como «designación de algo» —sea este «algo» una *res* en sentido propio o «análogo», o una cosa concreta-individual o un *universale ante res* o un *universale in rebus* o bien solamente un *ens rationale*, un *conceptus*. De ahí que, para Wittgenstein, los representantes de ambos partidos en la disputa de los universales fueran propiamente «nominalistas» en el sentido de un modelo de representación filosófico-lingüístico; mas «nominalistas» lo eran sobre todo aquellos reformadores matemáticos de la lógica del lenguaje, como Russell y el propio Wittgenstein en su juventud, que entre vísperas y comienzos del siglo XX querían llevar el problema del significado a una clara fórmula según la siguiente alternativa: o una palabra po-

see significado, y entonces tiene el carácter de su nombre que denomina en el más amplio sentido a un objeto, pudiendo funcionar como valor de una variable del lenguaje-objeto que es el cálculo en que la lógica consiste, o bien –y esta posibilidad fue el jovero Wittgenstein el primero en considerarla hasta el final y de forma paradójica– la palabra carece totalmente de significado, no está en lugar de algo, sino solamente «muestran» –en cuanto «constante lógica»– la «forma lógica» del lenguaje y del mundo.

Toda la tradición antes aludida de la lógica del lenguaje en Occidente, que en cierto modo culmina en el *Tractatus Logico-Philosophicus* del primer Wittgenstein, quiso el segundo Wittgenstein caracterizarla y trascenderla cuando en las *Philosophische Untersuchungen* (§ 383) escribió:

...los nominalistas cometen el error de interpretar todas las palabras como nombres, esto es, de no describir realmente su empleo, sino dar solamente, por así decirlo, una instrucción fórmularia para tal descripción.

Incluso para la transformación radical del nominalismo filosófico-lingüístico y ontológico, nominalismo que lleva al «atomismo lógico» y su distinción entre variables de nombres y forma lógica del lenguaje, encontrará ahora Wittgenstein⁴⁷ un temprano documento histórico en el *Teéteto* de Platón, donde Sócrates expone la siguiente hipótesis:

Si no me engaño, he oído decir a algunos que para los *elementos primitivos*, por hablar así, de los que nosotros y todo lo demás estamos compuestos no hay explicación ninguna; pues todo lo que es en sí y por sí sólo podemos *designarlo* con nombres. Toda otra determinación no es posible: ni la de que *es*, ni la de que *no es*... Por consiguiente, es imposible hablar explicativamente de cualquier elemento primitivo, ya que para éste no hay otra cosa que la mera denominación: sólo tendría su nombre. Mas como aquello que se compone de tales elementos primitivos es un entramado de éstos, sus denominaciones vendrán a estar asimismo entrelazadas en el discurso explicativo, pues su esencia consistiría en un entrelazamiento de nombres (201e-202a).

No cabe ninguna duda de que también Heidegger considera toda la lógica tradicional del lenguaje como correlato de la ontología, que hay que destruir, de la cosa fáctica en su pura presencia fáctica y de que, en la cuestión de los universales, no sólo les reprocharía a los habitualmente llamados nominalistas y sus continuadores modernos, los positivistas, el olvido del ser en el sentido de un abandonarse a la cosa fáctica intramundana, sino también a los llamados realistas, quienes creen que el *ser* del ente hay que pensarlo como un ente de una especie particular.

⁴⁷ *Philosophische Untersuchungen*, I § 46.

En este paralelo encontramos en realidad dos cosas:

1. Por lo menos el primer Heidegger, en contraste con Wittgenstein, hace que la lógica del lenguaje (aristotélico-russelliana) se funde en la ontología de la presencia fáctica antes que, a la inversa, la ontología de la presencia fáctica se funde en el –particular– «juego lingüístico de la atribución de nombres» o de la «explicación indicativa de nombres». Entre estos resultados divergentes de un enfoque más fenomenológico y de otro más analítico-lingüístico estaríamos tentados a considerar que para el nacimiento del lenguaje filosófico (como ya antes para el de la filosofía immanente al lenguaje) es más plausible la caída de la comprensión del ser en el carácter de cosa extensivo al mundo de la experiencia sensible en tanto que, posteriormente, la preconcepción lingüística de la ontología de la sustancia, que se refleja en la lógica nominalista del lenguaje, procederá a consolidar desde el lenguaje la concepción del mundo teórico-objetiva propia de la ciencia. (Esta consideración «histórica» me parece, por lo demás, apropiada para poner en cuestión la distinción «abstracta» de Carnap entre la fijación convencional del *framework* semántico –en nuestro caso el «lenguaje sobre cosas»– y las posibles experiencias mundanas sobre la base de dicha fijación de la comprensión del ser. Naturalmente, este cuestionamiento también afectaría a una absolutización «abstracta y ahistórica» de la «diferencia trascendental» o «diferencia óntico-ontológica». En las *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik* (I, § 74), Wittgenstein se planteó la cuestión de cómo sería posible reducir toda la «profundidad» de las «cuestiones en torno a la esencia» de la ontología tradicional a meras convenciones de un juego lingüístico. Su respuesta fue esta: «A la *profundidad* de la esencia corresponde la profunda necesidad de la convención.» Esta respuesta alude de forma implícita a la posibilidad de concebir el «proyecto» del *framework* semántico, que fija las condiciones de posibilidad de la experiencia, como expresión históricamente legítima de una «experiencia» –experiencia que, por cierto, no consiste en la subsunción cuasi automática de datos bajo posibles conceptos de un juego lingüístico, sino antes bien en la provocación de un nuevo juego lingüístico (o de un cambio en el juego lingüístico). «Experiencias esenciales» de esta clase habrá que atribuírselas en especial a los filósofos (y a los poetas). Su consideración es lo que motiva al enfoque fundamental de una «hermenéutica» filosófica que trata de mediar entre el presupuesto analítico-lingüístico de una mediación siempre ya cumplida de la estructura de la comprensión del ser dentro del *framework* semántico y la pretensión fenomenológica de una «intuición esencial» inmediata –de acuerdo con el «círculo

hermenéutico» de la experiencia óntica y la precomprensión ontológica de su estructura, de «estado de yecto» (*Geworfenheit*) y «proyecto» (*Entwurf*).

2. El segundo punto que nos llama la atención y presenta dificultades en el paralelismo fundamental que establecemos entre Heidegger y Wittgenstein relativo a la cuestión de la destrucción del nominalismo lógico-ontológico, es el hecho de que el Wittgenstein posterior parece centrar su destrucción en primer término en aquellos «nominalistas» filosófico-lingüísticos que —como platónicos— entienden también las funciones del lenguaje no analizables por medio del «juego lingüístico de la explicación indicativa» como funciones designativas, viéndose por ende conducidos a la hipostatización de tantas entidades cuantas palabras o conceptos existen. Esta tendencia de Wittgenstein se muestra especialmente en su crítica del presupuesto socrático-platónico de una «esencia» fija y unitaria cual «sustancia» del significado de las palabras en las *Philosophische Untersuchungen*¹⁶, así como en su crítica radical de toda fundamentación platónica-infinitista del concepto de número y hasta del concepto de «regla» de construcción, presupuesto por los «intuicionistas», en las *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*¹⁷. Frente a ello, en los medios del empirismo moderno se ha recibido siempre a la ontología fundamental de Heidegger como un realismo extremo, en especial el discurso en torno al «ser» y la «nada»¹⁸. La impresión de que hay aquí una antítesis, en el sentido de la disputa de los universales, le sobreviene en efecto al que está fuera sobre todo al comparar el estilo del lenguaje heideggeriano con el de las *Philosophische Untersuchungen*. Y ello porque Heidegger, según parece, intenta expresar, a menudo con una única metáfora hipostatizadora, casi mitológica, lo que Wittgenstein en su «álbum» filosófico enuncia de forma más alusiva que teóricamente explícita en multitud de ejemplos¹⁹. Así, por ejemplo, el discurso de Heidegger sobre el lenguaje como «casa del ser»²⁰ y «morada

¹⁶ *Ibid.*, I, §§ 65 y ss.

¹⁷ Cf. W. STEGMÜLLER en *Philosophische Rundschau*, 13, 1965, pp. 138-152.

¹⁸ *Ibid.*, por ejemplo, W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 1965, pp. 190 y ss. Recientemente ha intentado E.K. SPRENGER (*Sprache und Sein*, Berlín, 1967) responder a la cuestión planteada por Heidegger acerca del sentido del «ser» en la línea de un «nominalismo» orientado en Wittgenstein. Naturalmente, ello supone no tomar en serio ni a Heidegger ni a Wittgenstein en sus pretensiones de trascender las alternativas tradicionales de la ontología.

¹⁹ Cf. el prólogo a las *Philosophische Untersuchungen*.

²⁰ *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, Berna, 1947, p. 115.

del ser humano» contiene hasta cierto punto algo en suma equivalente a lo que el lector ha asimilado tras la lectura de las *Philosophische Untersuchungen* acerca de la conexión entre lenguaje y «forma de vida» y, por otra parte, entre la «gramática profunda» y la «estructura esencial» del mundo válida *a priori*.

Sin querer minimizar la diferencia que hay en cuanto a la dicción, y con ello también en cuanto al método, entre Heidegger y Wittgenstein, no me parece, sin embargo, tan radical como hacen suponer el mutuo aislamiento y recíproco horror de las escuelas filosóficas que parten de ambos pensadores. Más bien sólo se explica, a mi parecer, viendo en ella la doble expresión de una posición que es común a Heidegger y a Wittgenstein: el ya aludido distanciamiento crítico respecto del modelo de pensamiento nominalista —en un sentido más profundo— o de la ontología propia de éste. Por obra de este distanciamiento, ni Wittgenstein puede «reducir» la comprensión del mundo implícita en la gramática profunda del lenguaje a lo designable en el sentido del positivismo, ni puede Heidegger concebir seriamente el ser del ente como un ente designable. Ambos pensadores tratan más bien de expresar la diversidad y profundidad de la comprensión del ser no objetiva —pero ya presupuesta en la constitución de los objetos— de modo que se mantenga siempre efectiva la «resistencia» contra el lenguaje de la metafísica. El segundo Wittgenstein trata de conseguirlo procurando no exponer en absoluto tesis alguna objetiva a la manera de la ciencia; Heidegger intentando primero reflejar la nueva dimensión en un sistema conceptual inusitado y con frecuencia fuertemente provocador y, posteriormente, sobre todo tomando en préstamo de la etimología o del lenguaje de la poesía imágenes y metáforas tan chocantes que precisamente por eso superan la apariencia metafórica de la ontología de la objetividad ya alojada en nuestro lenguaje.

El último Heidegger expresó varias veces muy claramente la dificultad fundamental que le creaba la resistencia al lenguaje de la «metafísica». Así lo manifestaba en la introducción a la 5.^a edición de *Was ist Metaphysik?*:

El intento de pasar de la representación del ente en cuanto tal al pensamiento de la verdad del ser, de alguna manera tiene que representar también, partiendo de aquella representación, la verdad del ser, de suerte que este representar viene a ser necesariamente de otra clase y, a la postre, no adecuado en cuanto representación a lo por-pensar (*Zu-denkendes*).

Que la causa de esta apurada situación, en la cual la representación debe estar contenida en los límites marcados por otra representación de distinta índole, es en lo esencial el lenguaje

de la representación, lo revela el siguiente pasaje de *Identität und Differenz*²¹:

La dificultad está en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una de diferente manera, las lenguas del pensamiento metafísico. Si la esencia de las lenguas occidentales está en sí conformada sólo metafísicamente, y por tanto conformada definitivamente por la onto-teo-lógica, o si dichas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir –y ello significa a la vez del decir consistente en no decir–, es una cuestión abierta.

Con este pasaje podrían compararse los siguientes de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein:

«Donde nuestro lenguaje nos hace suponer que hay un cuerpo no habiendo cuerpo alguno, ahí, decimos, hay un *espíritu*» (§ 36). ¿No se llega así al problema filosófico de los procesos y estados anímicos y del behaviorismo? –El primer paso lo hemos dado del todo inadvertidamente. Hablamos de procesos y estados, y su naturaleza la dejamos sin determinar. Quizá alguna vez sepamos más acerca de ellos –pensamos. Mas de ese modo nos hemos atado a una determinada manera de considerarlos. Porque tenemos un concepto determinado de lo que significa conocer más de cerca un proceso. Con ello hemos dado un paso importante en el arte de la prestidigitación, y sin embargo nos parecía inocente. Al adentrarnos más profundamente en el problema nos volvemos críticos, «y entonces se deshace la comparación que hubiera debido hacernos comprensibles nuestros pensamientos». Y entonces caemos en la aporía contraria, la de la filosofía naturalista-behaviorista: «Tenemos, pues, que negar el proceso aún sin comprender en un campo aún sin investigar. Así parece que hemos negado los procesos espirituales. Y sin embargo no queremos negarlos» (§ 308).

Wittgenstein caracteriza aquí con acierto el dilema que, en su método particular, se corresponde con la dificultad de Heidegger para pensar el ser. Mientras Heidegger se expone siempre, en sus ensayos especulativos de una filosofía que trasciende la metafísica, al peligro de hacerse contra su voluntad una representación objetiva de lo que no admite ser representado como una cosa, el antiespeculativo Wittgenstein se expone, a causa de su negación de los fenómenos espirituales objetivamente hipostasiados, al peligro de ser confundido con los positivistas, los cuales niegan absolutamente tales fenómenos o los reducen a fenómenos que puedan describirse en el «lenguaje cósmico» fisicalista.

²¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 72.

El ejemplo que analiza Wittgenstein de la representación cósmica de lo espiritual recuerda por lo demás a la crítica de Heidegger a Descartes en *Ser y Tiempo*, cuyo motivo central crítico-lingüístico se cifra en el hecho de que Descartes, con la pregunta: ¿qué es ese indubitable *ego cogito*?, da aquel paso aparentemente inocente que lo ata —a través de la apariencia metafórica de la pregunta por el «qué»— a una determinada manera (ontológico-sustancial) de considerar el problema. (Cuando Descartes contesta a la pregunta diciendo que el *ego cogito* es una *res sive substantia cogitans* —en cierto modo un receptáculo de la conciencia «en el cual» se dan las ideas de las cosas, no estas mismas— suscita a lín de cuentas aquellos pseudoproblemas entrevistos tanto por Heidegger como por Wittgenstein como el de la existencia de un mundo exterior o el de la coincidencia, en el acto intencional o en el conocimiento, de dicho mundo exterior con el sujeto que existe aisladamente de aquél.⁵⁴)

Una vez comprobada la profunda afinidad que existe entre Heidegger y el último Wittgenstein en relación al intento de una superación crítico-lingüística de la onto-lógica, indague-

⁵⁴ Vid. también la crítica a Descartes, mantenida en el espíritu de Wittgenstein, de G. RYLL en *The Concept of Mind*, Londres, 1949.

Una alternativa fenomenológica a la crítica analítico-lingüística del problema del mundo exterior y otras cuestiones sin sentido de índole semejante condicionadas por la «apariencia metafórica» del lenguaje ontológico la ofrece Heidegger en su enérgica corrección de la «preconcepción» lingüística que está a la base de la moderna «teoría del conocimiento»: «En el "dirigirse a"... y "aprehender", el "ser-ahí" no sale de una esfera interna suya en la que desde el principio está enclaustrado, sino que está siempre ya, en su primaria forma de ser, "fuera" con el ente que le hace frente en el mundo en cada caso ya descubierto. Y el detenerse determinante frente al ente que se trata de conocer no es un abandonar la esfera interna, sino que en este "estar fuera" con el objeto el "ser-ahí" está "dentro" en un sentido rectamente entendido, es decir, él mismo es quien, como "ser en el mundo", conoce. Y aun el percibir lo conocido no es un retornar del "ser-ahí" que aprehende con la presa ganada a la "jaula" de la conciencia, sino que también en el percibir, conservar y retener *permanece* el "ser-ahí" cognoscente *como ser ahí fuera*» (*Sein und Zeit*, Halle, 1941, p. 62, p. 75 de la versión castellana, México, 1971).

El «escándalo» del problema del mundo exterior (como también el del problema de la existencia de otros hombres) no está, según Heidegger, como también según Wittgenstein, en la falta de una prueba suficiente, como pensaba aún Kant, sino en la demanda de una prueba que —con Descartes— da por supuesto que puede hacerse con sentido la conjetura de que en definitiva «todo» cuanto es «fuera sólo en la conciencia (fuera, por ejemplo, sólo un sueño)». Pero esta conjetura se basa, según Heidegger, en una insuficiente fenomenología del «ser-consciente» (*Bewusst-sein*) como modo de «ser en el mundo»; y, según Wittgenstein, en un desconocimiento del «juego lingüístico» que viene ya presupuesto en la locución «sólo en la conciencia» (o «sólo un sueño») y que, al totalizarse la sospecha («todo fuera sólo en la conciencia»), se arruina a sí mismo. Considérese en relación con esto el «realismo crítico del sentido» de Ch.S. Peirce (*Schriften*, I, Frankfurt, 1967, Introducción de K.O. Apel).

mos a continuación hasta dónde llega el paralelo en la relativización de dicha onto-lógica sobre la base de una fenomenología positiva del cotidiano «ser en el mundo» o de los juegos lingüísticos de la vida cotidiana.

Según Wittgenstein, la idea tradicional que se tiene del acto de «nombrar» objetos o de explicar significados de palabras por medio del «explicar indicativo» propio de la función denominativa de las palabras no es tal vez del todo errónea. Antes bien queda recogida en un juego lingüístico que de hecho acontece en la praxis vital, por ejemplo en ciertos métodos de enseñanza del lenguaje.

Fácilmente parece aquí como si el hombre conociera desde siempre un mundo estructuralmente articulado de objetos y el aprendizaje originario del lenguaje consistiera esencialmente en la correcta atribución de nombres a objetos conocidos. Así describía, en efecto, San Agustín su propio aprendizaje del lenguaje en las *Confesiones* (I, 8): «Cuando los adultos nombraban cualquier objeto y dirigían hacia él sus movimientos, yo lo percibía y colegía que aquel objeto era designado por los sonidos que ellos proferían, puesto que a él querían referirse» (*Phil. Unters.*, § 1).

Esta idea del aprendizaje originario del lenguaje, empero, pasa por alto, según Wittgenstein, el hecho de que un niño que por vez primera aprende el lenguaje no puede todavía en modo alguno entender las explicaciones indicativas, puesto que ni dispone aún de una articulación estructural del mundo que le diga a qué se alude en cada caso con una indicación (si, por ejemplo, color o forma o especie o número), ni conoce todavía la función que la palabra a explicar tiene en el lenguaje, es decir, su empleo. Una explicación indicativa del nombre sólo la entiende, según Wittgenstein, «el que sabe ya hacer algo con ella» (*Phil. Unters.*, § 31). «Hace falta saber o poder hacer ya algo para poder preguntar por una denominación...» (*Phil. Unters.*, § 30). Si, por ejemplo, señalo un objeto y explico: «éste es el rey», tal explicación puede tener sentido como el acto de nombrar, por ejemplo, una figura de ajedrez. Mas esto supone, como aclara Wittgenstein, que «el que aprende sabe ya qué es una figura de un juego»; que «acaso ha jugado ya a otros juegos o ha presenciado 'con inteligencia' el juego de otros —y cosas semejantes» (*Phil. Unters.*, § 31).

Después de esta aclaración de Wittgenstein es fácil imaginarse lo que supone una comprensión plena de la explicación: «éste es el rey» cuando se alude al representante efectivo de una monarquía. Por consiguiente, cuando San Agustín quiere reducir el aprendizaje del lenguaje, desde el horizonte de comprensión de la filosofía nominalista del lenguaje, a la explica-

ción indicativa de nombres, entonces describe, según Wittgenstein, «el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegara a un país extraño y no entendiera el lenguaje de ese país; es decir, como si tuviera ya un lenguaje, sólo que no aquél. O, si no, como si el niño pudiera ya *pensar*, pero no todavía hablar...» (*Phil. Unters.*, § 32).

El sentido positivo, que Wittgenstein sólo insinúa, de estas advertencias sobre los supuestos inadvertidos del juego lingüístico de la denominación o de la explicación indicativa de nombres, sólo puede obtenerse del contexto de su caracterización de los «juegos lingüísticos» como unidades de uso lingüístico, praxis comportamental y apertura de situaciones, en suma: como «formas de vida». Este sentido positivo estriba en la superación de la idea, profundamente enraizada en la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje tradicionales, según la cual conocemos primero un mundo de objetos –si cabe, cada uno tomado en sí mismo– y posteriormente hacemos corresponder unos signos a dichos objetos para poder retenerlos en la memoria y comunicarlos a los demás. El núcleo de verdad de esta idea directriz se muestra para Wittgenstein en la función del juego lingüístico de la denominación o de la explicación indicativa de nombres. Este juego lingüístico es, empero, un fenómeno secundario «fundado en múltiples aspectos», y sólo representa algo así como un «modus deficiente» de aquellos juegos lingüísticos en los que los niños, a la vez que aprenden su lengua materna, asimilan también una determinada forma de vida y una determinada comprensión del mundo estructuralmente articulada como situación de la praxis vital.

Al aplicar, como hemos hecho, el punto de vista del «modus deficientes», punto de vista referido al fundamento no independiente que establece Wittgenstein para el juego lingüístico de la denominación, hemos señalado ya las correspondencias con la hermenéutica del «ser en el mundo» de Heidegger. Estas pueden comprobarse tanto con respecto a la «articulación de la significatividad» en lo que Heidegger llama mundo de «útiles» como con respecto a lo que Heidegger llama «ser-con» (*Mitsein*) los otros; y especialmente conciernen a la manera regular (*durchschnittlich*) del «ser-con» en el *modus* del «ser» (*Man*) y a la «interpretación pública» del mundo que de ahí se deriva.

Por lo que se refiere a la articulación de la significatividad del mundo (como el «dónde a que se dirige el comprender» – *das «Worin des sich verweisenden Verstehens»*), la correspondencia más profunda entre Wittgenstein y Heidegger está en el reconocimiento de que todas las «explicaciones» científicas, en cuanto enlaces lógicos de los llamados «datos», presuponen ya un «comprender» originario de «algo» que puede liberar (*frei-*

geben) muy diversos «datos» según el juego lingüístico entretendido con la forma de vida. En Heidegger, ello resulta de la idéntica originariedad de los existenciarrios «encontrarse» (*Befindlichkeit*), «comprender» (*Verstehen*) y «hablar» (*Rede*), este último concretado ya, en virtud del «estado de yecto» del «ser ahí», en una situación en la forma de un determinado «lenguaje» histórico-mundano²³. En Wittgenstein, este presupuesto de una precomprensión del mundo lingüísticamente articulada viene ilustrada mediante ejemplos que deben poner en evidencia el sinsentido de la pregunta por «la» estructura ontológica del «mundo en general». Por ejemplo en la siguiente observación:

Mas ¿cuáles son los elementos simples de que se compone la realidad? ¿Cuáles son los componentes simples de una silla? —¿las piezas de madera ensambladas en ella?, ¿las moléculas, los átomos? «Simple» quiere decir: no compuesto. Y entonces la cuestión depende de: ¿en qué sentido compuesto? No tiene ningún sentido hablar de los componentes simples de la silla como tales (*Phil. Unters.*, § 47).

Podríamos explicar esto con Heidegger diciendo que la cuestión depende del «por mor de» (*Worumwillen*) de la «cura» que hace al caso en el «ser en el mundo». Desde él se nos proyecta a los seres humanos en todo momento un horizonte de «conformidad» (*Bewandtnis*) que —como «contexto de referencia» simbólico— dirige nuestra búsqueda de los componentes de la silla, haciendo que se conforme a partes muy determinadas de la misma. Este análisis estructural de la hermenéutica existencial podría ser a su vez ejemplificado, en el sentido de Wittgenstein, de la siguiente manera: si la pregunta por los componentes de la silla se formula desde el juego lingüístico profesional de los transportistas de muebles, los componentes a los que nos conformamos serán distintos que en el caso de que la pregunta fuera hecha por químicos de esos materiales o físicos atómicos. El reproche de Heidegger a la ontología tradicional de que ésta parte del caso límite de la comprensión del mundo en el que el ente no está «abierto» como «algo» en un contexto hermenéutico de conformidad, sino que se le contempla «fija», «pasmadamente», tan sólo como presencia fáctica, puede leerse en Wittgenstein de esta forma:

El nombrar aparece como una extraña conexión de una palabra con un objeto. Y tal extraña conexión tiene realmente lugar cuando el filósofo, para hacer patente lo que es la relación entre nombre y nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí repitiendo así un nombre innumerables veces —o, si no, la palabra

²³ Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 29-34.

«esto». Porque los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *se va de vacaciones*, pudiendo entonces, desde luego, imaginarnos que el nombrar es algún acto psíquico singular, casi un bautismo de un objeto (*Phil. Unters.*, § 38).

Cuando tenemos presente con Wittgenstein el estado de «entretejimiento» del juego lingüístico, que rige de modo «previo-concomitante» la apertura del mundo, con una forma de vida social, advertimos la notable convergencia de sus puntos de vista con los de Heidegger en el problema de la tradicionalmente denominada «intersubjetividad».

Heidegger elude aquí hasta cierto punto el enfoque solipsista de la «teoría del conocimiento» tradicional a través del concepto del «ser uno con otro». Mientras la filosofía que parte del sujeto del conocimiento cree tener que constituir el ser de los otros al igual que el ser de las cosas del mundo exterior, como objeto de «mi conciencia», Heidegger hace valer el punto de vista fenomenológico-hermenéutico según el cual el «yo», el «tú» y los «otros», en cuanto datos concebibles con sentido, se constituyen «igual de originariamente» desde el «ser uno con otro» propio de nuestro «ser en el mundo»; y reconoce además que en la «interpretación pública» del mundo la precomprensión —conformada de modo lingüístico-tradicional— está siempre ya anticipada en el *modus* del «ser» a la capacidad de opinar del individuo, guiando incluso «inmediata» (*zunächst*) y «regularmente» (*zum meist*) su autocomprensión en el comportamiento medio de la vida cotidiana³⁶. Esta superación del solipsismo metódico la ratifica el segundo Wittgenstein en forma notable en su discusión aporética de la cuestión concerniente a la posibilidad de un lenguaje privado. Lo que aparentemente nos fuerza a la idea de que tiene que haber un lenguaje privado se basa, según Wittgenstein, como ocurre en el solipsismo metódico de la teoría moderna del conocimiento, en la suposición de un sujeto existente aisladamente que designa con nombres sus sensaciones —por ejemplo dolores— cual objetos solamente a él accesibles. Wittgenstein ilustra este supuesto con la siguiente comparación:

Supongamos que cada uno tuviera una cajita en la que hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la cajita de otro, y cada uno dice que

³⁶ Ya en *Ser y Tiempo* incluyó de hecho Heidegger la «intuición esencial» fenomenológica (Husserl, Scheler) en una «hermenéutica» del lenguaje a la vez crítica y especulativa. Cf. a este respecto el siguiente pasaje: «El "ser-ahí" jamás puede sustraerse a esa interpretación cotidiana dentro de la cual primariamente se desarrolla. En ella, por ella y contra ella se realiza todo auténtico comprender, todo interpretar y comunicar y todo redescubrir y reapropiarse. Lo que no ocurre es que un "ser-ahí" no contaminado ni extraviado por esa interpretación se halle ante el campo abierto de un "mundo" en sí para limitarse a contemplar lo que le hace frente» (*op. cit.*, § 35).

sólo por la visión de *su* escarabajo sabe qué es un escarabajo —pues ciertamente pudiera ser que cada uno tuviera otra cosa en su cajita; es más, podríamos imaginar que tal cosa cambia constantemente.

Hasta aquí, Wittgenstein ilustra una reflexión que parece conducir a la aceptación de un posible, más aún, necesario lenguaje privado. Mas luego prosigue:

Ahora bien, ¿y si la palabra «escarabajo» de esta gente tuviera un uso? Entonces, tal uso no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la cajita no pertenece en absoluto al juego lingüístico; ni siquiera como un *algo*; ...el asunto puede «zanjarse» por medio de esa cosa que hay en la cajita; sea lo que sea se saca fuera. Es decir: cuando se construye la gramática de la expresión de la sensación conforme al modelo de «objeto» y «designación», el objeto queda entonces fuera de consideración por irrelevante, (*Phil. Unters.*, § 293).

Wittgenstein no quiere decir con ello que una sensación privada de dolor no es nada o que pertenezca sólo en cuanto sensación colectiva a un posible juego lingüístico. Lo que quiere decir es más bien esto: nuestras sensaciones privadas se hacen públicas en un medio intersubjetivo porque hablamos de ellas (o simplemente les damos expresión). Sin conexión con este medio intersubjetivo, es decir, sin conexión con criterios externos como la expresión, la actitud doliente y los términos del lenguaje públicamente vigentes asociados a ellas, el individuo que siente ni siquiera podría identificar y reconocer su sensación como tal⁵⁷.

Wittgenstein discute aún el mismo problema en otra forma cuando se pregunta: «qué significa seguir una regla» (*Phil. Unters.*, §§ 197 y ss.): «Lo que llamamos 'seguir una regla', ¿es algo que sólo *un* hombre y sólo *una* vez en la vida podría hacer?...» Wittgenstein responde así:

Nunca se ha podido hacer una comunicación, dar una orden, comprenderla, etc. una sola vez. Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones). Entender una proposición significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica. (*Phil. Unters.*, § 199.)

Las consecuencias de estas tesis para la lógica de las ciencias sociales —que han sido recientemente extraídas—⁵⁸ son tan vastas

⁵⁷ Cfr. *Philosophische Untersuchungen*, § 257: «¿Qué sucedería si los hombres no exteriorizaran sus dolores (no se quejaban, no contrajeran el rostro, etc.)? Entonces no se podría enseñar a un niño el uso de las palabras "dolor de muelas".»

⁵⁸ Vid. P. WISCH, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, 1958, así como J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, op. cit. III, 7.

como las que se derivan de la tesis de Heidegger de la idéntica originariedad fenoménica del «comprender» y el «ser-con» para la fundamentación de la comprensión hermenéutica en las ciencias del espíritu. Se muestra, en efecto, que toda «comprensión» de la conducta humana, en contraposición a la mera «explicación» de los procesos naturales, supone dos cosas: 1) que la regla de conducta que se trata de comprender en el contexto de una forma de vida social, y que al mismo tiempo es un juego lingüístico, tiene que ser intersubjetivamente controlable; 2) que el intérprete de la conducta reglamentada tenga en principio que poder participar en ese juego lingüístico. De no cumplirse cualquiera de los dos supuestos no se podría excluir la confusión de la «comprensión» con la mera «explicación» que sólo desde fuera impone una regla a la conducta. Porque no hay conducta a la que no pueda imponérsele una regla desde fuera mientras no sea excesivamente complicada⁵⁹.

La primera condición para un control social de la conducta reglamentada por medio de otras puede, desde luego, cumplirla también el propio intérprete, coincidiendo así el cumplimiento de la primera condición con el de la segunda cuando la regla que se trata de comprender es la de un diálogo. Y aquí tropezamos en realidad con aquel juego lingüístico o aquella forma social de vida que vienen ya presupuestos incluso en el carácter de validez de la lógica formal, es decir, en el carácter comprensible de las reglas que toda conducta reglamentada lleva implícitas. En otras palabras: de la consideración de la idéntica originariedad del «ser-con», del «comprender» y del «hablar» (Heidegger), o del «entretajamiento» del «juego lingüístico» con la «forma de vida» social (Wittgenstein), se desprende la posibilidad de una fundamentación de la lógica formal en el «diálogo» –posibilidad que ha sido ya realizada de una forma completamente independiente por Paul Lorenzen⁶⁰.

El paralelo de la hermenéutica existencial de Heidegger con el análisis de Wittgenstein de los juegos lingüísticos como formas de vida puede llevarse mucho más lejos aún. Así, habría que comparar el pragmatismo implícito en la fenomenología heideggeriana del cotidiano «ser en el mundo», del «quehacer

⁵⁹ Con ello, la distinción establecida por Droysen y Dilthey entre *Erklären* (explicar) y *Verstehen* (comprender) –o entre *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu)– adquiere una nueva base metodológica. Vid. mi artículo «Die Entfaltung der "Sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1965), pp. 276 ss. (vid. *infra*, tomo II, pp. 27 ss).

⁶⁰ Cf. P. LORENZEN, «Logik und Agon», en *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venecia, 1958), y «Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium», en *Infinitist Methods, Proceedings of the Symposium on Foundations of Mathematics*, Varsovia, 1959 (Oxford, 1961).

que se cura» y su apertura de la «significatividad» con el criterio wittgensteiniano del sentido basado en los juegos lingüísticos que funcionan en la praxis vital. En ambos casos, la puesta de relieve de los nexos funcionales de la praxis vital sirve para un cuestionamiento de la ontología teórico-objetiva. En este contexto hay que mencionar de modo especial la amplia concordancia en la crítica del ideal matemático de exactitud:

Para Heidegger, «los presupuestos del conocimiento historiográfico superan radicalmente la idea del rigor que tienen las ciencias más exactas»; «porque el comprender es, en su sentido existencial, el «poder-ser» del propio «ser-ahí» (*Sein und Zeit*, p. 153)⁶¹. De forma parecida, también Wittgenstein relativiza el ideal de exactitud al objetivo que se proponga una determinada forma de vida (*Phil. Unters.*, § 88). Si en *Ser y Tiempo* Heidegger ve la norma última y oculta de todo comprender —y, con ello, también de todo estimar y medir— en el «por mor de» de la «cura» del «ser-ahí», Wittgenstein dirá que

El prejuicio de la pureza cristalina (aludiendo con ello al ideal de exactitud absoluta propio de una metafísica de la lógica matemática) sólo puede eliminarse dando un giro a toda nuestra consideración... pero tomando como eje nuestra verdadera necesidad (*Phil. Unters.*, § 108).

Pero la puesta de relieve de los aspectos pragmáticos de las filosofías de Heidegger y Wittgenstein sirve igualmente bien para caracterizar con alguna exactitud el punto de divergencia de ambos pensadores.

En el Wittgenstein posterior es el pragmatismo —que, por cierto, es un «pragmatismo del presente» de carácter pluralista, relativista y finitista que aventaja con mucho en radicalismo a todas las variedades del pragmatismo americano—, según todas las apariencias, el fondo último, metafísico y antimetafísico, de su pensamiento. A la pregunta, por ejemplo, de por qué la filosofía de Wittgenstein, que como fenomenología descriptiva que es del empleo del lenguaje «deja todo como está»⁶², no concede sin embargo validez a los juegos lingüísticos especulativos de la metafísica, no hay en las *Philosophische Untersuchungen* otra respuesta que la sospecha de carencia de sentido dirigida, de ahora en adelante de modo pragmático, contra tales juegos lingüísticos, que no ejercen ninguna función en el contexto de la

⁶¹ Cuyo equivalente en Wittgenstein es su observación de que «la gramática de la palabra "saber" manifiesta un estrecho parentesco con la gramática de las palabras "poder" o "ser capaz". Pero también tiene un estrecho parentesco con la de la palabra "comprender"...» (*Phil. Unters.*, I, § 150).

⁶² *Phil. Unters.*, I, § 124.

praxis vital, y en los cuales la máquina del lenguaje discurre en el vacío⁶³.

El criterio del sentido basado en la confirmación práctica aparece también de modo ostensible en la peculiar caracterización del lenguaje cotidiano (*ordinary language*) como «patria» (*Heimat*) de todo uso con sentido de las palabras. Ahí, Wittgenstein tiene siempre a la vista un conjunto abarcable de formas de mutua confirmación entre uso del lenguaje y praxis vital. Estas formas pueden ser diversas y sujetas a cambio, pero en cualquier caso están ahí a la luz como unidades que funcionan con plena actualidad. La confirmación práctica del «uso del lenguaje» no puede consistir como parece, según Wittgenstein, en que una comprensión imprevista de ciertas expresiones lingüísticas, que acaso permanecieron durante mucho tiempo incomprendidas, conduzca a la fundación histórica de nuevas formas de vida —como no obstante ha acontecido en la interpretación teológica y filosófica de textos. En Wittgenstein no entra en consideración ni el íntimo impulso de todo juego lingüístico hacia la autorreflexión, que es lo que posibilita toda traducción e interpretación en el sentido de las ciencias del espíritu, ni la continuidad basada en aquél de un diálogo entre los hombres capaz de servir de enlace entre todos los juegos lingüísticos⁶⁴. Su análisis del lenguaje es ahistórico y —lo que es casi evidente— sin ninguna meta especulativa lejana (como pudiera serlo la de una corrección progresiva de lenguaje y forma de vida en la línea de una profundización en la comprensión del mundo y de uno mismo así como de una eliminación de todos los impedimentos al entendimiento entre los hombres). Con ese pragmatismo ahistórico del presente característico de la concepción del juego lingüístico del último Wittgenstein está estrechamente relacionada otra notoria deficiencia de su filosofía del lenguaje: Wittgenstein compara al lenguaje con una «caja de herramientas» y subraya de la variedad ilimitada de funciones que tienen esas herramientas contra la «función designativa» monopolizada por la filosofía del lenguaje desde Aristóteles⁶⁵. Indudablemente, con ello hizo posible una fructífera ampliación del pensamiento filosófico-lingüístico —ampliación que, por lo demás, pudiera estar tan conforme con la relación operativo-instrumental del hombre moderno con respecto al mundo y al lenguaje como el modelo aristotélico lo estaba con la relación teórico-contemplativa de los griegos con respecto

⁶³ *Ibid.*, § 132.

⁶⁴ *Vid.* mi artículo «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 1966, pp. 50-87 (*vid. infra*, pp. 321 ss.).

⁶⁵ *Cfr. Phil. Unters.*, 1, § 11.

a un cosmos determinado en su esencia previamente a toda praxis lingüística de los hombres y que, por consiguiente, sólo había que designar y conocer. Sin embargo, esta interpretación instrumentalista de la esencia del lenguaje solamente puede iluminar la tendencia más patente en la relación del hombre moderno con el lenguaje. Según Wittgenstein, esta permite apreciar debidamente la variedad de maneras de emplear el lenguaje atendiendo a la variedad de los fines o necesidades que comporta la praxis humana. En cambio, apenas permite «percibir» —y menos aún valorar— todas las formas del *-siti verbi-* «uso del lenguaje» en general, en las cuales no solamente hay que juzgar el sentido de las palabras por su función instrumental en el contexto de una finalidad ya establecida del juego lingüístico, sino ante todo abrir a partir de las necesidades superiores del hombre un horizonte de sentido para los verdaderos fines y necesidades de la praxis⁶⁹. Esta «metanecesidad» podría estar en una relación complementaria con la aún progresiva instrumentalización del lenguaje en la política, la técnica, la economía y la ciencia, e ir creciendo también en una relación complementaria; y tal vez ella pudiera producir dentro del arte, la religión y la filosofía especulativa juegos lingüísticos en los que la regla convencional del empleo no sea tan determinante para establecer el sentido de los términos y las proposiciones como «útiles de labor», sino que, antes al contrario, la concentración de sentido que hay en los términos y las proposiciones colabore en la construcción de un juego lingüístico y, con él, de una nueva forma de vida⁷⁰. De ese modo tendrían ahí cabida las llamadas figuras y metáforas en el más amplio sentido, todos los «medios» de que disponen los poetas para distanciarse de la comprensión convencional, encajada en *patterns* gramaticales, del sentido y todas las tentativas de los filósofos, aun lastradas por el peligro de engendrar pseudoproblemas, de decir lo que, según Wittgenstein, no puede decirse.

⁶⁹ Véase nuestra crítica a la semiótica de Morris en «Lenguaje y verdad...» (*supra*, pp. 133 ss.).

⁷⁰ En algunos aforismos posteriores, Wittgenstein, que tuvo una íntima relación personal con la poesía (por ejemplo, tenía en alta estima a Trakl), parece aproximarse al problema a que apuntamos. Cf., por ejemplo, el siguiente pasaje de las *Philosophische Untersuchungen* (I, § 534): «hablamos de la comprensión de una proposición en el sentido de que puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido de que no puede ser sustituida por ninguna otra (como un tema musical no puede ser sustituido por otro).»

En un caso es el pensamiento que expresa la proposición lo que es común a varias proposiciones; en el otro, es algo que solo esas palabras expresan en esos lugares (comprensión de un poema). Cf. también *Phil. Unters.*, II, XI (Edición Suhrkamp, pp. 526 ss.).

Se habrá observado que en la crítica de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, filosofía concebida de modo instrumentalista y ahistórico, he hecho uso de criterios y «preconcepciones» lingüísticas que acaso sólo he podido obtener de Heidegger. Dicho más exactamente: del Heidegger medio y posterior.

Y es que el análisis del mundo del trabajo y de los «útiles» de *Ser y Tiempo*, que tiene su punto supremo de referencia en el «por mor de» de la «cura» del «ser-ahí», parece responder —como ya indicamos— a una comprensión pragmática del ser. Incluso hay en *Ser y Tiempo* un punto de partida para una filosofía pragmática del lenguaje capaz de entender la función de los medios lingüísticos desde el «ser a la mano» (*Zuhandenheit*) del «útil» (*Zeug*) en el contexto referencial de la comprensión de una situación; por ejemplo, cuando afirma:

El signo es algo ónticamente «a la mano», que en cuanto es tal determinado útil a la vez funciona como algo que señala la estructura ontológica del «ser a la mano», la totalidad de referencias y la mundanidad⁶⁷.

Queda aquí a la vista, igual que en Wittgenstein, el carácter de la referencia de los signos, que establece *a priori* una pre-comprensión estructural del mundo en el marco de un horizonte pragmático; es más, la indicación de Heidegger de que la caracterización óntica de los signos consiste en hacer consciente la estructura ontológica referencial del mundo situacional podría entenderse como una conminación metodológica a hacer un análisis de los juegos lingüísticos en lugar de fenomenología. Y, en efecto, el propio Heidegger enlazó ya en *Ser y Tiempo* el método fenomenológico al hilo conductor de una hermenéutica del lenguaje⁶⁸.

No obstante, al llamado «retorno» desde el análisis del «ser-ahí» a la historia del ser corresponde una nueva orientación ejemplar de la hermenéutica del lenguaje de Heidegger. No accedió a una filosofía del lenguaje que hubiese desarrollado la función de útil del signo lingüístico en el contexto del «quehacer que se cura» referido al «por mor de» de la «cura». En lugar de ello, Heidegger mostró, por ejemplo en las interpretaciones de Hölderlin y en el ensayo «El origen de la obra de arte», que el ser, en cuanto «por mor de» de la «cura», no funda ningún firme horizonte antropológico-pragmático de finalidades, sino que se renueva a cada ocasión en los acontecimientos históricos del sentido. Tal «despejamiento del mundo» (*Weltlichtung*), que al mismo tiempo es un «acontecer de la verdad», se

⁶⁷ HEIDEGGER, *Sein im Zeit*, cit., pp. 82 y s.

⁶⁸ *Ibid. supra*, nota 56.

efectúa, según Heidegger, no en el lenguaje instrumental de la vida cotidiana y de la actividad científico-técnica, que manipula las cosas como útiles «a la mano» o —en caso límite— como «objetos» representables o «estados determinables» (*bestellbare Bestände*) desde una preconcepción matemática, sino en el lenguaje de los poetas y los pensadores, lenguaje que deja aparecer las «cosas» de tal modo que el «ser-ahí» del hombre pueda cambiar esencialmente a la luz de su nueva significatividad.

De hecho me parece que en esta filosofía del lenguaje del último Heidegger, orientada por vía de ejemplo hacia la obra de arte, puede entrecerse una complementación y una corrección necesarias del concepto científico-técnico del lenguaje de toda la filosofía analítica (así como de la lingüística y la estética del lenguaje estructuralistas inspiradas en ella)⁶⁹. A este respecto, las fronteras entre el lenguaje de la manipulación científico-técnica por un lado y la «fundación lingüística del ser» por otro serían indudablemente muy problemáticas; pues en ocasiones la fórmula matemática puede muy bien contribuir al despejamiento de la verdad del ente y hasta al esplendor de su belleza antes que el esfuerzo profesional de «pensadores» y «artistas».

Esta dificultad, que tendría sus raíces en el concepto heideggeriano de ciencia, me da ocasión de hacer una consideración crítica final que una vez más acercará a Wittgenstein y Heidegger y tratará de restringir la validez de su destrucción de la metalógica tradicional a la luz de una posición, a mi parecer aún inalterada, del *lógos* que es común a la filosofía y a la ciencia. El concepto antes expuesto de «validez», es decir, del carácter vinculante universal e intersubjetivo de una filosofía, será la palabra clave de nuestra crítica final.

Nadie pretenderá afirmar que Wittgenstein haya respondido satisfactoriamente en su obra posterior a la cuestión acerca del carácter vinculante de sus propios enunciados, enunciados que en el *Tractatus* lo habían llevado a la paradoja. Wittgenstein se sustrae a esta cuestión mediante la afirmación de que su filosofía no expone doctrinas universalmente válidas, sino que solamente tiene la función práctica de llevar a la filosofía a un reposo mediante la clarificación crítico-lingüística de las ideas caso por caso. Pero esta ocupación «terapéutica», consistente sobre todo en el desenmascaramiento de la «aparición metafórica» en las cuestiones que se plantea la filosofía, no puede evidentemente ejercerse como una medicina que intervenga en las causas, sino que presupone el *convencimiento* del paciente. De

⁶⁹ Vid. mi libro *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, pp. 35 y ss.

hecho, la crítica wittgensteiniana del lenguaje dispone también de argumentos convincentes cuya validez de ninguna manera puede entenderse según el éxito pragmático de la terapia, sino que, junto con éste, debe atribuirse a la validez universal de un nuevo punto de vista sobre la esencia del lenguaje. Sin embargo, Wittgenstein no percibió —como muchos pragmatistas y filósofos de la vida antes que él— la seriedad del problema de una autojustificación reflexiva de la filosofía. Parece que encontró más que satisfactorio el hecho de reducir la validez de sus propios enunciados a los juegos lingüísticos que fácticamente funcionan en el espacio y el tiempo, y cuyas propias reglas —como los significados de las palabras— no poseen ninguna validez superior (trascendental), sino que son finitas como las formas de vida a las que corresponden. El último Wittgenstein niega efectivamente, en contraste con el *Tractatus*, la unidad trascendental de la analogía de todos los «juegos lingüísticos» humanos como tales. El concepto del «parecido de familia» de las reglas del significado debe sustituir, caso por caso, a la concepción aristotélica de la «unidad de la analogía»⁷⁰. Mas de ese modo, y como ya ocurrió en el *Tractatus*, Wittgenstein traiciona su palabra: el que niega la unidad de la analogía de todos los posibles significados de la palabra «juego lingüístico», no puede como filósofo decir absolutamente nada con sentido sobre los juegos lingüísticos, cosa que Wittgenstein —al decir de él— no pretende en absoluto; mas tampoco podrá decir —con sentido— que no haya ninguna unidad de analogía dentro de la diversidad de significados, ligados al lenguaje, de una palabra (y que ello esté en la esencia del uso humano del lenguaje). Que el análisis del uso del lenguaje pueda revelar en muchas palabras del lenguaje cotidiano en lugar de la unidad de analogía un «parecido de familia» en el sentido de Wittgenstein es algo que, a mi juicio, no tiene discusión; pero sí es discutible que Wittgenstein pueda hacer que comprendamos —como pretende— su propio uso lingüístico —filosófico— en su pretensión crítica con la sola ayuda del segundo modelo.

La unilateralidad autodestructiva de la crítica wittgensteiniana a la metafísica podríamos caracterizarla —para usar un término de Heidegger modificado— como «olvido del *lógos*». Y Heidegger, que reconoció el «olvido del ser» de la metafísica occidental —y en especial de la ciencia moderna surgida de ella—, ¿no incurrió en el «olvido del *lógos*»?

⁷⁰ Cfr. *Phil. Unters.*, §§ 65 y ss. En realidad, Wittgenstein argumenta aquí de hecho contra la hipostatización platónica del significado de las palabras. Que entre esta posición y la suya propia es aún posible la hipótesis aristotélica de una unidad de analogía y que de hecho venga ésta presupuesta como condición de validez de su propio discurso, es algo que Wittgenstein no tiene claro.

En nuestra confrontación de Heidegger con el primer Wittgenstein ya indicamos que Heidegger descubrió el *lógos* hermenéutico propio del «comprender-se en la situación», esto es, la «reflexión efectiva» que hay en la comprensión preontológica del ser implícita en el lenguaje, pero que no recorrió hasta el final el camino de la autogradación de la reflexión ya abierto en la distinción entre el comprender «existencial» y el comprender «existenciario». En su filosofía posterior, Heidegger abandonó por completo este camino de la filosofía trascendental, fundando la «superación» (*Überstieg*) de su pensamiento en la sola reflexión sobre el ser histórico, reflexión que avanza al tiempo que recuerda. El «*lógos* hermenéutico» de las llamadas «ciencias del espíritu» y de la filosofía procedente de éstas tiene, efectivamente, el fundamento de su fuerza explicativa en la tensión generada en la simultaneidad de un pensamiento anticipador de las posibilidades del poder-ser humano y una repetición de la historia del ser conservada en la tradición y aún actuante. Sin embargo me parece que una penetración reflexiva en ese mismo fundamento del *lógos* hermenéutico pone de manifiesto que la filosofía no recibe la legitimación de su pensar y su decir solamente de la «dependencia del prestar oído a la interpelación del ser»* en el *kairós* histórico, sino también y al mismo tiempo de la autogradación de la reflexión, que continuamente se renueva, hasta el pensamiento del pensamiento en toda su validez universal intersubjetiva.

Esta posición residual que hay que mantener de la filosofía trascendental de procedencia hegeliana, sin duda no puede sustituir o «superar» en sí la reflexión sustancial y efectiva de la conciencia inmersa en la historia. Pero ella señala el punto en que la filosofía, y con ella la pretensión de validez universal de la ciencia, se halla siempre ya sujeta a la anticipación formal de todo posible fin de la historia del ser. Toda discusión entre seres pensantes puede aquí basar en todo tiempo el sentido racional de los posibles argumentos y de ese modo hacer valer alguna instancia racional contraria atendiendo a la apertura histórica de la verdad que, en cuanto dogmática y unilateral, tiene también que implicar siempre la no verdad que nace del encubrimiento de una posible verdad²¹.

* «*Hörigkeit des Hörens auf den „Zuspruch“ des Seins*. El uso de *hören* (oír) con la preposición *auf* tiene el significado de obedecer, hacer caso o prestar oído. A este uso se adecúa la palabra *Hörigkeit*, que propiamente significa estado de dependencia de algo o alguien a quien se debe obediencia o con quien se está en relación de servidumbre [N. del T.].

²¹ Sobre el carácter dogmático de la verdad abierta históricamente *vid. E. ROTHSACKER, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Wiesbaden, 1954. Véase también mi artículo «Kann es ein wissenschaftliches „Weltbild“ überhaupt geben?» en *Zeitschrift für phi-*

Un conocimiento filosófico que pretendiera organizarse *únicamente* sobre el último grado de reflexión noológica pagaría, desde luego, su falta de compromiso con la sustancial desvinculación propia de una vaciedad de contenido. Por otra parte, una filosofía que fundara su validez únicamente en el compromiso histórico volvería a dejar al hombre a merced del destino histórico renunciando a la emancipación humana del destino ya alcanzada bajo el signo de la ilustración filosófica. A mi juicio, todavía no disponemos de una filosofía que haya conciliado de modo satisfactorio las profundas visiones de los siglos XIX y XX sobre la pertenencia de la conciencia humana al ser, desde la filosofía social de un K. Marx hasta Wittgenstein y Heidegger, con la pretensión «excéntrica» de validez universal propia del *lógos* intersubjetivo de la reflexión.

Philosophische Forschung, vol. XVI, pp. 24-57, así como «Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft», en *Sprache - Schlüssel zur Welt*, Düsseldorf, 1959, pp. 11-38 (*vid. supra*, pp. 101 ss).

LA RADICALIZACIÓN FILOSÓFICA DE LA «HERMENÉUTICA» EN HEIDEGGER Y LA PREGUNTA POR EL «CRITERIO DEL SENTIDO» DEL LENGUAJE

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DEL SENTIDO COMO RESPUESTAS A LA CONFUSIÓN DE LOS LENGUAJES FILOSÓFICOS EN LA ACTUALIDAD

Se ha intentado definir la situación actual de la filosofía mediante dos caracterizaciones aparentemente contradictorias entre sí: una de ellas apunta al hecho de que las diversas corrientes habrían evolucionado de una forma de tal modo divergente que no sólo no hay que esperar concordancia alguna respecto de la verdad de sus resultados, sino que ni siquiera es posible un entendimiento respecto del sentido de sus respectivos planteamientos (esto lo comprueba W. Stegmüller por lo que respecta a las relaciones entre la llamada filosofía «analítica» —Wittgenstein o Carnap, por ejemplo— y la «filosofía existencial» —Jaspers o Heidegger—¹). Otra opinión diferente (frecuentemente oída en el último Congreso Alemán de Filosofía y que podría justamente haber inspirado el tema de dicho Congreso²) apunta al hecho de que todas las corrientes de la filosofía contemporánea convergen desde hace unos decenios en la problemática del «sentido», la «comprensión» y el «lenguaje».

Es, en efecto, fácil de reconocer la función dominante y heurísticamente rectora que tiene la problemática aludida en la literatura de esas corrientes extremadamente divergentes —según Stegmüller. Lo que, por ejemplo, está en juego en la pregunta

¹ W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 3.ª ed., 1965, XIII.

² *Vid.* H. G. GADAMER (ed.), *Das Problem der Sprache*, 8. *Deutscher Kongress für Philosophie*, Heidelberg, 1966 - Munich, 1967.

de Heidegger por el «sentido» del ser es el «comprender» como constitución existencial del «ser-ahí» humano que, en su ser, se conduce relativamente al ser y, en esa medida, crea un horizonte de comprensión para la pregunta por el sentido del ser, y, finalmente, el «lenguaje» como «casa del ser» y «morada del ser humano»¹. Así es que Heidegger entendía ya en *Ser y Tiempo* su método filosófico no como «fenomenología» sin supuestos en el sentido de Husserl, sino como «hermenéutica» que parte de la «interpretación pública» del «ser-ahí» dentro de la «comprensión preontológica del ser»²; y desde entonces, ese método consistente en pensar con el lenguaje y en vista del lenguaje ha ido evidenciándose cada vez más como el «*lógos*» de la filosofía heideggeriana.

Por el lado de la «filosofía analítica», que atendiendo a su método es propiamente una filosofía «analítica del lenguaje»³, lo que está en juego es el «sentido» o la «carencia de sentido» —o «insentido»— de las proposiciones (así en el primer Wittgenstein), la «sintaxis» y la «semántica» lógicas (R. Carnap) y, finalmente, la descripción de los «juegos lingüísticos» del «lenguaje ordinario», en cada uno de los cuales se halla «entretejida» una «forma de vida» con una «regla» del uso lingüístico y una precomprensión de la estructura del mundo (así en el último Wittgenstein)⁴.

Con todo, esta convergencia no contradice de primeras la divergencia constatada por Stegmüller de las corrientes filosóficas; antes podría ser un síntoma de que más o menos conscientemente se ha reconocido la situación consignada por Stegmüller de confusión babilónica de lenguajes filosóficos y se ha convenido concentrarse teóricamente en una problemática donde, en la praxis, se ha perdido de hecho el mutuo contacto. «Mas en el lugar del peligro está también la salvación» (Hölderlin).

Con la correspondencia —anteriormente señalada— entre la «hermenéutica» del «ser-ahí» de Heidegger —o, más precisamente, de la «comprensión» preontológica del «ser» propia del cotidiano «ser en el mundo»— y el análisis de Wittgenstein de los «juegos lingüísticos» del lenguaje cotidiano y su reglamen-

¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, Berna, 1947, p. 115.

² Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 5.ª ed., 1941, pp. 3 ss., y en especial p. 169.

³ Vid. mi artículo «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72 (1965), pp. 239-289 (*infra*, tomo II, pp. 27 ss.).

⁴ Vid. mi artículo «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), pp. 49-87 (*infra*, tomo I, pp. 321 ss.).

tación gramatical profunda de la comprensión del mundo válida *a priori*, ciertamente parece que hemos descubierto ya un ámbito de ideas sustantivas en el que convergen de hecho las filosofías «hermenéutica» y «analítica» actuales. Sin embargo no es mi propósito en esta investigación ocuparme en primera línea del tema —sumamente provechoso— de la convergencia de Wittgenstein y Heidegger¹, sino del nada despreciable contraste entre la pregunta «hermenéutica» por el «sentido» y la pregunta, constitutiva de la «filosofía analítica», por el «criterio del sentido» del lenguaje. Precisamente la cuestión hermenéutica suscitada por Heidegger acerca del sentido del «ser» en cuanto concepto fundamental de la ontología occidental provoca una confrontación con la forma moderna de la crítica a la metafísica, crítica que ha puesto en duda el sentido de los planteamientos ontológicos en general. Surge entonces la pregunta metodológica de si el concepto que se tiene del posible sentido de los textos filosófico-especulativos en la hermenéutica tradicional se halla tal vez fundamentalmente superado por las tentativas analíticas de una demarcación válida *a priori* del posible sentido de las proposiciones. Ya las mismas tradiciones filosóficas de las que derivan por un lado la pregunta «hermenéutica» y por otro la pregunta «analítica» por el «sentido» son de hecho bien diferentes —tan diferentes, que el tan lamentado extrañamiento mutuo entre las «corrientes principales de la filosofía» de la primera mitad de este siglo podría tener ahí una de sus raíces. Por ello conviene anteponer a la actual confrontación entre hermenéutica y crítica del sentido algunas referencias a los antecedentes de estos dos planteamientos filosóficos.

2. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA: LA TRADICIÓN DE LA HERMENÉUTICA Y LA TRADICIÓN DE LA CRÍTICA DEL SENTIDO

El término «hermenéutica», al igual que «ontología», «semiótica», «sistema» y demás, es un neologismo derivado del griego que apareció en el siglo XVII y vino a suplir, especialmente en la teología protestante, a la vieja expresión latina y humanista de la *ars interpretandi*. Con todo, el término «hermenéutica», igual que su asunto, nos remite a sus orígenes grie-

¹ Vid. a este respecto mi artículo «Wittgenstein und Heidegger», en *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (1967), pp. 56-94 (*supra*, pp. 217 ss.).

² Vid. Ernst von Dobschütz, *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, Göttingen, 1927.

gos. M. Heidegger caracterizó en una ocasión estos orígenes de la manera siguiente⁹:

«La expresión “hermenéutico” deriva del verbo griego ἔρμηνεύειν. Este remite al sustantivo ἔρμηνεύς, que puede evocar el nombre del dios Ἑρμῆς en un juego del pensamiento más condescendiente que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero de los dioses. El trae el mensaje del hado; ἔρμηνεύειν es aquel recitar que hace saber en tanto que se atiene a un mensaje. Tal recitar se convertirá en un interpretar lo que ya han dicho los poetas, que, según palabras de Sócrates en el diálogo platónico *Íón* (534e), ἔρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν, “son mensajeros de los dioses”»

Si ya los mismos poetas son recitadores e intérpretes de un mensaje, los recitadores e intérpretes de los poetas serán propiamente intérpretes de intérpretes. Sócrates llama, en efecto, a los rapsodas en el texto platónico que cita Heidegger «ἔρμηνέων ἔρμηνῆς» (*Íón*, 535a). Además, Platón ya conoce una ἔρμηνεύτιχη (τέχνη) que, a diferencia de las «τέχναι» críticas, no se forma un juicio sobre lo verdadero y lo falso, sino que —como el heraldo— sólo transmite lo que otros han dicho (τὸ λεγόμενον γὰρ οἶδεν μόνον, εἰ δ' ἄληθες, οὐκ ἔμαθεν¹⁰).

En estas citas viene insinuado el origen precientífico, así como el posible alcance y problematismo, de un arte de la «recitación» e «interpretación» de palabras y textos. Esta última se extiende desde el arte del heraldo y el rapsoda, que como tal ya se extiende de la mera comunicación y anunciación a la «interpretación» por medio de la «recitación», pasando por el arte del intérprete que «traduce» el mensaje de un medio lingüístico a otro y en esa medida «interpreta», hasta el arte de la «exégesis» y el «comentario». Indudablemente es éste el que suscita —frente a la distinción clásica entre «hermenéutica» y «crítica» que acabamos de encontrar prefigurada en Platón— el problema debatido hasta hoy de si el «intérprete» puede interpretar las palabras del autor sin presuponer ya en la «comprensión» de lo que éste dice un saber acerca de su efectiva verdad o falsedad¹¹. Por otra parte, el hecho de que fuera considerado también el autor (el poeta en Platón) originariamente como «intérprete» (ἔρμηνεύς) podría entenderse como una indicación de que éste no sólo expresa por su parte algo verdadero o falso acerca de un asunto dado, sino que, además de la concepción que tenga del asunto, tiene que «interpretar» ya nuevamente en su formulación lingüística (en la ἔρμηνεία en cuanto

⁹ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, pp. 121 y s.

¹⁰ PLATÓN, *Épinomis*, 975c.

¹¹ Véase en especial H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, 1965².

«enunciado») un sentido lingüístico comprensible¹². Con estas observaciones queda ya de entrada marcado el horizonte de una posible radicalización filosófica de la idea tradicional de la hermenéutica.

En cuanto arte de interpretación de los poetas, la ἑρμηνευτική fue cultivada ya en la época helenística en estrecha conexión con las demás τέχναι λογικαί («gramática», «retórica» y «dialéctica»), sobre todo en el llamado método alegórico, que permitía compaginar los mitos recibidos de la tradición con una conciencia esclarecida por medio de la filosofía —especialmente de la ética. El arte de la interpretación fue también recibido con este sentido por los teólogos judíos, cristianos e islámicos y aplicado a la *Sagrada Escritura*¹³. A ello se añadió, como tercer campo de aplicación de la hermenéutica, la interpretación del *corpus iuris canonici* en la tradición de la jurisprudencia. De estas indicaciones históricas se desprende que la hermenéutica representó primero una técnica comprometida en la praxis de mediación lingüístico-literaria de la tradición puesta particularmente al servicio de las religiones escritas. En los tiempos posteriores, la hermenéutica experimentaba una profundización teórica cada vez que las relaciones con la tradición sufrían una crisis y se instalaba en las conciencias la pregunta por la interpretación correcta del sentido de los textos transmitidos. Ello sucedió, tras el nacimiento de la «alegoresis» y el cultivo, hermenéuticamente igual de relevante, de la «lógica del lenguaje» escolástica (sobre la que pronto volveremos), sobre todo en la época del Humanismo y la Reforma. El apartamiento de la doctrina especulativa y ahistórica del sentido múltiple de la Escritura y la sustitución de la autoridad de la tradición por la autoridad de la *Sagrada Escritura*, que llevó a la exigencia de una interpretación de la Biblia que partiera de su propio contexto, trajo consigo un importante afinamiento metodológico de los planteamientos hermenéuticos; tanto que Dilthey pudo datar ahí la «constitución definitiva de la hermenéutica»¹⁴.

¹² El conocimiento, en cuanto «concepción» hecha de conceptos, de hecho nunca se limita a ser una relación dual de sujeto y objeto. La «concepción» no se reduce a la «percepción» de datos objetivos, sino que es siempre ya «interpretación» en el marco intersubjetivo de la comunidad lingüística como «comunidad de interpretación», como dice J. Royce comentando a Ch. S. Peirce (cfr. J. Royce, *The Problem of Christianity*, Nueva York, 1913, vol. II). Este descubrimiento, poco atendido aún en Alemania, de la dimensión hermenéutica de todo conocimiento hay que cotejarlo con la radicalización de Heidegger de la idea de hermenéutica que desarrollaremos más adelante.

¹³ Cfr. G. EUBING, artículo «Hermeneutik» en *RGG* III, Tübingen, 1959¹, pp. 245-258.

¹⁴ Cfr. W. DILTHEY, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften*, V, Leipzig y Berlin, 1962, pp. 323 y ss.

El siguiente punto de inflexión en la historia de la hermenéutica aparece junto al nombre del teólogo y filósofo Schleiermacher. Con su axioma de que lo incuestionable no es el entender, sino el malentender¹⁵, introdujo en cierto modo la duda cartesiana en el arte, comprometido con la praxis, de la hermenéutica, elevando la «comprensión» a tema de la teoría filosófica del conocimiento independientemente de todos los vínculos dogmáticos y pragmáticos de la interpretación bíblica. W. Dilthey le sucedió declarando además, bajo el reto de la «lógica» (de las *moral sciences*) de J. Stuart Mill y enlazando con la *Historik* de J.G. Droysen, que la «comprensión» era el concepto metodológico fundamental de todas las llamadas «ciencias del espíritu» —a diferencia de la «explicación» analítico-causal propia de las ciencias de la naturaleza¹⁶. Tanto Schleiermacher como Dilthey, al preguntarse cómo es posible el comprender, radicalizan aquel cuestionamiento de la comprensión de la Biblia y de los *auctores* clásicos mediada por la tradición que ya había movilizado a humanistas y reformadores. De este modo enlazan al mismo tiempo con la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento objetivo. La reconducción metódica de la cuestión por parte de Schleiermacher hacia un sujeto que aún no comprende conduce en Dilthey al punto de vista de que el sujeto del comprender no puede concebirse, igual que el sujeto del conocimiento objetivo en la ciencia natural, como una conciencia pura que determinase como fenómenos regidos por leyes las «cosas en sí» que le afectan desde el exterior, sino como «vida» que en la «vivencia» y en la «expresión» de la vivencia se comprende a sí misma desde dentro. Para comprender la vida ajena es necesario, según Dilthey, haberse comprendido ya a sí mismo como vida, lo que no excluye que la autocomprensión original sólo a través de la comprensión de la expresión vital ajena —que se hiperes-tiliza en la comprensión entendida como un arte de las ciencias del espíritu— llegue a perfeccionarse como autocomprensión en el sentido de la *humanitas*.

Con esta concepción de Dilthey, según la cual la vida humana comprensible desde dentro —detrás de la cual no hay nada más— trasciende en todo momento la separación cartesiano-kantiana de sujeto y objeto, pudiendo por tanto interpretarse desde su autocomprensión, enlaza Heidegger en *Ser y Tiem-*

¹⁵ SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, §§ 15 y 16, en *Werke*, I, pp. 7, 29 ss. Cfr. también H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, pp. 172 ss.

¹⁶ *Vid.* mi artículo «Das Verstehen: eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, pp. 142-199.

po¹¹. En su hermenéutica existencial, Heidegger reemplaza la vida que se comprende dentro del círculo hermenéutico de vivencia y expresión por el «ser-ahí» humano, en el cual el ser en general ha accedido a una relación de comprensión consigo mismo. Este enfoque le permite repetir la pregunta platónico-aristotélica por el ser del ente (por el $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$) como pregunta por el «sentido del ser» presuponiendo que existe un horizonte de comprensión para dicha pregunta, a saber: el «ser-ahí» del hombre que, en su ser, «comprende el ser-para» y, de ese modo, comprende siempre al mismo tiempo y de modo no explícito (preontológico) el ser de todos los demás entes. En lo que sigue entenderemos esta posición «ontológico-fundamental» como *radicalización* filosófica de la *hermenéutica*. Esta alcanza su auténtica autocomprensión metodológica ahí donde Heidegger concibe el lenguaje como el *medium* histórico de la autointerpretación del ser en la comprensión humana de uno mismo y del mundo (en el «ser-ahí» como «despejamiento del ser»).

¿Cómo se llegó en cambio a la pregunta por el «criterio del sentido» del lenguaje que domina en gran medida la «filosofía analítica» de nuestros días?

También aquí podemos partir una vez más de la palabra griega $\epsilon\pi\eta\rho\upsilon\eta\upsilon\iota\alpha$; mas esta vez no de la $\epsilon\pi\eta\rho\upsilon\eta\upsilon\iota\alpha$ de los poetas o de sus intérpretes —la que se hiperestilizó metódicamente en la hermenéutica teológica y de las ciencias del espíritu—, sino de la $\epsilon\pi\eta\rho\upsilon\eta\upsilon\iota\alpha$ como «enunciado», tal como la estudia Aristóteles en la primera parte de su «Organon». Ahí no se concibe primariamente la $\epsilon\pi\eta\rho\upsilon\eta\upsilon\iota\alpha$ como un proceso de interpretación que debe producir una mediación intersubjetiva del sentido a la manera de la tradición, sino como estructura del lenguaje onto-lógicamente condicionada que establece de una vez por

¹¹ Sobre ello dice Heidegger en *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959, p. 96): «El término "hermenéutica" me era familiar de mis estudios de teología. Entonces, me sentía turbado especialmente por la cuestión de la relación entre la palabra de la Sagrada Escritura y el pensamiento teológico especulativo. Era, si ustedes quieren, la misma relación que entre lenguaje y ser, sólo que oculta e inaccesible para mí; así que busqué en vano con muchos rodeos y desviaciones un hilo conductor... Sin aquellos antecedentes teológicos nunca me habría puesto en el camino del pensamiento. Pero los antecedentes constituyen siempre el futuro... Posteriormente encontré de nuevo el término "hermenéutica" en Wilhelm Dilthey y su teoría de las ciencias históricas del espíritu. Dilthey se había familiarizado con la hermenéutica por las mismas fuentes: sus estudios de teología y, en particular, su estudio de Schleiermacher.» *Ibid.* asimismo O. Pöggendorfer, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, cap. II acerca del período entre 1919 y 1923, en el que Heidegger sustituye temporalmente la pregunta teológico-escolástica por el ser por la pregunta, inspirada en Dilthey y Kierkegaard, por la «facticidad de la vida» para llegar, sólo por mediación de esta pregunta, a su nueva pregunta «hermenéutica» por el ser.

todas la condición de posibilidad del significado o sentido. De ese modo, la pregunta por el sentido queda desligada de la pragmática del diálogo y –por lo menos en lo que es su planteamiento y su tendencia– subordinada a una «sintaxis» y una «semántica» lógicas¹⁸. Ya en Aristóteles viene este comienzo de la lógica del lenguaje asociado con los inicios de la crítica del lenguaje: así en su teoría de los «Argumentos Sofísticos». Por vez primera se encuentra también aquí la idea de un lenguaje formalizado que emplearía las palabras como los «guijarrros» del cálculo, de manera que en la conexión lógica de las palabras estaría reproducida la necesaria conexión de los hechos designados. Aristóteles rechaza esta idea a causa de la necesaria multivocidad del lenguaje, «pues las palabras y la cantidad de enunciados son limitadas, mientras que las cosas son, en número, ilimitadas. Y así es necesario que un enunciado (o una palabra) signifique muchas cosas»¹⁹.

En estos inicios de Aristóteles aparece ya trazado el planteamiento de una filosofía «analítica» del lenguaje: por una parte se trata de indagar y desvelar aquellas fuentes del error en el pensamiento humano que se basan en el malentendimiento de la función del lenguaje, y, por otra, de llevar el estudio de esta misma función del lenguaje (las reglas sintácticas y semánticas del uso de los signos) a un punto en que la multivocidad del lenguaje ordinario no ponga ya obstáculo alguno en el camino del entendimiento científico. Ambas tareas fueron ya abordadas con toda energía en la Edad Media, que, como «cultura hija» (Toynbee) vinculada a la tradición, dependía en extrema medida de la interpretación textual. Así surgieron aquellos extensos y sagaces tratados como el *De proprietatibus terminorum* (en el contexto sobre todo de la teoría de la suposición) y el *De modis significandi* (también llamado «Gramática especulativa»), nuevamente estimados en nuestros días como precedentes directos de la sintaxis y la semántica lógicas. Pero ya en la Edad Media se originó –en el seno de la facultad de artes– una tensión entre los lógicos del lenguaje, que pretendían decidir acerca del sentido posible de los textos de los *auctores* basándose en criterios perennemente válidos hallados merced a

¹⁸ La abstracción de la dimensión pragmática del discurso viene expresada en la disociación de la retórica y la poética de la lógica del lenguaje. Cfr. a este respecto el siguiente pasaje del comentarista Ammonio: «Puesto que el discurso mantiene una doble relación –como mostró el filósofo Teofrasto–, una con los oyentes, para los cuales tiene un significado, y otra con las cosas, de las cuales el hablante informa a los oyentes, respecto de la relación con los oyentes nacen la poética y la retórica... pero respecto de la relación del discurso con las cosas, el filósofo cuidará preferentemente de refutar lo falso y demostrar lo verdadero» (*De Interpretatione Commentarius*, p. 65, 31-66, 9).

¹⁹ ARISTÓTELES, *Argumentos Sofísticos*, I, 165 a 2-13.

un análisis carente de supuestos, y aquellos representantes de la «gramática» y la «retórica» que trataban de interpretar las intenciones personales de los textos con la ayuda de un estudio de orientación filológico-histórica de las lenguas concebidas como lenguas particulares e históricas. Mientras este último movimiento experimenta su verdadera eclosión en el llamado «Humanismo» renacentista y, pasando por Vico, empalma al menos lácticamente con la fundación de las ciencias hermenéuticas del espíritu en el siglo XIX²⁰, los motivos aristotélicos de la lógica del lenguaje van separándose al final de la Edad Media hasta escindirse en la *instauratio magna scientiarum* del siglo XVII en dos polos.

En el nominalismo de Ockham y sus sucesores, que prepara el empirismo británico especialmente en su tradición semiótica, la crítica del lenguaje halla su fundamento positivo en el presupuesto de una «intuición» de los datos de los sentidos desvinculada del lenguaje, datos cuya designación será el fundamento real del significado de los «términos». En el *Novum Organon* de Bacon, los *idola fori*, es decir, las imágenes engañosas suscitadas por el lenguaje de la tradición, que ocultan los hechos de la experiencia sensible, ocuparán consecuentemente el lugar de los argumentos engañosos condicionados por el lenguaje en el *Organon* aristotélico. En Berkeley es el «velo de las palabras» lo que nos altera el lenguaje natural en el que Dios nos habla: la reducción asociativa de los datos de los sentidos a signos. Y todavía en B. Russell la posibilidad de la comunicación lingüística estriba en el hecho de que podemos reducir el «significado» de los nombres a combinar, conforme al *principle of acquaintance*, a los datos de los sentidos que conocemos ya con anterioridad. Aquí se muestra el origen de lo que en el siglo XX se llamará «criterio empirista del sentido» del lenguaje. La sospecha de carencia de sentido propia de este criterio fue ya formulada por D. Hume en su *Inquiry concerning human understanding*: «Si tenemos la sospecha de que un término filosófico se utiliza sin significado o idea alguna (como sucede con demasiada frecuencia), no tenemos más que examinar de qué impresión se deriva la supuesta idea. Y si fuera imposible asignarle una, ello servirá para confirmar nuestra sospecha.»²¹.

Por otro lado, en la época de la *mathesis universalis* fue retomada, sobre todo por Leibniz, la idea de un lenguaje-cálculo que Aristóteles había dejado de lado. Entonces regía el nuevo punto de vista heurístico de que una formalización del lenguaje

²⁰ Vid. mi estudio «Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 8, Bonn, 1963.

²¹ D. HUME, *Enquiries*, ed. Selby-Bigge, secc. II, p. 22.

tendría que ser posible si se partiera no del lenguaje corriente, cuya función significativa era impenetrable, sino de un lenguaje artificial construido al efecto. Los significados de sus palabras debían ser reducibles, mediante una «definición analítica» completa, a ideas simples (*simplices*) o construibles a partir de ideas simples mediante una «combinatoria». Leibniz asoció a este programa, que marca el origen de la posteriormente llamada lógica, la idea de una revolución en el entendimiento entre los hombres, al menos en el ámbito de la ciencia. En lugar de perderse en una interminable y estéril disputa de palabras, un día los científicos no tendrían más que tomar una determinación: *calculémus?*². Está claro que el presupuesto —racionalista— de esta utopía logística estriba en la convicción de que es posible concebir, y al fin también construir, una *lingua philosophica* en la que la semántica quede establecida *a priori* sin recurso a la experiencia individual, puramente sobre la base de la «sintaxis lógica» del lenguaje, de forma que los científicos que se sirvieran de la *lingua universalis* como un *calculus ratiocinator* sin la intervención «intuitiva» de las intenciones significativas de sus signos —signos en cierto modo «ciegos» y guiados sólo por el «hilo de Ariadna» de la forma lógica del cálculo— encontrarían el camino que los sacara del laberinto de problemas de la filosofía. Ahí tiene su origen la idea de que la «forma lógica del lenguaje», si se la entiende rectamente, por sí misma nos pone en la mano el criterio que permite distinguir el discurso con sentido del carente de él.

El origen de la «filosofía analítica del lenguaje» de nuestro siglo viene, a mi juicio, caracterizado por el hecho de que la tesis originaria de Leibniz de la forma lógica del lenguaje, renovada especialmente por G. Frege, llegó a una síntesis con la crítica empirista y nominalista del lenguaje. Ello aconteció con la ayuda de la lógica de las funciones veritativas en el sistema del llamado «atomismo lógico» de B. Russell y el joven Witt-

² En un programa de cálculo de 1677 escribe Leibniz: «...si se pudieran encontrar signos o caracteres que fueran apropiados para expresar todas nuestras ideas de forma tan bella y exacta como la aritmética expresa los números... se podría hacer en todos los campos, en la medida en que estén sujetos al razonamiento, todo aquello que puede hacerse en la aritmética y la geometría. Pues todas las investigaciones que dependen del razonamiento se podrían llevar a cabo mediante una transposición a esos caracteres y mediante una especie de cálculo... Además se llegaría a la coincidencia entre todo el mundo acerca de lo que ha sido hallado o investigado, ya que una verificación del cálculo sería bien fácil... y si alguien dudara de lo que afirmo le diría: calculémoslo, señor... Los caracteres que expresan todos nuestros pensamientos constituirán entonces un nuevo lenguaje... Tal lenguaje poseerá una maravillosa e igualdad consistente en hacer cerrar la boca a todos los ignorantes. Porque en ese lenguaje ya no se podrá escribir sobre lo que no se entiende...» (*Opusculæ et Fragmenta inedita de Leibniz*, ed. de L. Couturat, París, 1903, pp. 153 y ss.).

genstein, cuyo *Tractatus Logico-Philosophicus* marca el punto de partida de la filosofía analítica del lenguaje. El joven Wittgenstein separa netamente la pregunta por la verdad de la pregunta por el posible sentido de una proposición. La primera pregunta sólo puede contestarse en última instancia mediante una comparación de las proposiciones elementales con los hechos elementales del mundo²³. En cambio, la pregunta por el sentido de una proposición puede contestarse, independientemente de la respuesta a la pregunta por la verdad, mediante el análisis de la forma lógica de la proposición. Mediante la reducción de la proposición a las proposiciones elementales contenidas en ella con la ayuda de la lógica de las funciones veritativas tiene que poder mostrarse, en un lenguaje que en su estructura lógica reproduce los posibles «estados de cosas» del mundo, cuáles estados de cosas deben efectivamente tener lugar si la proposición es verdadera:

«Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que es el caso.

(También se puede entenderla sin saber si es verdadera).

Se la entiende cuando se entienden sus partes constitutivas.»²⁴.

De este modo, Wittgenstein estableció un criterio lógico del sentido en el que al mismo tiempo se hace valer el criterio empírico del sentido en tanto que puede suponerse que todos los «nombres» de los que hace uso el lenguaje están coordinados con significados objetivos, teniendo las proposiciones únicamente la función de reunir «experimentalmente» en un conjunto nuevos estados de cosas mediante combinación de nombres²⁵. Wittgenstein reconoce que es «humanamente imposible» extraer inmediatamente del lenguaje corriente la «lógica del lenguaje» por él postulada. Pero no ve ahí motivo alguno para dudar de la validez del criterio del sentido que establece. Pues la «forma externa del vestido» del lenguaje ordinario «está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo» (es decir, la estructura lógica de la figuración del mundo teóricamente relevante)²⁶. Aunque si ve Wittgenstein en el hecho de que la forma externa del lenguaje «disfrace» la forma lógica interna la razón del malentendimiento filosófico de la forma del lenguaje, más aún, del rompecabezas insoluble de la filosofía en general. Y partiendo de ahí llega a su célebre sospecha de carencia de sentido

²³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 2.223, en *Schriften*, Frankfurt, 1960, p. 16.

²⁴ *Ibid.*, 4.024, p. 28.

²⁵ *Ibid.*, 4.031, p. 28; cfr. también 4.026 y ss., p. 28.

²⁶ *Ibid.*, 4.002, p. 25.

que, junto con el postulado de un criterio del sentido del lenguaje, constituye el motivo central de la filosofía analítica del lenguaje.

La mayoría de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas, sino sin sentido. No podemos, por ello, responder en modo alguno a cuestiones de esa clase, sino solamente establecer su sinsentido. La mayoría de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje.

(Son cuestiones del tipo de si lo bueno es más o es menos idéntico que lo bello.)

No hay que asombrarse de que los más profundos problemas *no* sean propiamente problemas²⁷.

Si a ello añadimos que, según el *Tractatus* de Wittgenstein, las proposiciones válidas *a priori* de la lógica y la matemática no son ciertamente «sinsentidos» pero sí «carentes de sentido» —en cuanto «tautologías»— y que la filosofía misma —o la crítica del lenguaje²⁸—, que percibe todo esto y lo hace valer, no es entendida como una posible teoría, sino como una «actividad» clarificadora del pensamiento²⁹, obtenemos entonces la constelación fundamental de la filosofía analítica del lenguaje en sentido estricto, filosofía que en los tiempos posteriores llegó a ser conocida especialmente por la crítica a la metafísica, que apelaba al *Tractatus* de Wittgenstein, del llamado «positivismo lógico».

Con la mirada puesta en el desarrollo ulterior de la filosofía analítica, especialmente en la «teoría de los juegos lingüísticos» del Wittgenstein posterior y en la semiótica de Ch. Morris, que completa la pregunta neopositivista por el criterio del sentido mediante la introducción de la dimensión pragmática de los signos, mencionaremos aún, junto a la síntesis semántica de los criterios lógico y empírico del sentido, un tercer enfoque que ha de atribuirse al fundador del «pragmatismo» americano Ch.S. Peirce³⁰.

En una confrontación crítica con el empirismo británico, que se planteaba el sentido de los conceptos universales de la ciencia mediante la exigencia de una reducción de su significado a los datos de los sentidos, llegó Peirce, en su recensión de Berkeley de 1871, a la siguiente propuesta de un criterio pragmático del sentido del lenguaje:

²⁷ *Ibid.*, 4.003, p. 26.

²⁸ *Ibid.*, 4.003, p. 26.

²⁹ *Ibid.*, 4.112, p. 31.

³⁰ *Vid.* mi edición e introducción a los textos de Ch. S. Peirce en *Schriften I*, Frankfurt, 1967.

Una regla mejor para evitar las ilusiones del lenguaje es ésta: ¿cumplen las cosas la misma función en la praxis? Entonces designalas con la misma palabra. ¿No lo hacen? Entonces déjalas ser diferentes. Si yo he aprendido una fórmula expresada en un galimatías que de alguna forma obra en mi memoria de manera que en cada caso particular me pone en condiciones de actuar como si tuviera una idea general, ¿qué posible utilidad habría en distinguir entre el galimatías, la fórmula y la idea general? ¿Por qué habría de utilizar el término *idea general* en un sentido tal que mediante él separase cosas que para todos los efectos de la experiencia son idénticas?¹¹

En 1878 escribe Peirce en su célebre artículo *How to make our ideas clear*:

Para determinar el significado de un pensamiento, sencillamente no tenemos más que determinar qué hábitos origina, porque el significado de una cosa consiste sencillamente en los hábitos que ésta implica¹².

Este enfoque aún vago y general lo precisó Peirce en 1905, refiriéndolo al uso del lenguaje de las ciencias experimentales, del modo siguiente:

...cualquiera que sea la afirmación que hagamos, éste (se. el científico experimental típico) entenderá por su significado que si una determinada prescripción es posible para un experimento y se pone en práctica, entonces se seguirá una experiencia perfectamente localizada -o, de lo contrario, no verá ningún sentido en aquello que decimos¹³.

En el mismo contexto manifiesta Peirce la sospecha de que «casi todas las proposiciones de la metafísica ontológica o son galimatías carentes de significado ...o son simplemente absurdas»¹⁴.

¹¹ PEIRCE, *Collected Papers*, vol. VIII (ed. de A. W. Burks, Cambridge (Mass.), 1958) 33.

¹² PEIRCE, *Collected Papers*, vol. V (ed. de Ch. Hartshorne y P. Weiss, Cambridge (Mass.), 1931/35, § 400.

¹³ *Ibid.*, vol. V, 411.

¹⁴ *Ibid.*, vol. V, 423. Peirce refleja ya antes que Wittgenstein lo sustancial del paso, en la crítica a la metafísica, de la crítica -empirista y trascendental- del conocimiento a la crítica del sentido. Así, contra el intento de Kant de limitar el conocimiento al ámbito de la experiencia posible mediante la distinción entre noumeno y fenómeno subraya Peirce que la *capacidad de significar* del hombre -es decir, el uso con sentido de los signos- está ya referida a la experiencia posible y que, por tanto, la distinción entre el uso immanente y trascendente («extralimitado») de la razón no tiene ningún sentido: «I hold for instance, that man is so completely hemmed in by the bounds of his possible practical experience, his mind is so restricted to being the instrument of his needs, that he cannot in the least *mean* anything, that transcends those limits. The strict consequence of this is, that it is all nonsense to tell him that he must not think in this or that way because to do so would be to transcend the limits of a possible experience» (*op. cit.*, V, § 536).

En el mismo año apareció la «teoría especial de la relatividad» de Albert Einstein, en la que por primera vez un concepto fundamental de la física, la «simultaneidad» de sucesos, se definía a la manera propuesta por Peirce, a saber, como prescripción operativa para posibles mediciones. Esta «revolución semántica» (Ph. Frank) fue generalizada por Bridgman, al parecer sin conocimiento de la anticipación de Peirce, en la lógica del llamado «operacionalismo». Hacia la misma época, el pragmatismo de Peirce se extendía a través de W. James, J. Dewey y otros, no siempre en acuerdo con Peirce, a la relación entre sentido y praxis vital en general. Finalmente, a partir de 1934 Ch. Morris intentó reelaborar sistemáticamente los enfoques de Peirce en una semiótica pragmatista⁴⁵ en la que en realidad proponía, adaptándose a la teoría de la ciencia del neopositivismo, una reducción behaviorista del enfoque peirciano.

3. CONFRONTACIÓN PRELIMINAR ENTRE LA HERMENÉUTICA DEL SER Y LA CRÍTICA ANALÍTICA DEL SENTIDO

Si comparamos la actitud básica de la filosofía analítica con el problema anteriormente analizado de la hermenéutica, lo primero que llama la atención es que en ambas partes la problemática del «sentido» y de la «comprensión» ocupa un lugar central, pero que en la crítica del lenguaje la relación entre sentido y comprensión en cierto modo invierte sus polos.

En la hermenéutica, el impulso crítico se dirige siempre, en toda generalización y radicalización reflexivas de sus ideas rectoras, al método de la comprensión. De Lutero a Schleiermacher, el tema de la *comprensión* fue cuestionándose cada vez más radicalmente, mientras el *sentido* de los textos a interpre-

En relación con ello, Peirce comenta la prohibición de A. Comte de las hipótesis metafísicas, es decir, de las hipótesis que no tienen consecuencias en el sentido de la experiencia posible, con estas palabras:

«...such (a) thing as a hypothesis which is either wholly or partially metaphysical (en el sentido de Comte) cannot be constructed... A metaphysical proposition in Comte's sense would, therefore, be a grammatical arrangement of words simulating a proposition, but in fact, not a proposition, because destitute of meaning» (*op. cit.*, vol. VII, § 204).

La consecuencia directa de esta radical crítica del sentido es para Peirce que el «vuelo de la fantasía» no está de ningún modo limitado por la «máxima pragmática» de la clarificación del sentido y, por ende, debe ser posible una metafísica que esté sujeta a la confirmación empírica *in the long run*. Véase a este respecto nuestra confrontación final entre la hermenéutica del ser y la crítica del sentido (*infra*, pp. 311 ss.).

⁴⁵ Véase mi artículo en *Philosophische Rundschau*, 7 (1959), pp. 163-184 (*supra*, pp. 133 ss.).

tar nunca se puso sustancialmente en duda. La cosa no cambió cuando bajo el signo del historicismo diltheyano los documentos metafísicos-teológicos objeto de interpretación perdieron su función normativa debiendo entenderse tan sólo como «expresión» de la infinita pluriformidad de la vida. Finalmente, Heidegger no dudará en su pregunta por el «sentido del ser» de que la palabra «ser», tal como la emplean los filósofos, tenga un sentido, sino de que este sentido haya sido entendido de manera adecuada en la metafísica tradicional, y creará que justamente los problemas suscitados por el pensamiento histórico de los filósofos desde Hegel y Dilthey, que desbancaron la ontología tradicional al relativizar sus «categorías» en el marco de una filosofía del espíritu y de la vida respectivamente, encuentran su adecuado desarrollo en el marco de una «hermenéutica» que comprenda el ser desde la historicidad de la existencia humana. El *ser* no es, por tanto, en Heidegger un concepto tan extenso como abstracto —en analogía con lo universal de un género—, sino que, antes bien, está pensado en analogía con la *vida* de Dilthey, que se interpreta a sí misma de modo biográfico o histórico-universal. Lo que diferencia a Heidegger de Hegel y Dilthey es sin duda el hecho de que *la vida = el ser* no es primariamente «comprendida» *ex post* —como algo que ha adquirido ya su articulación de significatividad—, sino ante todo como algo que tiene que «vivirse hacia adelante» (Kierkegaard). En esta comprensión del ser como «por mor de» de la «cura», desde la que, además, adquiere sentido lo que llama el «pasado» (*Vergangenheit*) como algo «siempre inminente» (*immer noch bevorstehend*), está la radicalización específicamente «ontológico-existencial» de la idea de hermenéutica. Sin embargo, esta conviene con la hermenéutica de Dilthey en la acentuación de la comprensión *ad hoc* de los textos lingüísticos, comprensión cuyo sentido no hay que enjuiciarlo ante todo de acuerdo con los criterios generalizables de una lógica del lenguaje siempre válida¹³⁹, sino desde el esfuerzo del pensamiento histórico, que en cada situación del mundo ha de realizar continuamente una síntesis entre la anticipación de las posibilidades de la existencia y la apropiación de la tradición.

Frente a ello, el acento de la filosofía analítica recae directamente, como muestran ya sus antecedentes, en el cuestionamiento del sentido lingüístico —especialmente de los textos teológicos y metafísicos. En el primer Wittgenstein, la posibilidad de la comprensión está en cierto modo garantizada por la lógi-

¹³⁹ Antes de su viraje hermenéutico, el propio Heidegger había ensayado la vía de la lógica del lenguaje. Cf. especialmente *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916.

ca del lenguaje (ella prescribe al mundo su sentido posible). Para Wittgenstein, el motivo último de la aparición de proposiciones sin sentido (y aun antes de las cuestiones sin sentido, de los aparentes «rompecabezas» de la metafísica) está también fundado en un comprender de hecho deficiente: simplemente en la no-comprensión de la «forma lógica» del lenguaje, la cual —en cuanto forma válida *a priori* del mundo descriptible y, por tanto, experimentable— fundamenta la posibilidad de comprender.

Aún tendremos que volver sobre este presupuesto de la crítica wittgensteiniana del lenguaje y sobre el problema de las condiciones de posibilidad y validez de la filosofía analítica en general. Intentemos ahora esclarecer la relación de Heidegger con la crítica analítica del sentido ilustrándola en un problema ejemplificador que es central para ambas partes.

La filosofía de Heidegger, en la medida en que, al formular la pregunta por el *sentido* del ser³⁶, recoge la pregunta fundamental de la metafísica occidental, la pregunta por el ser del ente (el $\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$), sugiere una confrontación entre hermenéutica y crítica analítica del sentido. Heidegger tiene la pregunta fundamental de la metafísica por ambigua, abrigando la sospecha de que la metafísica tradicional no ha comprendido esa ambigüedad. El malentendido de la metafísica tradicional se deja ver, según Heidegger, por ejemplo en la forma de la pregunta fundamental de la metafísica tal como viene formulada en Leibniz. Esta reza así: ¿por qué hay ente y no más bien nada? (*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*³⁷) Esta pregunta nace del asombro de que haya ente; al interrogarse por lo más allá del ente coloca al hombre ante lo existente en su totalidad. Pero al interrogarse por lo más allá del ente interroga a su vez por un ente que se postula como causa suprema de todo ente³⁸. En otras palabras: Leibniz no pregunta por el *ser* que el hombre de algún modo tiene que haber ya comprendido para asombrarse de lo existente como tal, sino que pregunta por lo existente en su totalidad igual que se pregunta por un ente determinado cuya presencia debe explicarse por leyes naturales. Ahí se hace patente, según Heidegger, la constitución «ontoteológica» de la metafísica tradicional, que no es capaz de pensar el ser en cuanto diferente del ente (la «diferencia óntico-

³⁶ En *Ser y Tiempo* (I y 5) escribe Heidegger varias veces «sentido del ser», con lo que la proximidad al planteamiento lingüístico-analítico se expresa aún más claramente.

³⁷ LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce* (ed. Gerhard, tomo VI, p. 602, nota 7). Cfr. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Introducción a la 5.ª ed., p. 20.

³⁸ Cfr. la Introducción a *Was ist Metaphysik?*, pp. 20 y s.

ontológica») y en vez de ello trata de probar la existencia de Dios como el Ente Supremo y causa de todo ente³⁹.

En este punto puede establecerse con relativa facilidad una relación entre Heidegger y la crítica analítica a la metafísica —una relación que muestra que tanto la hermenéutica del ser de Heidegger como la filosofía analítica del lenguaje trascienden críticamente la metafísica tradicional *qua* ontología, si bien de manera diferente.

La pregunta de «por qué hay ente y no más bien nada» es, según el *Tractatus* de Wittgenstein, una pregunta «sin sentido», porque presupone que podríamos decir con pleno sentido: «existe el ente» o «eso es un ente». Y estas dos «seudo-proposiciones» vienen a formarse, según Wittgenstein, porque se confunden «conceptos formales», que únicamente expresan la «forma lógica» del lenguaje y del mundo describable, con auténticos conceptos materiales, bajo los cuales puede subsumirse algo⁴⁰. A ambas proposiciones «ontológicas» se las entiende según el modelo de proposiciones como «existen cisnes negros» o «eso es un cisne negro», que permiten tener un conocimiento de lo que debe ser el caso si son verdaderas.

R. Carnap precisó una vez más en su artículo de 1950 «Empirism, Semantics and Ontology»⁴¹ la distinción a que apuntaba Wittgenstein mediante la distinción entre cuestiones «internas» y «externas» respecto de sistemas semánticos. Las cuestiones «internas» (por ejemplo la pregunta: «¿existe el mayor número primo?») tienen sentido en tanto presuponen un sistema semántico (un *framework*) como base de verificación; las cuestiones «externas» en cambio (por ejemplo, «¿existen los números?»), mientras se las entienda como cuestiones teóricas, carecen de sentido. A lo sumo, su sentido puede consistir, según Carnap, en suscitar el problema «práctico» de si se acepta o no un determinado sistema semántico.

La confrontación hecha hasta ahora entre las posturas hermenéutica y crítica del sentido muestra ya claramente la diferencia en la preconcepción heurística de ambas corrientes: ahí donde se impone con Wittgenstein y Carnap la sospecha de carencia de sentido, impone Heidegger la sospecha del automalentendido de una pregunta legítima y profunda. Sin embargo, desde este punto de vista hermenéutico del malentendido, que tampoco falta del todo en los analíticos del lenguaje, podemos

³⁹ Cfr. en especial *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957.

⁴⁰ Cfr. *Tractatus*, 4.126 - 4.1274, pp. 34-47 de la ed. cit.

⁴¹ En *Revue Internationale de Philosophie*, II (1950), reimpresso en L. LINSKY, *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, 1952.

establecer una vez más una medición entre los resultados obtenidos hasta ahora de dicha confrontación.

Tanto Heidegger como Wittgenstein y Carnap no sólo se distancian de la ontología clásica; también el intento de reconstruir el problema legítimo de la ontología hace avanzar a ambas posiciones un trecho más en la misma dirección: Heidegger tampoco entiende la filosofía como una ciencia teórica que ostente proposiciones empíricamente verificables o analíticamente demostrables, sino antes bien como el proyecto explícito de la comprensión del ser. Por medio de este proyecto —que lleva a cabo el advenimiento del ser al pensamiento—, el ser histórico se instala, según Heidegger, en aquella casa del lenguaje por medio de la cual queda siempre ya en gran parte establecida en forma de comprensión del ser no explícita («preontológica») la «forma del mundo» (Wittgenstein) válida *a priori*. En tal medida, Heidegger puede estar también de acuerdo en que la vieja pregunta por el *ser* del ente en su verdadero sentido interroga antes por las condiciones de posibilidad del *discurso* acerca del ente que por un *ente* —que necesariamente «se presenta dentro del mundo»— o aun por la totalidad de lo existente. En este aspecto, tanto el análisis crítico del lenguaje como la hermenéutica del ser de Heidegger vienen afectados por la filosofía trascendental de Kant, especialmente por el «principio supremo de los juicios sintéticos». (La filosofía analítica, a decir verdad, prescinde de los juicios sintéticos *a priori*. Su función es fácticamente asumida por el proyecto del sistema semántico por medio del cual queda establecida la posibilidad de los juicios sintéticos y analíticos⁴². En otras palabras: el «giro copernicano» de Kant no está afirmado de modo especulativo en la semántica constructiva, sino practicado.)

⁴² Ya en el Wittgenstein del *Tractatus* ocupa la «intuición *a priori* de las posibles formas que podrían darse a las proposiciones de la ciencia» el lugar de los juicios sintéticos *a priori*, como por ejemplo la «ley de causalidad» o la «estructura de los colores» (cfr. 6.34 y 6.32-6.33, así como 6.35-6.361, 6.362, 6.37 y 6.3751). Que se hable aquí de las «posibles formas que pueden darse a las proposiciones», muestra la realización práctica del giro copernicano en la semántica constructiva; pero que Wittgenstein hable en este contexto a la vez de «intuición *a priori*» revela la íntima conexión de su «crítica del lenguaje puro» (Stenius) con la «Crítica de la razón pura» de Kant y apunta a un metaproblema filosófico de la semántica constructiva que Wittgenstein vuelve a tocar cuando (en las *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*, I, § 74) hace la siguiente observación acerca de la sustitución de las intuiciones esenciales por convenciones lingüísticas: «Y, sin embargo, se replicará: nada hay más diferente que una proposición sobre la profundidad de la esencia y una proposición sobre una mera convención. Pero ¿y si respondiera que la *profundidad* de la esencia obedece a la *profunda* necesidad de una convención?» ¿habría una experiencia esencial que no se plasmara directamente en proposiciones, sino en el establecimiento de las condiciones de posibilidad de las proposiciones, en la introducción o variación de un «juego lingüístico»?

Con todo, Heidegger no reduce la vieja pregunta por el *ser* del ente a la pregunta por la *comprensión del ser* con el propósito de sustituir la ontología por una «ontosemántica» trascendental⁴³, sino con el fin de permitir a la comprensión del ser —y con ella al ser mismo que se temporaliza históricamente— interpretarse a sí misma como modo de ser del «ser-ahí» humano que se conduce relativamente a su ser. En otras palabras: Heidegger intenta en cierto modo «superar» la reducción moderna de la pregunta por el ser a la pregunta por el lenguaje, así como la reducción kantiana de la pregunta por el ser a la pregunta por la conciencia trascendental (por su «posición» de objetividad con respecto a la experiencia posible de los sentidos⁴⁴), en la pregunta por el ser que en el «ser-ahí» humano como «ser en el mundo» accede a una auto-comprensión y a una articulación lingüística de dicha comprensión. En esta reconducción de la pregunta por el sentido del ser a un problema —mediado de modo histórico y lingüístico-comunicativo— de auto-entendimiento del hombre consigo mismo acerca del ser que él tiene que ser, me parece expresarse nuevamente el carácter hermenéutico de la filosofía heideggeriana.

Pero cuando Heidegger entiende la precomprensión lingüísticamente articulada de la estructura del mundo, por la que viene condicionada *a priori* la posición de los objetos posibles de la experiencia, como siendo ella misma a su vez —esto es, como acontecimiento del ser que se nos impone como destino en nuestro poder-ser—, se ve forzado a hablar de *el ser*, a ponerlo lingüísticamente como si fuera un objeto «que es» —o un predicado que pueda acompañar a un objeto⁴⁵.

⁴³ Una solución semejante, que se deduce ya del *Tractatus* de Wittgenstein y del artículo de Carnap «Empirism, Semantics and Ontology», fue desarrollada por primera vez por G. JANOSKY en su libro *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, Graz, 1962, y recientemente por E. K. SPICHT en *Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1967.

⁴⁴ *Vid.* a este respecto *Kants These über das Sein*, Frankfurt, 1963. En adelante citaremos de su reimpresión en *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, pp. 273 y ss.

⁴⁵ El propio Heidegger repara en esta circunstancia cuando en la introducción a *Was ist Metaphysik?* escribe: «El intento de pasar de la representación del ente en cuanto tal al pensamiento de la verdad del ser, de alguna manera tiene que representar también, partiendo de aquella representación, la verdad del ser, de suerte que este representar viene a ser necesariamente de otra clase y, a la postre, no adecuado en cuanto representación a lo por-pensar (*Zu-denkendes*).» —El problema lingüístico que plantea este rebasamiento de la representación objetiva lo aclara Heidegger de la siguiente manera: «La dificultad está en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una de diferente manera, las lenguas del pensamiento metafísico. Si la esencia de las lenguas occidentales está en sí conformada sólo metafísicamente, y por tanto conformada definitivamente por la onto-teo-lógica, o si dichas lenguas ofrecen otras posibili-

En este punto se agudiza la discrepancia entre hermenéutica del ser y filosofía analítica del lenguaje, cuando el lenguaje mismo de Heidegger puede convertirse directamente en objeto de la crítica del sentido.

Heidegger podría concederle a Wittgenstein que la proposición «hay el ente» o «existe el ente» induce a error, puesto que sugiere que «ente» es un concepto genérico, cosa que ya Aristóteles negó; y podría asimismo convenir con Wittgenstein en que la proposición «eso es un ente» o es por el mismo motivo engañosa o es, si se la entiende correctamente, tautológica y, por consiguiente, no dice nada. Pero Heidegger insiste en que «entre todos los entes únicamente el hombre —puesto que comprende el “ser-para”— (experimenta), llamado por la voz del ser, el más portentoso de los portentosos: que el ente es»⁴⁶. ¿Mas no significa esto que el motivo del asombro está en la constancia de que «hay ente», la cual conduce a su vez a la pregunta metafísica de por qué hay ente y no más bien nada? De ningún modo. Heidegger no se asombra de que haya ente o de que eso o aquello sea un ente, sino de que «el ente sea», de que, por ejemplo, «esa piedra sea»⁴⁷.

Tanto peor —podría decir un analítico del lenguaje: puesto que la proposición «esa piedra es» exige evidencia y no puede por tanto equipararse con un enunciado existencial que está aún por verificar (como, por ejemplo, «la piedra de la que hablamos existe»), y puesto que, por otra parte, tampoco es una tautología que no dice nada, sino expresión del más profundo asombro, habrá que admitir, como parece, que Heidegger quiere entender el «es» en el sentido de un verbo no vacío, lo que evidentemente significa que Heidegger es víctima de aquel viejo malentendido sobre la función del lenguaje que, según Kant, está a la base de la prueba ontológica de Dios. Heidegger parece entender el «ser» como «predicado real» que pudiera añadirse al concepto de una cosa⁴⁸.

No obstante, Heidegger niega expresamente que él entienda el ser como predicado real y, en su análisis de la tesis de Kant sobre el ser, declara:

dades del decir —y ello significa a la vez del decir consistente en no decir—, es una cuestión abierta.» (*Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 72).

En esta reflexión, la propia respuesta de Heidegger se incluye en cierta manera en la crítica analítica del sentido. Cf. a este respecto nuestras consideraciones en torno al criterio del sentido de la praxis histórica (*infra*, pp. 317 ss.).

⁴⁶ HEIDEGGER, epílogo a la 5.ª ed. de *Was ist Metaphysik?*, p. 42.

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, cit., p. 280.

⁴⁸ Cf. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 598, B 626). En este sentido —es decir, como realismo platónico ampliado que en último fin explica todo ser— así del ente como «participación» en el ser— interpretan la filosofía de Heidegger STEGMÜLLER (*Hauptströmungen*, op. cit., pp. 190 y ss.) y SCHUBT (*op. cit.*).

Para pensar el «ser» y el «eso» se requiere... una visión distinta que no esté guiada por la consideración exclusiva de las cosas y por el contar con ellas. Podemos observar y examinar por todos los lados una piedra que está ante nosotros, que nos «es» patente: nunca encontraremos el «ser». Y, sin embargo, esa piedra «es»⁴⁹.

Ante una tesis como esta, a la filosofía analítica, tal como se ha desarrollado hasta la fecha, no le cabe otra actitud que la sospecha de carencia de sentido, pues la proposición de Heidegger no parece satisfacer ninguno de los criterios posibles del sentido lingüístico:

1) No satisface el criterio de la «forma lógica» del lenguaje, puesto que no tiene ni el *status* de un enunciado existencial, en el que a un «concepto» (Kant) o a una «función proposicional» predicativa (B. Russell) se le asigna únicamente un objeto, ni el de un enunciado en el que se le atribuye a un objeto un «predicado real».

2) La proposición de Heidegger tampoco satisface el criterio empírico del sentido previsto en la lógica del lenguaje de B. Russell, del primer Wittgenstein y de la semántica constructiva de Carnap, pues como proposición evidente pretende enunciar más que una mera afirmación de existencia, pero sin presentar nada parecido a una verificación de una afirmación de existencia (como, por ejemplo, la proposición: «eso es una piedra» o «esa es la piedra de la que hablábamos»). Y su evidencia afirmada no puede en todo caso estar fundada en un dato sensible que podamos fijar.

3) La proposición de Heidegger tampoco parece satisfacer el criterio pragmático u operativo del sentido ofrecido por primera vez por Peirce. Pues no podemos imaginar por medio de qué experimentos u operaciones de los que obtuviéramos datos sensibles pudiera mostrarse el contenido de sentido del «es», al que sin duda no corresponde contenido material alguno como contenido significativo para la práctica. En cuanto «información» en el sentido de la possibilitación de una conducta controlada en orden al éxito y, con ella, de una adaptación del ser viviente a su particular mundo circundante, la proposición —que pretende expresar el asombro por el ser del ente— parece no tener en ningún caso función alguna.

Presumiblemente, Heidegger confirmaría sin más la no aplicabilidad de los criterios del sentido enumerados. Pero la razón de ello no la vería en la carencia de sentido de su asombro por el ser del ente, sino en los presupuestos filosóficos de los criterios lógico, empírico y pragmático del sentido. Desde la perspectiva de Heidegger, estos criterios se hallan todos dentro del ámbito de la metafísica, por más que quieran mostrar —en

⁴⁹ HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, cit.

cuanto instrumentos de la crítica de la metafísica— la falta de sentido de la reflexión acerca de sus propios presupuestos metafísicos. Precisamente cuando muestran la carencia de sentido de su justificación sustraen sus propios presupuestos a una comprensión hermenéutica y crítica que —como tal comprensión— de un modo necesario trasciende históricamente lo comprendido. La crítica del sentido, cuyos criterios hemos expuesto hasta ahora, se mantiene para Heidegger en el ámbito de un pensamiento que desde el principio se ha limitado a poner a disposición de un modo técnico-instrumental los entes que encuentra dentro del mundo y que a la postre sólo puede concebir al hombre, a cuyo servicio está esa puesta a disposición, como un objeto disponible. Frente a ello, la hermenéutica del ser se propone pensar la diferencia entre lo que puede hacerse disponible lógicamente, empíricamente y pragmáticamente y aquello de lo que no se puede disponer y liberar lo indispensable, el «por mor de» de toda puesta a disposición, el ser que a través de ésta es producido, como aquello que —en el entendimiento interhumano acerca del «por mor de» del «ser-ahí»— reclama nuestra comprensión de su sentido.

Por qué Heidegger tiene que considerar desde sus presupuestos a la proposición «esa piedra es» una proposición con sentido, es algo que se aclarará si traemos a colación el enfoque de la «ontología existencial» de *Ser y Tiempo*. Heidegger recurría allí —con la mediación de Schelling y Kierkegaard— a aquel término que en Kant designa la «mera posición de una cosa»⁵⁰, en la cual «no se añade nada a la cosa, sino la cosa misma al concepto»⁵¹, para designar el modo de ser, más aún, la «esencia» del «ser-ahí» humano⁵².

Acerca de esto escribe Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo*, obra que habrá de distanciarle de su empleo del término «existencia», distanciando así a la vez su posición filosófica del «existencialismo» de Sartre:

La frase «el hombre *es*» no responde a la pregunta de si el hombre es realmente o no, sino que responde a la pregunta por la «esencia» del hombre. La frase dice: «el hombre se deja ser de tal manera que es el "ahí" es decir, el despojamiento del ser. Este "ser" del ahí y sólo éste es el rasgo fundamental de la *es-sistencia*, es decir, del *in-sta*r (*Inmestehen*) *es-stático* en la verdad del ser»⁵³.

⁵⁰ KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 598, B 626). Cfr. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 274.

⁵¹ KANT, *Werke* (Akademische Ausgabe, XVIII, n. 6276). Cfr. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 282.

⁵² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 42: «La "esencia" del "ser-ahí" está en su existencia.»

⁵³ HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Berna, 1947, pp. 69 y ss.

Por el modo de ser de la co-existencia se distingue el hombre del ser de todos los entes no humanos, de manera que Heidegger podrá decir:

El ente que es en el modo de la existencia es el hombre. Solo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe...²⁴

Aquí parece darse una vez más un punto de partida para la crítica analítica del sentido: si el hombre es por su ser diferente del ser de todo ente no humano, de tal manera que pueda en cada caso emplearse el predicado «es» y significar, no obstante, algo diferente, de ello parece desprenderse que Heidegger -contra lo que él asegura- emplea la palabra «es» (y correspondientemente «existe») como predicado real.

Con todo, Heidegger opondría a la sospecha crítica del filósofo analítico otra tal en el sentido de la hermenéutica. Negaría que los modos del ser que él distingue pudieran subsumirse bajo el concepto de *realitas* (*Sachheit*) que aún en Kant se halla presupuesto con toda claridad en el concepto de «predicado real». Los conceptos «realidad» y «predicado real», con todo lo que pueden abarcar quedan recogidos para Heidegger en último término solamente en el modo de ser de las «cosas fácticas» (y en éste sólo hasta donde las cosas pueden ser convertidas en «objetos» de las teorías científicas). Ya a los modos de ser de la planta y del animal (que Heidegger intentó comprender en *Ser y Tiempo* mediante una «reducción privativa» a partir de la existencia humana²⁵) no les conviene la categoría de *realitas*, y menos todavía al ser del hombre, que es quien «puede representarse al ente como tal y tener conciencia de lo representado»²⁶. Ahora bien, según Heidegger, la lógica del lenguaje y la gramática dependiente de ella se hallan desde Aristóteles siempre ya orientadas en las categorías de la «objetividad», de la *realitas*; su posible diferenciación *a priori* de la comprensión del mundo en la atribución de predicados implica siempre ya la relación representada de una cosa con sus propiedades (sustancia y accidentes) de un modo onto-semántico²⁷. De esta manera, la filosofía orientada onto-lógicamen-

²⁴ Heidegger, Introducción a la 5.ª ed. de *Was ist Metaphysik?*, pp. 14 y ss.

²⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 50 y *Brief über den Humanismus*, p. 69.

²⁶ Heidegger, Introducción a la 5.ª ed. de *Was ist Metaphysik?*, pp. 14 y ss.

²⁷ Las concepciones posteriores, de la lógica de clases y relaciones no comportan ninguna modificación esencial del presupuesto onto-semántico de la *realitas*; antes bien obedecen, según Heidegger, a la progresiva puesta a disposición científico-técnica del ente que en todo momento es concebido de modo objetivo-cósmico.

te sólo es capaz de hablar del hombre conforme a las «categorías» de las cosas fácticas, chocando ahí con la dificultad que supone el que el hombre se sustraiga a toda puesta a disposición objetiva⁵⁸.

En vista de esta situación (que el Heidegger posterior tratará de comprender desde la historia del ser, es decir, desde la hermenéutica del ser), el verdadero descubrimiento de *Ser* y *Tiempo* estaba en que la posible diferenciación de la comprensión del mundo no se inscribe ante todo en los «predicados reales» que el hombre puede atribuir al ente objetivamente fáctico mediante la llamada «cópula», sino ya en el «es» que aún no ha asumido la función de enunciado existencial o la de cópula en la predicación (en el sentido de la onto-semántica). De acuerdo con esta «comprensión» hermenéutica del «ser», el hombre no es distinto de la cosa inorgánica o del ser viviente sólo porque haya que adjudicarle mediante la cópula otros predicados reales —que añadan nuevas propiedades— como predicados esenciales (por ejemplo, el predicado *animal rationale*), sino ya por el modo de *ser*⁵⁹. Según Heidegger, este modo de ser, como libre «capacidad de conducirse relativamente al ser»⁶⁰, no es solamente la «razón» de que el ente pueda hacer frente al hombre (de que éste tenga una «conciencia»), sino también —y más precisamente— de que el ente pueda abrirse al hombre como «algo» en una conformidad de sentido (y ello en la «síntesis predicativa» que presupone ya constituido el contenido de sentido del predicado⁶¹). En este punto es necesario dar, desde luego, un paso que nos sitúe más allá de la ontosemántica tradicional para poder justificar el insólito uso que hace Heidegger del lenguaje desde los presupuestos de su filosofía: si el hombre está caracterizado en su ser por su conducirse libremente con respecto al ser, se comprende que pueda comprobar con asombro que el ente *es* —sin decidir aún *qué* es (cómo, en qué relación, etc.). Esta última decisión, que tiene

⁵⁸ En las «ciencias humanas» —para no hablar de «ciencias del espíritu»— ello conduce una y otra vez a posiciones dialécticas que intentan pensar la identidad y, al mismo tiempo, la no identidad del hombre objetivado con el sujeto investigador científico dentro de una reflexión histórica total.

⁵⁹ A este propósito podemos recordar la fecundidad de una concepción equivalente de la diferencia entre el hombre y el animal en Herder, H. Plessner y A. Gehlen.

⁶⁰ Los antropólogos físicos hablan del «hiato» que supone el desacoplamiento entre los «estímulos desencadenadores» y las reacciones de la conducta, que hace posible y necesaria la «acción» y la «conciencia» humanas.

⁶¹ La experiencia enseña que esta idea depara a toda lógica del lenguaje las mayores dificultades, ya que se mantiene totalmente en el ámbito intelectual de la «síntesis trascendental de la aperccepción» de Kant, que no puede reducirse a la «atribución de predicados».

lugar con la atribución de un predicado (o, mejor aún, de un «predicador», para sintetizar en él todo lo que puede decirse de los «objetos»⁶²), quizá sólo puede tomarse en libertad teórica –basada en el conocimiento– debido a que el hombre puede detenerse y demorarse en la atención al «es» sin tener necesariamente que dejar-ser siempre al ente como *algo* (con una «conformidad») –como el animal que vive adaptado a un mundo circundante de caracteres significantes relativos al instinto.

El intento precedente de justificar el uso que hace Heidegger del lenguaje desde los presupuestos de su filosofía podrá figurar en el contexto de la presente investigación como un ejemplo de tentativa de comprensión *ad hoc* de la llamada filosofía «especulativa». Mas como ejemplo es insuficiente por su limitación (que, por ejemplo, deja intocada la problemática, tan importante para la comprensión del ser en Heidegger, de la temporalidad); porque una comprensión hermenéutica presupone por naturaleza la indagación –que viene a realizarse en el círculo de la «preconcepción» y la corrección de la preconcepción a partir del texto– del entero contexto de un pasaje, es más, del entero contexto histórico en el que se inscribe un texto filosófico. A tal exigencia hermenéutica se opone la prevención crítica del lenguaje o del sentido de la «filosofía analítica», la cual partía –al menos al principio– de la suposición de que hay criterios para decidir de antemano, y no *ad hoc*, si una proposición puede tener sentido. Ello presupone que los criterios según los cuales se distinguen las proposiciones con sentido de las carentes de él pueden ellos mismos fundarse en una filosofía que satisfaga los criterios del sentido que ella exhibe. Desde este punto de vista procederemos a continuación a revisar la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje en la filosofía analítica centrándonos en sus presupuestos. De este modo encontraremos una respuesta a la cuestión suscitada por Heidegger de si después de todo esa crítica del sentido que declara a la metafísica como tal carente de sentido no está ocultando sus propios presupuestos metafísicos y, de esa manera, rehuendo toda posible crítica⁶³.

⁶² Cfr. W. KAMUHA y P. LORENZEN, *Logische Propädeutik*, Mannheim, 1967, cap. I.

⁶³ Resulta interesante que K. R. Popper, que al principio se mantuvo en una posición próxima a la crítica neopositivista de la metafísica, al final pareciera ver el criterio de una metafísica con sentido en su «carácter criticable». Vid. sobre el particular G. JANOSKA, «Popper und das Problem der Metaphysik», en *Kantstudien*, 58 (1967) pp. 158-172.

4. LA PREGUNTA POR LOS PRESUPUESTOS DE LA CRÍTICA DEL SENTIDO: DE LA METAFÍSICA SUBYACENTE A LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA AL PRAGMATISMO ABIERTO

La importancia de la filosofía analítica del lenguaje de nuestro siglo radica entre otras cosas en el hecho de que llegó a unir los tres enfoques antes mencionados de la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje: el lógico, el empirista y el pragmático. En realidad, esta síntesis estaba ya prefigurada en la «semiótica» de Ch. S. Peirce, que en 1867, refiriéndose a la lógica escolástica del lenguaje, distinguía entre «gramática especulativa», «lógica crítica» y «retórica especulativa»⁶⁴. De esta tercera y última dimensión se desarrolló luego, en la época subsiguiente a la fundamentación del pragmatismo por Peirce⁶⁵, la dimensión del «uso humano del lenguaje» (en la situación del «emisor» o del «receptor») que Teofrasto sustrajo a la competencia de la filosofía (*vid. supra*, nota 18) para confiarla a la «retórica» y que por vez primera se hizo hasta cierto punto accesible a la lógica del lenguaje. La evolución de la filosofía analítica del lenguaje en el siglo XX viene caracterizada por las tres fases sucesivas en las que fue escogiendo como guía para el análisis primero la «sintaxis lógica», luego la «semántica lógica» y por último la llamada «pragmática del lenguaje». Paralelamente fue desplazándose también el centro de gravedad de la pregunta por el criterio del sentido. Sin duda B. Russell y el joven Wittgenstein efectuaron ya, con su concepción del «atomismo lógico» (*vid. supra*, pp. 273 ss.), una síntesis de los criterios lógico y empírico del sentido, pero la circunstancia de que dicha síntesis pudiera ser postulada en la forma de una «metafísica» (la metafísica de la figuración del mundo por el lenguaje basada en la «forma lógica» idéntica para lenguaje y mundo) tuvo por consecuencia que el «positivismo lógico» (sobre todo R. Carnap) procediera a disolver la síntesis a fin de hacer valer los criterios de la «forma lógica» y del «sentido empírico» del lenguaje desde sí mismos, sin presupuestos metafísicos y con el decidido propósito de una eliminación de toda metafísica⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. PEIRCE, *Collected Papers*, I, § 559.

⁶⁵ *Vid.* John J. FITZGERALD, *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*, La Haya/París, 1966.

⁶⁶ Esta segunda fase de la filosofía analítica alcanzó su culminación polémica con los escritos de R. CARNAPO *Scheinprobleme in der Philosophie* (Berlín, 1928; reimpresión de la 2.ª ed. en la serie «Theoria 1», Frankfurt, 1966, con epílogo de G. Patzig) y «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache» (en *Erkenntnis*, 2 (1931-1932), pp. 219-41), en el que se criticaba ante todo el uso por Heidegger de la palabra «nada» en *Was ist Metaphysik?*

En este punto de la evolución encuentra el lugar conveniente nuestra pregunta por los presupuestos de la crítica analítica del sentido; esta pregunta puede ahora precisarse del modo siguiente:

1) ¿Pudo liberarse el «positivismo lógico», como segunda fase de la filosofía analítica, de los presupuestos metafísicos de la primera (la del «atomismo lógico»)?; y si es así, ¿a qué presupuestos últimos redujo de hecho la pregunta por el criterio del sentido?

2) ¿Qué significado le cabe en este contexto evolutivo a una tercera fase de la filosofía analítica (la de la escuela del Wittgenstein posterior y la de Ch. Morris) en la que la pragmática del uso humano del lenguaje se lleva a un primer plano de consideración?

1. *La metafísica del atomismo lógico*

Para responder a estas interrogantes volvamos otra vez al punto de partida del movimiento analítico del lenguaje en el siglo XX: la filosofía del «atomismo lógico»⁶¹, en la que por vez primera se unen los criterios empirista y lógico del sentido. Esta filosofía se correspondía con bastante exactitud con la ontología de la pura «presencia fáctica» (*Vorhandenheit*) de la cosa fáctica que Heidegger caracterizó en *Ser y Tiempo* como fondo de contraste para su propia concepción. En Heidegger se muestra que la mera «presencia fáctica» de las cosas corresponde a un «modus deficiente de la comprensión del ser» en el que la «comprensión» de la «significatividad» tiene que retroceder ante el simple «mirar fijamente» (*anstarren*) un elemento del mundo desligado de su conexión conformitaria. El recurso del análisis lingüístico a los elementos meramente fácticos como objetos de designación equivale, pues, según Heidegger, al recurso a lo hermenéuticamente falto de sentido; y así se comprende que, desde el presupuesto de este caso límite del «ser en el mundo», no haya necesidad de concebir, según Heidegger, la constitución de algo así como el «sentido». En cambio B. Russell y el Wittgenstein del *Tractatus* suponen que el hombre primeramente conoce el mundo fácticamente presente en sus elementos (*Principle of Acquittance*), luego los designa unívocamente (según el principio *unum nomen, unum nominatum*) y por último, mediante la combinación de los nombres en proposiciones y de las proposiciones elementales en proposiciones complejas, erige teorías sobre el mundo. La constitu-

⁶¹ Vid. J.O. URMISON, *Philosophical Analysis*, Oxford, 1956.

ción del «sentido» hay que concebirla aquí, por tanto, a partir de la mera denominación de los elementos conocidos del mundo (esos «objetos» son, según Russell y Wittgenstein, los «significados» de los «nombres») y la combinación (lógica) de los nombres. El sistema lingüístico así proyectado, cuyas proposiciones deben ser, de un modo garantizado, proposiciones «con sentido», podrían finalmente utilizarlo aún los hombres para fines humanos sin que este uso tuviera algo que ver con la constitución de los significados de las palabras y del posible sentido de las proposiciones en el lenguaje.

Se comprende que el entendimiento intersubjetivo entre los seres humanos propio del uso del lenguaje no tuviera desde estos presupuestos implicación alguna en la constitución de los significados de las palabras y del posible sentido de las proposiciones, sino que, a la inversa, viniera garantizado por la función del sistema ideal ontosemántico —mientras se estuviera desde el principio de acuerdo únicamente acerca de los nombres que se coordinen con los elementos del mundo. A este punto aporético —conocido ya de antiguo en la historia de la filosofía del lenguaje desde el *Cratilo* de Platón— se reduciría en el sistema del «atomismo lógico» la necesidad de la comprensión hermenéutica de las intenciones con sentido; pues todas las demás aplicaciones del lenguaje (el acto experimental de unir posibles estados de cosas mediante combinación de nombres) las podrían llevar también a efecto, tras la fundación del lenguaje (su consolidación, por decirlo así, en «la» realidad), individuos aislados. Sin duda estos podrían también —adicionalmente— comunicar a otros sus intenciones con sentido (es decir, su opinión acerca de lo que es o podría ser el caso), más no tendrían que suponer tal comunicación para la decisión del sentido de lo que es el caso si sus proposiciones fueran verdaderas (y tampoco, naturalmente, para decidir si las proposiciones pueden tener valor de verdad). Una vez establecidos en el lenguaje los «significados objetivos», el «hilo de Ariadna» de la «forma lógica del lenguaje» (Leibniz) eximiría a los usuarios del lenguaje científico tanto de la concepción del ente como «algo» como del entendimiento con los demás en el sentido de que tan sólo necesitarán comunicar hechos nuevos (es decir, relaciones nuevas entre objetos conocidos). Los usuarios del lenguaje científico no quedarían simplemente independizados de toda «comunicación» que excediera tal «información»: tendrían además que discutir el sentido de tal comunicación, cosa para la que, desde luego, no estarían ya en condiciones desde el punto de vista lingüístico. Las proposiciones que deberían servir para un entendimiento acerca del sistema lingüístico en su totalidad tendrían que ser desde el principio carentes de senti-

do, puesto que no podrían derivarse –mediante la lógica de las funciones veritativas– de las proposiciones elementales del sistema (de hecho, ninguna proposición sobre el sentido de las proposiciones podría, por este motivo, tener sentido)⁶⁸.

Ahora bien, no sólo las proposiciones de la filosofía tradicional sujetas a la sospecha de falta de sentido, sino también las proposiciones de la filosofía que representa al «atomismo lógico» y trata de reconstruir el lenguaje de la ciencia en su sentido tienen el carácter de proposiciones sobre el sentido de las proposiciones; es más, tienen incluso –en contraste con las ciencias empírico-hermenéuticas– el carácter de proposiciones sobre el sentido de todas las proposiciones posibles del lenguaje. Justamente estas proposiciones tienen que ser, de acuerdo con el «atomismo lógico», carentes de sentido, puesto que ellas –en cuanto proposiciones metalingüísticas– no pueden *a priori* satisfacer el criterio del sentido del lenguaje que se encargan de regular o justificar. Esta aporía se mostró ya en B. Russell, quien quiso descalificar a todas las proposiciones sobre proposiciones como carentes de sentido mediante su «teoría de los tipos», pero sólo pudo hacerlo (como lo muestra ya el giro «todas las proposiciones sobre todas las proposiciones») por medio de proposiciones filosóficas que no obedecían a la teoría de los tipos⁶⁹. El joven Wittgenstein puso en evidencia esta misma aporía en el *Tractatus* de un modo consecuente y paradójico, concluyendo su obra con estas proposiciones:

Mis proposiciones resultan esclarecedoras en el sentido de que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido si el que me comprende ha salido a través de ellas fuera de ellas (lebe, por así decirlo, tirar la *escalera* después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones; entonces tendrá la justa visión del mundo.
De lo que no se puede hablar, mejor es callar⁷⁰.

Esta célebre consecuencia del «atomismo lógico» relega toda reflexión sobre el lenguaje al ámbito de lo propiamente carente de sentido. Dicho más radicalmente: toda comunicación específicamente humana, que –en cuanto entendimiento acerca del sentido de las proposiciones– no solamente proporciona información sobre estados de cosas, como también acontece en el llamado lenguaje de las abejas, sino que al mismo tiempo pro-

⁶⁸ Sobre la aporía de las proposiciones «intensionales» en el «atomismo lógico», *vid.* mi estudio «Die Entfaltung der „sprachanalytischen“ Philosophie und das Problem der „Geisteswissenschaften“» (*infra*, tomo II, pp. 27 y ss.).

⁶⁹ Cf. M. BLACK, *Language and Philosophy*, Iliaca (Nueva York), 1949, pp. 114 y ss.

⁷⁰ WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.54 y 7, p. 83 de la ed. cit.

fundiza en la autocomprensión del hombre que habla y actúa, es —de acuerdo con la visión metafísica del «atomismo lógico»— algo cuando menos provisional —algo a lo que hay que responsabilizar de la miseria del malentendimiento entre los hombres (cosa que en absoluto podría negarse) y que, por ende, hay que superar. ¿Pero no significaría tal superación del entendimiento acerca del sentido por el estado de previo acuerdo acerca de todo posible sentido igualmente el fin de todo sentido y de toda *comprensión* humana de uno mismo y del mundo? ¿No es la clásica aporía del primer entendimiento acerca de la imposición de nombres, tácitamente asumida en el «atomismo lógico», en última instancia idéntica a la aporía de la reflexión sobre el lenguaje en general que hace explícita el *Tractatus*? ¿No se funda tal aporía en los presupuestos de una filosofía —ontosemántica— del lenguaje que sólo reconoce como constitutiva del sentido la relación de sujeto y objeto (de percepción y designación de la «cosa fáctica»), pero no así la dimensión intersubjetiva del entendimiento⁷¹ acerca del sentido posible del ente —es decir, no únicamente acerca del acto de nombrar objetos fácticamente presentes, sino primariamente acerca de la predicación en el más amplio sentido de la palabra⁷².

Con todo, la pregunta últimamente formulada es también equívoca, pues en la tradición —desde Platón hasta Meinong y, de modo tentativo, también en el «atomismo lógico»— los predicados eran con frecuencia concebidos como una clase de nombres para «objetos» de tipo especial. Pero semejante concepción platónica de los predicados nada cambiaría en la concepción fundamental del «atomismo lógico» (únicamente multiplicaría las entidades a designar, como intuyó Ockham siguiendo a Aristóteles); persistiría en la relación, carente de reflexión, de sujeto y objeto y en lo más mínimo explicaría hasta qué punto ya en la concepción del ente como «algo en un mundo» han de concurrir el entendimiento intersubjetivo y, mediada por éste, la autocomprensión del hombre —si es que el lenguaje humano no debe entenderse, igual que el de las abejas, como «información» carente de historia y de reflexión. Nos sentiríamos así inclinados a preguntarnos con Heidegger: ¿no hay que entender la interpretación lingüística del mundo, que a la vez confiere su significado a las palabras del lenguaje, como un acontecer en el que la «síntesis trascendental de la apercepción» postulada por Kant, es decir, la unidad de la autoconciencia y la conciencia objetiva, es fundada por una «sín-

⁷¹ *Vid. supra*, nota 12.

⁷² En el sentido de la introducción de «predicadores» en Kamlah-Lorenzen; *vid. supra*, nota 62.

tesis hermenéutica» —como unidad de la autocomprensión humana en el «comprender uno con otro el ser-para» y el «dejar-ser» a las cosas en una «conformidad» para el poder-ser?

2. La metafísica del positivismo lógico y su disolución pragmática

El mérito del joven Wittgenstein consiste, a mi juicio, en haber hecho manifiestos de un modo consecuente y paradójico los presupuestos y aporías metafísicos de la primera fase de la filosofía analítica⁷¹. El «positivismo lógico» en cambio, que se esforzó por adoptar la crítica de Wittgenstein a la metafísica sin sus presupuestos metafísicos, hizo menos —como ideología— por superar estos presupuestos que por disimularlos⁷².

Hasta hoy, esto es aplicable, por ejemplo, a la teoría oficial de la ciencia del neopositivismo: la concepción de la «ciencia unificada». Esta cree estar a salvo de implicaciones metafísicas por la sustitución del «modo de hablar material» por el «(for-mal) (analítico-proposicional)», por ejemplo por la sustitución de las viejas reducciones naturalistas por el postulado de un «lenguaje de cosas» universal —como si el carácter «ontosemántico» del «lenguaje de cosas», justamente subrayado por Carnap tras la fase de la «sintaxis lógica», no confirmara prácticamente la metafísica del «fiscalismo»⁷³.

Aquello de lo que más difícilmente se toma conciencia es, a mi juicio, el hecho de que el presupuesto del «objetivismo», in cuestionable para toda *logic of science*, de acuerdo con el cual

⁷¹ Además de esto, el *Tractatus* encierra —como ya indicamos: *vid. supra*, nota 42— un aspecto filosófico-trascendental que, en algunos pasajes, donde el «espacio lógico» del lenguaje es representado como una «red» (cfr. 6.341 y ss.), apunta ya al convencionalismo de la posterior teoría de los «juegos lingüísticos» (y de la semántica constructiva).

⁷² Desde un punto de vista histórico-filosófico resultaría fecundo interpretar la tendencia hoy día ampliamente extendida, incluso entre los no positivistas (o, más precisamente, entre los cientificistas que no se declaran ya positivistas), a evitar a toda costa los problemas metafísicos (así, mediante expresiones tajantes como: «recientes investigaciones han mostrado que es conveniente...») desde el punto de vista popperiano de la estrategia inmunizadora. Tal estrategia se convierte justamente en ideología cuando se practica con inocencia prefilosófica.

⁷³ WILLARD V. QUINE llama la atención en este contexto sobre el inevitable *ontological commitment* de todo lenguaje (cfr. «On What There is», en *From a logical point of view*, 1953, pp. 1-19). —Que el postulado de la reducción del lenguaje científico implica también una problemática metafísica, se muestra de forma paradójica en los renovados intentos de R. Carnap de concebir los propios enunciados protocolares, mediante los cuales han de verificarse las hipótesis fiscalistas, como procesos describibles de modo fiscalista que tienen lugar en los observadores.

las ciencias sólo pueden ocuparse de la «descripción» y la «explicación» de acontecimientos espacio-temporales, implica ya una previa decisión metafísica. La evidencia apenas cuestionable de este presupuesto se muestra, por ejemplo, en la suposición de que la llamada «comprensión», de la que trata la metodología de las ciencias hermenéuticas, no puede tener otro sentido que el de una empatía (*empathy*) –heuristicamente relevante– con respecto a una conducta (*behavior*) objetivamente presente que facilita el hallazgo de hipótesis nomológicas para la explicación de dicha conducta –como si la constitución misma de los llamados «datos» de la ciencia natural no presupusiera ya un entendimiento en el seno de la *Community of Investigators* (Peirce) y como si este mismo entendimiento no planteara problemas que forman un *continuum* con los problemas de las ciencias hermenéuticas⁷⁶.

Más interesante que la *metodología* oficial de las ciencias del neopositivismo, en el que pervive inalterada la metafísica de la primera fase de la filosofía analítica (y con ella un cartesianismo cuya problemática de la conciencia fue desalojada), es el *método* del análisis neopositivista del lenguaje. Al tratarse aquí de la reconstrucción del lenguaje científico, el neopositivismo opera él mismo (y podemos anotar: de manera científica) en la dimensión del entendimiento intersubjetivo y no, como las *ciencias*, en la dimensión propia de la explicación de acontecimientos espacio-temporales. Por lo tanto es aquí donde tiene que *mostrarse* si el neopositivismo es capaz de responder sin presupuestos metafísicos a la pregunta por los criterios del sentido del lenguaje.

En el «atomismo lógico», la «sintaxis lógica» del lenguaje era el criterio determinante del análisis lingüístico por cuanto debía servir de hilo de Ariadna para la reducción de todas las proposiciones con sentido a proposiciones elementales como protocolos de hechos (así *tenía* que ocurrir, según Russell y Wittgenstein, si había de ser concebible un lenguaje que, como sistema de palabras y proposiciones, pudiera representar y comunicar estados de cosas nuevos basándose en los significados conocidos de las palabras⁷⁷). Carnap, que quería evitar esta *metafísica* del principio de verificación, intentó ante todo validar cada uno por su lado, y en cierto modo por su fuerza propia, los criterios de la «sintaxis lógica» y del principio de verificación.

⁷⁶ Vid. mi artículo en *Philosophisches Jahrbuch*, 75, así como el titulado «Sziientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht», en *Man and World*, 1968 y el publicado en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 1 (1968) [infra, tomo II, pp. 91 y ss.].

⁷⁷ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 3.23: «El requisito de la posibilidad de los signos simples es el requisito de la determinabilidad del sentido.»

ción. No obstante, se puso de manifiesto que, por una parte, la «sintaxis lógica» como tal no podía ofrecer ningún criterio para un lenguaje científico válido, puesto que ésta, como parte integrante del lenguaje científico, suponía de hecho una semántica⁷⁶, y que, por otra parte, los hechos no son protocolizables sin presuponer convenciones lingüísticas (en la moderna ciencia natural, éstos prácticamente se descubren y describen presuponiendo ya cuerpos completos de teorías⁷⁹). Ninguna regulación del lenguaje que no presuponga ya una experiencia y ninguna experiencia que no presuponga ya convenciones lingüísticas pueden ofrecer un criterio intersubjetivamente válido.

Con ello hemos jalonado el terreno –ontosemántico– de juego dentro del cual hubo de encontrar su respuesta la pregunta por el criterio del sentido; pero al mismo tiempo hemos dejado ya sentado que la pregunta por el criterio del sentido necesitaba ser transferida a una nueva dimensión más allá de la ontosemántica. Pues un análisis del lenguaje que no disponga ya –como disponía aún el joven Wittgenstein– del hilo de Ariadna leibniziano de la «forma lógica» que garantiza la afirmación del lenguaje en «los» hechos (de los que el mundo se compone) ni, por otra parte, permita verificar la metafísica de los hechos por medio de la intuición ajena al lenguaje –en el sentido del empirismo crítico del lenguaje que parte de Ockham–, tal análisis del lenguaje necesita ciertamente recurrir a otro criterio fuera de la forma lógica y de los hechos. Trataremos de documentar e ilustrar esta reconstrucción anticipada con algunos datos procedentes de la dilatada y complicada historia del neopositivismo.

El célebre principio que Wittgenstein sugirió en el *Tractatus*⁸⁰ y, como se ha puesto hoy de manifiesto⁸¹, formuló también oralmente (en una conversación con Waismann y Schlick), según el cual lo que ha de valer como criterio del sentido es el «método de verificación» –indicado fundamentalmente por la lógica del lenguaje–, colocó a los neopositivistas por lo pronto ante tres problemas relativamente distintos:

1) Había que aclarar en qué relación se hallan las proposiciones con sentido –desde el punto de vista científico– con los «enunciados observacionales» (también llamados «enunciados

⁷⁶ Cf. R. CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass., 1942, § 39.

⁷⁹ Cf. especialmente K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, Viena, 1934.

⁸⁰ Cf. especialmente 4.024, p. 28 de la ed. cit.

⁸¹ Cf. WITTGENSTEIN, *Schriften III, Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt, 1967, pp. 243 y ss. Allí se encuentra también la fórmula que públicamente utilizaron por primera vez Waismann y Schlick: «El sentido de una proposición es el modo de su verificación. El método de verificación no es un medio, un vehículo, sino el sentido mismo.»

protocolares» o «enunciados básicos»). Ahí tenía su origen el interés central para la teoría de la ciencia de la pregunta por el sentido de las proposiciones.

2) Había que aclarar qué carácter tienen los propios enunciados observacionales. Ahí estaba la zona de peligro de una filosofía que no reconocía como dotada de sentido a ninguna proposición metafísica acerca de la relación entre lenguaje y mundo. Y ahí está también, prescindiendo ahora del prejuicio antimetafísico del neopositivismo, una dificultad para cualquier filosofía trascendental moderna que se deje adoctrinar por Wittgenstein en lo que se refiere a que el lenguaje sea la condición de posibilidad de la experiencia intersubjetivamente válida, dificultad que en todo caso no puede resolverse hablando de la relación entre lenguaje y mundo en el «lenguaje-objeto» —como se habla de una relación entre cosas que nos hacen frente dentro del mundo.

3) Por último, había que aclarar hasta qué punto está la lógica del lenguaje propiamente en condiciones de enseñar el camino metódico que lleve a la verificación de cada proposición con sentido de modo que pueda «comprenderse sin saber si es verdadera» (Wittgenstein). Ahí tiene su origen el problema específicamente analítico cuya solución habría de poder mostrar ante todo que existe algo así como un *criterio del sentido del lenguaje*. Y enseguida observamos que el planteamiento mismo del problema prohíbe de antemano, en la respuesta a la pregunta por la validez de los enunciados observacionales, ir más allá del lenguaje al modo de una fundamentación deductiva.

La evolución histórica de la problemática⁸² condujo muy pronto a que se identificara metódicamente la respuesta a la segunda cuestión con la respuesta a la tercera. Se puso entonces de manifiesto que era imposible, sobre la base de definiciones y deducciones hechas en el medio del lenguaje corriente, formular un principio que de hecho justificara todas las proposiciones de la ciencia (por ejemplo enunciados nomológicos universales) y excluyera a todas las proposiciones de la metafísica. De esta manera propuso Carnap, en *Testability and Meaning* (1936-37), como criterio del sentido la traducibilidad a un lenguaje artificial empírico, es decir, a un lenguaje en el que —sobre la base del vocabulario y la sintaxis lógica— pudieran construirse con exactitud los enunciados de la ciencia natural y sólo éstos.

⁸² Vid. Carl G. HEMPEL, «Problems and Changes in the Empirist Criterion of Meaning», en L. LINSKY (ed.), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana, 1952, pp. 163-188.

Ya aquí se manifiesta un viraje en el estilo de la pregunta por el criterio del sentido. Al pronto se diría que Carnap pretende cortar de un tajo el nudo gordiano del problema cuando simplemente presupone aquello que se trata de demostrar —la verificabilidad de los enunciados de la ciencia natural y sólo éstos. En efecto, Carnap introduce en este punto un momento de decisión convencionalista que no habrá ya que fundamentar de forma directamente teórica y que ya no desaparecerá de la fundamentación metódica del criterio del sentido. En tal medida puede decirse que con el traspaso del problema de la verificación a la semántica constructiva se perdía la base de la crítica teórica a la metafísica. Por otra parte hay que pensar, no obstante, que una «convención» puede concebirse como un «acuerdo» basado en argumentos; de ahí que pueda quedar establecida teóricamente de un modo indirecto y que dentro de lo posible pueda facilitar, como decisión anticipada, la presentación de los argumentos que la respaldan. En este sentido, el éxito en el ensayo de construir un lenguaje preciso en el que pudieran componerse de un modo exacto los enunciados de la ciencia natural (pragmáticamente acreditada) y sólo éstos, habría que apreciarlo ya como un argumento indirecto en favor de la superioridad crítica de dicho lenguaje. En realidad, a este argumento no habría que llamarlo ya lógico-empírico, sino más bien pragmático. Y aquí se muestra cómo el empirismo lógico tiene que abandonar lo que constituye su carácter más propio y desistir de su pretensión de hacer una crítica teórica de la metafísica en el preciso momento en que se libera a sí mismo de sus presupuestos metafísicos. De hecho, en la semántica constructiva queda rebasado el fundamento ontosemántico del *Tractatus*. Ya no se recurre a la forma lógica de *el* lenguaje para hacer valer el criterio empírico del sentido, sino que se elige una forma lógica del lenguaje en la que queda asegurada la verificabilidad de los enunciados que se formulan en ella.

Que en el tratamiento constructivo⁸¹ de la cuestión acerca

⁸¹ Nos referimos aquí a la construcción de determinados cálculos axiomáticos como posibles lenguajes científicos ideales. Que una «reconstrucción» del lenguaje científico en general puede evitar directamente en la dimensión pragmática del uso lingüístico, como aspiran P. Lorenzen y W. Kamlah, los meta-problemas característicos del neopositivismo, es otra cuestión que en todo caso desborda el marco de la «filosofía analítica» aquí tratada; porque en esta reconstrucción no se trata de la alternativa de cálculo o descripción empírica del uso lingüístico, sino antes bien de una radicalización del momento de «proyecto del sentido» contenido en el entendimiento dialógico. En esta medida, dicha reconstrucción parece formar un *continuum* con la «hermenéutica», cuyo propósito central es la mediación entre el «estado de yecto» y el «proyecto» de la comprensión del sentido dentro del «círculo hermenéutico».

del criterio del sentido subsiste un problema residual, lo reconoció Carnap en 1936 cuando encomendó la verificación definitiva del lenguaje científico sintácticamente reconstruido por medio de los enunciados observacionales a una disciplina behaviorista que había de someter a prueba la conducta de los observadores como personas experimentales. Pero resulta evidente que estamos aquí ante una pseudosolución. Esta confunde —expresándolo en la terminología de la semántica fundada acto seguido por el propio Carnap— el problema metalingüístico de una confirmación del *lenguaje* científico reconstruido por medio de los *enunciados* observacionales con el problema empírico de una descripción de la conducta que presupone ya la validez del sentido de los enunciados observacionales de un lenguaje-objeto. La relación comunicativa entre el constructor del lenguaje y el observador científico que debe emplear y confirmar el lenguaje reconstruido queda rota en el momento en que los enunciados del propio observador son objetivados como datos a observar⁸⁴. Mencionamos esta pseudosolución behaviorista únicamente porque en lo sucesivo fue repetidamente esgrimida y utilizada por Carnap con el fin de hacer desaparecer el problema verdaderamente nuevo que planteaba el giro convencionalista de la pregunta por el criterio del sentido.

Esto se puso de manifiesto de manera decisiva cuando Carnap, aleccionado por el célebre trabajo de Tarski sobre el «concepto de verdad en los lenguajes formalizados»⁸⁵, reconoció el carácter no meramente sintáctico, sino también semántico de la reconstrucción del lenguaje científico a que él aspiraba, aunque muy pronto habría de ver que una construcción semántica puede, sin duda, tratar el problema de la consecuencia lógica que se refleja en la deducibilidad sintáctica de enunciados como un problema sobre la verdad analítica de los enunciados científicos, pero no puede evidenciar la verdad empírica⁸⁶ de los enunciados científicos como su *verificabilidad*. En

⁸⁴ *Vid. supra*, nota 75.

⁸⁵ *Vid.* W. STEGMÜLLER, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Innsbruck, 1957, así como la recensión crítica de E. Tugendhat en *Philosophische Rundschau*, 8 (1960), pp. 131-39.

⁸⁶ Sobre la cuidadosamente discutida cuestión del alcance filosófico de la precisión propuesta por Tarski del concepto de verdad es necesario hacer la siguiente observación: una consideración hermenéutica podría muy bien conceder que en el esquema de definición «La proposición "las cosas están de tal o cual manera" es verdadera si y sólo si las cosas están de tal o cual manera» (que Tarski tradujo a definiciones de la verdad para determinados lenguajes formalizados) la teoría aristotélica de la verdad empírica como correspondencia experimenta una nueva precisión. Pero esta precisión muestra a la vez que el puro concepto de la verdad empírica como correspondencia es materialmente vacío. No queremos decir que sea trivial, sino esto otro: que dicho concepto únicamente proporciona un principio regulativo para una ciencia empírica ejercida

esta situación, en que una vez más se presentaba el problema residual sin solucionar de la respuesta constructiva a la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje, vino Ch. Morris a socorrer al neopositivismo con su fundamentación de una semiótica tridimensional⁸⁷.

La «sintaxis», como teoría de la ordenación de los signos y su relación unos con otros, y la «semántica», como teoría de la referencia de los signos a los objetos, se complementaban aquí —apelando a Ch. S. Peirce— mediante una «pragmática» que tenía por tema el uso que de los signos hacen los hombres en la situación de la praxis vital (es decir, en la situación del emisor o del receptor de información). A Morris no le cupo, a este respecto, duda alguna de que las dos disciplinas primeramente mencionadas sólo pueden aislar su temática por abstracción a partir del todo del proceso semiótico («semiosis») del que trata la pragmática. Morris entendía la semiosis —de nuevo con Peir-

dentro de la relación de sujeto y objeto, mientras que la verificabilidad de un determinado enunciado sobre hechos depende siempre a la vez del acuerdo acerca del sentido de un hecho a describir. Pongamos un ejemplo: si yo sé con exactitud qué sentido tiene la proposición «la temperatura de esta habitación asciende a 22° C», lo que a la vez significa: si yo sé en qué circunstancias —sobre la base de cuáles medidas, etc.— estamos autorizados a hacer esa afirmación, la proposición equivale entonces a la afirmación de una verdad pura —y absoluta— acerca de un hecho. No tengo más que dirigirme a comprobar —de acuerdo con las reglas de verificación puestas en práctica al mismo tiempo que el lenguaje— si las cosas están tal como afirma la proposición. En el lenguaje ordinario queda siempre ya presupuesto de forma vaga el acuerdo acerca del sentido de una afirmación (tal es el presupuesto tácito de la teoría aristotélica de la correspondencia). En el lenguaje artificial formalizado, en cambio, —en el momento en que se entiende como reconstrucción del lenguaje científico y de su pretensión de verdad tal como la formuló Aristóteles— el acuerdo acerca de la posible verificabilidad de los enunciados viene presupuesto en una forma precisa. Sin embargo, este mismo presupuesto no puede de ninguna manera garantizarlo la semántica lógica, puesto que ésta, como semántica trascendental, no está fundada por medio de su forma —como simplemente suponía Wittgenstein en el *Tractatus*— en los hechos posibles en general, sino que únicamente representa una construcción. Puesto que al problema de la verdad empírica de una determinada proposición sólo puede responderse suponiendo el acuerdo acerca de su sentido, la *semántica* debe delegar el problema de la verdad empírica, juntamente con la pregunta por el criterio del sentido, a quienes concretamente aplican el lenguaje científico. Ch. S. Peirce mostró, a mi juicio antes que nadie, en su teoría de la verdad como *consensus* una posibilidad de formular el propio principio regulativo para la aplicación del lenguaje científico en el experimento teniendo en cuenta la «comunidad de interpretación», que continuamente se renueva, de los científicos experimentales. Véase en mi Introducción antes citada, pp. 120 y ss., lo concerniente a «The Fixation of Belief» y «How to make our Ideas Clear».

⁸⁷ Cf. Charles MORRIS, «Foundations of the Theory of Signs», en *International Encyclopedia of Unified Science*, 1, 2. Vid. al respecto E. FUGLENDJAT, *op. cit.* y mi artículo en *Philosophische Rundschau*, 7 (1959), pp. 161-184 (*supra*, pp. 180 ss.).

ce— como la conducta del hombre con respecto a las cosas mediada por los signos, cosas que a su vez sólo mediante los signos son concebibles como algo (como *designata*). El «sentido» (*meaning*) de los signos no está ya ahora en las cosas (como en Russell y el primer Wittgenstein), tampoco en las cosas en tanto designadas, sino en la «interpretación» de los signos por medio del uso humano de tales signos. Y la verdad de los signos está en el hecho de que este uso de los signos se acredita en la praxis vital.

Carnap adoptará las distinciones establecidas por Morris para decidir que la «verificación», en contraste con la «verdad», no es un concepto semántico, sino «pragmático»⁸⁸. Con todo, Carnap no asimiló la intención genuinamente pragmática de la semiótica de Morris, de acuerdo con la cual la pragmática, en la que se decide acerca de la «interpretación» de los signos dentro de la situación humana definida por la conducta, es la dimensión fundamental desde la cual recibe también su sentido el uso de los signos que se trata de reconstruir. Carnap intentó más bien remozar con ayuda de la «pragmática» la antigua pseudosolución según la cual la cuestión de la confirmación de un lenguaje construido por medio del uso lingüístico puede concebirse como un problema de lenguaje-objeto de la ciencia empírica que describe la conducta de quienes usan el lenguaje (indudablemente, Carnap pudo reafirmarse en esta opinión a través de la lingüística americana contemporánea y del propio Morris, que creían estar ambos en perfecto acuerdo al reducir el sentido de los signos lingüísticos 1/ al uso *factico* de los signos y 2/ su comprensión a una descripción de los *datos observables de la conducta* en el sentido del behaviorismo⁸⁹). Con la fundación de la semántica pura, con la que tenía que ver la filosofía, la pragmática no debía tener nada que ver⁹⁰.

Ahí se mostraba una vez más la posición fundamental del neopositivismo recibida del *Tractatus*, según la cual sólo las proposiciones empíricas pueden tener sentido, proposiciones que pueden ser deducidas con los medios de un lenguaje de la ciencia en forma de cálculo que había que construir, pero no

⁸⁸ CARNAP, *Introduction to Semantics*, Cambridge (Mass.), 1942, § 38.

⁸⁹ Entretanto, el representante más conspicuo de la lingüística americana, N. CHOMSKY, ha criticado de un modo penetrante los presupuestos behavioristas de la escuela de Bloomfield proponiendo la *comunicación* con el «hablante competente» como condición de posibilidad de una verificación de las teorías lingüísticas (cfr. «Review of B. F. Skinner *Verbal Behavior*», en *Language*, 35, pp. 26-58); véase al respecto J. HABERMAS, «Zur Logik der Sozialwissenschaften» (número extraordinario de *Philosophische Rundschau*, Tübinga, 1967) II, 4.4 y III, 7.4, así como mi artículo «N. Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart» (*infra*, tomo II, pp. 251 ss.).

⁹⁰ Cfr. CARNAP, *op. cit.*, § 5 y 39.

las proposiciones pertenecientes a un metalenguaje filosófico —no construido como lenguaje calculatorio— y que permitirían al constructor del lenguaje calculatorio una comunicación reflexiva con los científicos empíricos acerca de la posible interpretación y confirmación pragmáticas de su construcción.

Nada cambió en esta postura de principio cuando Carnap propuso más tarde incluir a la misma pragmática en el programa de la construcción filosófica del lenguaje⁹¹. Porque sin duda se introducen ahora por vez primera relaciones pragmáticas entre signos (por ejemplo la afirmación que alguien hace de la verdad de ciertas proposiciones) de modo axiomático en un cálculo, pero ello sólo tiene el sentido de una ampliación del lenguaje-objeto reconstruido de la ciencia empírica de modo que las relaciones pragmáticas formalizadas puedan interpretarse mediante la correspondencia de los datos behavioristas con las personas experimentales. El problema residual que de aquí se deriva respecto de la comunicación lingüística con aquellas personas que deben decidir si la conducta de las personas experimentales puede interpretarse en el sentido de la pragmática formalizada, muestra con suficiente claridad la persistencia de la antigua confusión de la problemática del lenguaje-objeto y el metalenguaje. Aunque se admiten relaciones pragmáticas dentro del lenguaje calculatorio, éste no resulta ampliado en su dimensión pragmática, sino que en el fondo permanece en la dimensión semántica desde que las relaciones pragmáticas han de verificarse en cierto modo como relaciones cosificadas designables⁹² —y por intérpretes humanos que, de un modo perfectamente ingenuo, se los supone totalmente fuera del alcance de la «pragmática sistemática».

La verdadera función sistemática de la «pragmática» con respecto a la semántica constructiva, a saber, la función de retrotraer el sistema lingüístico objeto a los seres humanos que han de interpretar este sistema de signos ya construido y acreditarlo en la praxis vital, se manifiesta, pues, en el neopositivismo sólo de forma aporética. La reflexión explícita sobre esta problemática se la impide al neopositivismo el fundamento ontosemántico de su «metafísica» tomado —aunque reprimido— del *Tractatus*.

Con todo, Carnap confirmó de manera implícita la supera-

⁹¹ Cf. CARNAP, «On Some Concepts of Pragmatics», en *Philosophical Studies*, VI (1955), pp. 85-91. R. M. MARTIN intentó una elaboración de este programa en *Towards a Systematic Pragmatics*, Amsterdam, 1959.

⁹² Aún en 1954 intentó CARNAP, en su artículo «On belief sentences» (en *Philosophy and Analysis*, Oxford, 1954, pp. 129 y ss.), reducir las relaciones del significar y el interpretar a fenómenos de estímulo-respuesta describibles desde fuera. Véase al respecto la penetrante crítica de H. SKJRVHEIM en *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959.

ción de los fundamentos ontosemánticos de la pregunta por el criterio del sentido en beneficio de un pragmatismo no reducible de modo empirista-objetivista justamente ahí donde por vez primera hace valer de manera consciente la función ontosemántica de la reconstrucción del lenguaje científico: en el ya mencionado artículo «Empirism, Semantics and Ontology»²³. La posibilidad de una verificación en el sentido del marco ontosemántico tomado del *Tractatus* queda ahí restringida al *semantic framework* elegido para cada ocasión, el cual proporciona, con la introducción de las entidades fundamentales (por ejemplo cosas, estados de cosas, proposiciones, acontecimientos, números y demás), la base para la verificación de los enunciados existenciales. Pero el propio *framework* se elige en la expectativa de que él mismo —mediante una interpretación apropiada que recurre al sentido ya comprensible de un metalenguaje no precisado aún en el cálculo— pueda ser evidenciado como precisión idónea del lenguaje científico.

Con ello, el verdadero problema del criterio del sentido de «el» lenguaje queda desplazado del limitado ámbito ontosemántico de la verificación (acotado sobre una base verificativa lingüísticamente fijada) al espacio relativamente abierto de la confirmación pragmática de un sistema lingüístico.

La dimensión de un pragmatismo abierto caracteriza también a las restantes posiciones que podrían calificarse de resultados finales de la pregunta neopositivista del criterio del sentido del lenguaje: así la sustitución de la exigencia de reducibilidad de los enunciados empíricos a enunciados observacionales por la exigencia de contrastabilidad —muy indirecta, según las circunstancias. Ello significa, entre otras cosas, que los «conceptos teóricos» decisivos para la ciencia natural (como, por ejemplo, «electrón», «función Ψ » y otros) no pueden reducirse a predicados observacionales, sino que tan sólo poseen «relevancia prognóstica» en el marco de un «lenguaje teórico» que a su vez puede ser interpretado parcialmente —con ayuda de «reglas de correspondencia»— por un lenguaje observacional²⁴. Este resultado es especialmente importante para la pregunta por el criterio del sentido, ya que da una negativa a aquella arcaica idea del «atomismo lógico» según la cual primeramente conocemos los objetos elementales, luego los designamos —de la forma más unívoca posible— y finalmente erigimos teorías acerca de los hechos complejos de la realidad mediante la combinación lógica de las designaciones²⁵. En lugar de ello, todo

²³ *Ibid. supra*, nota 41.

²⁴ *Ibid. STIGMÜLLER, Hauptströmungen*, cit., pp. 461 y ss.

²⁵ *Ibid. supra*, pp. 290 ss.

hace suponer que el hombre aplica siempre ya con el lenguaje presupuestos especulativos *a priori* a la naturaleza dándole originariamente su apertura como «algo» a la luz de ese *a priori*. La ciencia teórica de la naturaleza, que en cierto modo hipertiliza el principio según el cual «el entendimiento prescribe su ley a la naturaleza» (Kant), al propio tiempo muestra sin embargo —particularmente a través de los intentos de falsación por medio de *experimenta crucis* puestos de relieve por Popper— que la forma *a priori* que se confiere con el lenguaje a la naturaleza depende en última instancia de su confirmación en los datos de la experiencia que ella codetermina. Al derivar tales —aventuradas— prognosis de cuerpos teóricos altamente especulativos, prognosis que pueden ser confirmadas o falsadas a ser posible independientemente de una interpretación *ad hoc* de los datos de la experiencia, en cierto modo somete de forma consciente al voto de la naturaleza la decisión no sólo sobre la verdad de hipótesis y teorías, sino también sobre la aplicabilidad de una forma lingüística de interpretación como condición de posibilidad de la experiencia.

El problema decisivo que surge aquí consiste, a mi parecer, en cómo puede originarse, sobre la base de la evidencia positiva o negativa de la experiencia posibilitada en todo momento por un *a priori* lingüístico formal, la necesidad de una transformación histórica del *a priori* lingüístico formal (la «profunda necesidad de una convención» de la que habla el Wittgenstein posterior⁹⁶). Un aspecto parcial de este problema se agudiza —en el marco del neopositivismo— en la cuestión acerca del carácter de los enunciados observacionales que sirven de «enunciados básicos» de las teorías. Después de todo lo que hemos venido diciendo, tales enunciados no pueden estar determinados únicamente por la forma del lenguaje⁹⁷ ni únicamente por los hechos extralingüísticos; más tampoco pueden estar determinados —como las «proposiciones elementales» postuladas en la metafísica del atomismo lógico— por una armonía preestablecida entre los hechos y la forma lógica del lenguaje, ya que este modelo ontosemántico no sólo no corresponde a la situación práctica de la experiencia sensible humana, sino que tampoco explicaría cómo el hombre, desconectado de los estímu-

⁹⁶ Vid. *supra*, nota 42.

⁹⁷ Es de notar que las observaciones científicas a decir verdad vienen en mucha mayor medida determinadas por el *a priori* de la forma lingüística y los correspondientes modos operativos de proceder —puestos en práctica junto con las reglas del juego lingüístico— que las, siempre raras, «percepciones» auténticas de los hombres interesados por la «fisiognomía» del mundo. Vid. a este respecto mi artículo «Technognomie» —eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en *Konkrete Vernunft (Festschrift für E. Rothacker)*, Bonn, 1958, pp. 61-79.

los desencadenantes y obligado a la acción dentro de la incertidumbre, adquiere, junto con la interpretación del mundo, una autocomprensión⁹⁸.

Desde esta situación problemática resulta comprensible que el neopositivismo llegase, en la cuestión referente a los enunciados básicos, igual que en todas las demás *quaestiones crucis*, a una solución convencionalista. En esta solución, los enunciados básicos no se convierten en determinaciones arbitrarias, sino que en las comprobaciones de carácter lingüístico de los «científicos reconocidos de nuestro ámbito cultural»⁹⁹ se llega a un grado más o menos alto de confirmación mediante la observación experimental repetida. Qué grado de confirmación se considere en verdad como más que suficiente para hacer valer un enunciado básico en el uso científico del lenguaje, es algo que sencillamente no puede ni comprobarse empíricamente ni deducirse lógicamente, sino sólo decidirse en la práctica por el acuerdo entre los entendidos en la materia. Pero para el acuerdo basado en la comunicación entre los entendidos habrá —como para todo acuerdo humano— criterios obtenidos del contexto situacional, esto es, de los fines y necesidades que estén a la base de la actividad investigadora^{99a}.

3. *La crítica pragmática del sentido en el Wittgenstein posterior*

Ahora bien, con esta transformación del principio de verificación en el criterio de la confirmación práctica suficiente, queda definitivamente rebasado el horizonte ontosemántico del neopositivismo en lo concerniente a la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje. Dicho en pocas palabras: los neopositivistas han tenido al fin que reconocer que no se puede asegurar el uso con sentido del lenguaje por medio del criterio empírico-semántico de la protocolización de hechos, sino que la cuestión acerca de qué sean los protocolos de hechos, cuándo tienen lugar y cuándo no, tiene a su vez que decidirse por el uso del lenguaje con sentido pragmático. Los filósofos, sin embargo, no se contentarán con este fallo, sino que inmediatamente se preguntarán: ¿en qué consiste el uso del lenguaje con sentido pragmático?, ¿cuáles son sus criterios y condiciones?

⁹⁸ *Vid. supra*, pp. 291 ss.

⁹⁹ Así CARNAP en *Erkenntnis*, III, p. 180.

^{99a} Ilustraciones históricas de esta situación las ofrece Th. S. KUHN, con la intención expresa de explicar la entrada en escena de nuevos juegos lingüísticos de la ciencia sobre la base de nuevos *paradigmata* de indagación teórica y praxis experimental, en *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962.

¿Sería acaso posible distinguir el sentido del sinsentido apelando al uso del lenguaje con sentido pragmático y alcanzar todavía la vieja meta de la filosofía analítica de probar la carencia de sentido de las preguntas sin respuesta de la metafísica tradicional? Este planteamiento es el que, a mi parecer, distingue a la última transformación de la cuestión acerca del criterio del sentido del lenguaje en la filosofía analítica. Esta transformación la llevó a cabo el Wittgenstein posterior y viene establecida en su concepción del «juego lingüístico» —o, mejor, de los juegos lingüísticos.

En nuestro contexto, un juego lingüístico puede definirse provisionalmente como una unidad de uso lingüístico, expresión corporal, praxis comportamental y apertura del mundo que funciona como «forma de vida». Toda comprensión humana del sentido —y por tanto también toda conducta que se comprende a sí misma— pertenece, según Wittgenstein, al contexto de un juego lingüístico. El hombre, en tanto que distinto del animal, vive en la medida en que participa en juegos lingüísticos, es decir, en la medida en que, dentro del proceso de socialización —que se continúa en las instituciones de la actividad científica—, ha puesto ya en práctica determinadas maneras del uso lingüístico junto con modos prácticos de comportamiento y modos de comprender el mundo. En lo que se refiere a la unidad funcional pragmática de cada juego lingüístico, es necesario decidir además, según Wittgenstein, la cuestión del sentido o sinsentido de un enunciado. «Entender una proposición —dice ahora Wittgenstein¹⁰⁰— significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica» (el texto inmediatamente anterior dice: «Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* [usos, instituciones]»). Si, por ejemplo, alguien pregunta por los componentes de una silla¹⁰¹, tal pregunta sólo puede entenderse en el contexto del juego lingüístico correspondiente. Este puede ser, por ejemplo, el de los transportistas de muebles que se proponen desmontar la silla por sus elementos, o el de los expertos en maderas o plásticos que se interesan por la composición de la silla. Los físicos atómicos por lo general no se interesarán por los componentes de una silla, pero su pregunta por los componentes de la silla obviamente puede ser

¹⁰⁰ *Philosophische Untersuchungen*, I, § 199. Cfr. también *Tractatus*, 4.024, p. 28 de la ed. cit. (vid. *supra*, p. 273).

¹⁰¹ *Philos. Univ.*, I, §§ 46 y ss. Wittgenstein critica en estos párrafos los presupuestos metafísicos del atomismo lógico, de los que él mismo había partido en el *Tractatus*. Para una comparación de esta crítica con la crítica de Heidegger a la ontología de la «presencia fáctica» (*Vorhandenheit*) vid. mi trabajo en *Philosophisches Jahrbuch*, 75, pp. 77 y ss. (*supra*, p. 253).

una pregunta con sentido; también ella se presenta en el contexto de un juego lingüístico dado en la realidad. Únicamente la pregunta por los componentes últimos de la silla (tal es la pregunta de la segunda antinomia en la «dialéctica trascendental» de Kant) es, como tal, carente de sentido.

Con ello, el Wittgenstein posterior renueva de la forma más radical la sospecha de carencia de sentido expresada en el *Tractatus* contra toda filosofía especulativa. Pues todas las llamadas cuestiones ontológicas son ahora manifiestamente carentes de sentido por la misma razón por la que carece de sentido la pregunta por los componentes últimos de la silla o aún del mundo. Así acontece con preguntas como: ¿existe el ente?; ¿cuántos objetos hay en el mundo? y otras por el estilo. Tales preguntas no son ahora carentes de sentido porque no cumplan con una exigencia filosófica (lógica) de claridad, ni tampoco porque no puedan ser confirmadas por los «hechos en general», sino simplemente porque no se ajustan a ningún juego lingüístico que funcione en la práctica. Wittgenstein formula el nuevo programa de su crítica del lenguaje de la manera siguiente:

No pretendemos depurar o completar de un modo excesivo el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Porque la claridad a la que aspiramos es, desde luego, una claridad completa. Pero eso sólo significa que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente¹⁰².

Los resultados de la filosofía consisten en el descubrimiento de algún simple sinsentido y de las abolladuras que el entendimiento se ha hecho al embestir contra el límite del lenguaje. Estas abolladuras nos permiten reconocer el valor de ese descubrimiento¹⁰³.

Lo que Wittgenstein quiere aquí decir es, expresado algo menos paradójicamente, esto: las exigencias de claridad de la primera fase de la crítica del lenguaje se basaban todavía en unos criterios metafísicos del analista. Este se arrogaba el hecho de haber llegado al trasfondo del lenguaje, esto es, al trasfondo del juego lingüístico como unidad indisoluble de uso lingüístico, praxis vital y apertura de una situación; ya fuera que creyera —como los atomistas lógicos— poder fijar definitivamente la «forma lógica» del lenguaje, ya fuera que hubiera dado con un criterio para la relación del lenguaje con los «hechos en sí» —como los empiristas lógicos. Wittgenstein renunciará ahora completamente a semejante criterio del sentido fuera del juego lingüístico, y justamente con esta renuncia pretenderá «mostrar a la mosca la salida del frasco»¹⁰⁴, es decir, hacer desaparecer los problemas filosóficos.

¹⁰² *Philos. Unters.*, I, § 133.

¹⁰³ *Ibid.*, § 119.

¹⁰⁴ *Ibid.*, § 309.

Ahora bien, por el *pathos* de los citados pasajes nos damos cuenta de que Wittgenstein de alguna manera ha llegado a cierto trasfondo. Wittgenstein pretende, en efecto, incluso enunciándolo *expressis verbis*, haber hecho un «descubrimiento» filosófico decisivo: «El verdadero descubrimiento es el que me capacita para interrumpir el filosofar cuando yo quiero.»¹⁰⁵ ¿Qué descubrimiento le capacita para ello? La respuesta –teniendo presente toda la obra posterior– sólo puede ser ésta: Wittgenstein cree saber cuándo y por qué se originan los problemas filosóficos; éstos se originan cuando un juego lingüístico no funciona ya como unidad de uso lingüístico, praxis vital y apertura de una situación, cuando «discurre en el vacío»¹⁰⁶. Pero aquí viene supuesta –viéndolo de forma positiva– la utilización de un criterio nuevo, pragmático¹⁰⁷, del sentido para las expresiones del lenguaje. Cómo hay que concebir el paso del uso lingüístico efectivo al discurrir metafísico en el vacío, lo aclara Wittgenstein mediante el siguiente ejemplo:

San Agustín se pregunta en las *Confessiones* (XI, 14): «*Quid est ergo tempus?*», a lo cual observa: «*Si nemo ex me querat scio; si quaerenti explicare velim nescio.*»

El filósofo se encuentra aquí fácilmente –piensa Wittgenstein– ante la aparente necesidad de que el tiempo, sobre el cual ha podido antes hablar de modo racional totalmente en el contexto de la situación práctica, tenga que ser –respondiendo a la pregunta por el «qué»– un «algo», una sustancia con una de-

¹⁰⁵ *Ibid.*, § 133.

¹⁰⁶ *Ibid.*, I, § 132. En exacta correspondencia con la crítica de Heidegger a una comprensión del ser orientada por el «simple mirar fijamente» (*Nur-noch-Anstaren*) la cosa fáctica (*das Vorhandene*), el Wittgenstein posterior ilustra el funcionamiento en el vacío del juego lingüístico en el problema tradicional de la designación originaria de los elementos fácticamente presentes del mundo del siguiente modo: «El nombrar aparece como una extraña conexión de una palabra con un objeto. Y tal extraña conexión tiene realmente lugar cuando el filósofo, para hacer patente lo que es la relación entre nombre y nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí repitiendo así un nombre innumerables veces –o, si no, la palabra “esto”. Porque los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *se va de vacaciones*, pudiendo entonces, desde luego, imaginarnos que el nombrar es algún acto psíquico singular, casi un bautismo de un objeto» (*Philos. Unters.*, § 38).

¹⁰⁷ Esta caracterización me parece más apropiada y profunda que la concepción, sin duda también inspirada en Wittgenstein, vigente en la llamada escuela de Oxford, según la cual la posibilidad de una traducción al *ordinary language* constituye el criterio del sentido del lenguaje. Para Wittgenstein, la apelación al uso del lenguaje es solamente un recurso heurístico que debe recordar al filósofo cómo ha aprendido él mismo, y aquellos que le deben entender, el uso de las palabras en el contexto de una situación vital. Wittgenstein no excluye alguna modificación del uso lingüístico que de forma controlable mantenga sus lazos de unión con el uso establecido del lenguaje y se acredite de modo práctico.

terminada esencia. Momento en el cual se origina, según Wittgenstein, el pseudoproblema metafísico. Pues lo único que debería hacer el filósofo en respuesta a la pregunta que le inquieta es esto: recordar la manera normal de emplear la palabra tiempo. Según Wittgenstein, ahí radica en cierto modo la verdad de la teoría platónica de la *anamnesis*, que a la vez resulta apropiada para desenmascarar el «profundo sinsentido» de toda metafísica de esencias.

La misma perplejidad que en el caso de la pregunta «¿qué es el tiempo?» se produce, por ejemplo, en el caso de la célebre pregunta de Descartes: «¿qué es el pensamiento?», a la que Descartes dio precisamente la respuesta: «una *res* o *substantia cogitans*». A este respecto observa Wittgenstein: «Donde nuestro lenguaje nos hace suponer que hay un cuerpo, no habiendo cuerpo alguno, ahí, decimos, hay un espíritu.»¹⁰⁸ De este modo se llega al «problema filosófico de los procesos y estados anímicos» y, por otra parte, al del «behaviorismo»:

El primer paso lo hemos dado del todo inadvertidamente. Hablamos de procesos y estados, y su naturaleza la dejamos sin determinar. Quizá alguna vez sepamos más acerca de ellos –pensamos. Mas de ese modo nos hemos atado a una determinada manera de considerarlos. Porque tenemos un concepto determinado de lo que significa conocer más de cerca un proceso. Con ello hemos dado un paso importante en el arte de la prestidigitación, y sin embargo nos parecía inocente.

Al adentrarnos más profundamente en el problema nos volvemos críticos, «y entonces se deshace la comparación que hubiera debido hacernos comprensibles nuestros pensamientos». Y entonces caemos en la aporía contraria, a saber: la de la filosofía naturalista-behaviorista. «Tenemos, pues, que negar el proceso aún sin comprender en un campo aún sin investigar. Así parece que hemos negado los procesos espirituales. Y sin embargo no queremos, naturalmente, negarlos.»¹⁰⁹

En todos estos casos obra, según Wittgenstein, «una analogía admitida en las formas de nuestro lenguaje, ...una falsa apariencia que nos inquieta: ¡eso no es así! –decimos, “Sin embargo tiene que *ser así*!”»¹¹⁰. «Un problema filosófico tiene la forma: “no se cómo salir del paso.»»¹¹¹.

¿Y cómo se disuelve para Wittgenstein esta perplejidad de la apariencia metafórico-semántica?

¹⁰⁸ *Philos. Unterr.*, § 36.

¹⁰⁹ *Ibid.*, § 308.

¹¹⁰ *Ibid.*, § 112.

¹¹¹ *Ibid.*, § 123.

Cuando los filósofos usan una palabra («saber», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre» e intentan captar la *esencia* de esas cosas, hay que preguntarse siempre: ¿se usa de hecho así cada palabra en el lenguaje en el que tiene su hogar? *Neovotos* devolvemos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano¹¹².

5. CONFRONTACIÓN FINAL ENTRE LA HERMENEÚTICA DEL SER Y LA CRÍTICA ANALÍTICA DEL SENTIDO

Este es el punto donde —a mi parecer— debe centrarse una valoración crítica de la crítica del lenguaje del Wittgenstein posterior. Que los pseudoproblemas metafísicos *puedan* originarse —mediante hipostatizaciones que vienen ya emparejadas con la pregunta ontológica por el «qué»— a causa del desconocimiento de la función normal de las palabras en el juego lingüístico, es algo que apenas puede negarse. Aquí podemos también notar una amplia concordancia entre el análisis del lenguaje de Wittgenstein y la fenomenología de Heidegger.

Esta concordancia concierne, por ejemplo, a todos aquellos pseudoproblemas característicos de la llamada crítica del conocimiento de la época moderna que fueron promovidos por la hipostatización cartesiana de la conciencia como una cuasicauidad (como un *receptaculum*); a cuestiones como éstas: ¿existe algo fuera de la conciencia o está todo sólo en la conciencia?, y si hay algo fuera de la conciencia, ¿cómo penetra en la conciencia? o ¿cómo accede nuestro conocimiento a las cosas fuera de la conciencia?¹¹³. Es también ciertamente un error motivado por la «apariencia metafórica» admitir que el proceso de nuestro conocimiento nos aísla, por decirlo así, de las «cosas en sí», de modo que no podríamos progresar más allá de los «fenómenos»¹¹⁴. Además de esto, entre los resultados perdurables de la crítica del sentido en el Wittgenstein posterior se cuenta, a mi juicio, la refutación del «solipsismo metodológico» de la época moderna —en lo esencial igualmente promovido por Descartes— mediante la puesta en evidencia de que la admisión de un «lenguaje privado» carece de sentido¹¹⁵. Tam-

¹¹² *Ibid.*, § 116.

¹¹³ Véase la estúpida caricatura que hace Heidegger de estos problemas en *Ser y Tiempo*, § 13.

¹¹⁴ Con esto no discutimos que solamente podamos conocer bajo condiciones humanas finitas (por ejemplo de modo perspectivista en el más amplio sentido). *Vid.* mi discusión de Kant en la Introducción al «realismo crítico del sentido» de Peirce en Ch. S. PIRROU, *Schriften*, I, cit., pp. 43 y ss.

¹¹⁵ Entre la extensa literatura anglosajona sobre este aspecto nuclear de las *Philosophische Untersuchungen* véase especialmente N. MALCOLM, «Wittgenstein's Philosophical Investigations», en *Philosophical Review*, vol. 63 (1954).

bién aquí es posible, a mi juicio, hallar con relativa facilidad una concordancia entre Wittgenstein (y los filósofos pragmáticos de la comunicación como Peirce, Royce y G.H. Mead¹¹⁶) y una filosofía hermenéutica que parte del mutuo «entendimiento» (y, con ello, de la existencia de una comunidad de entendimiento) como el *a priori* de toda filosofía^{116a}. En este sentido nunca se subrayará con la suficiente energía que con el reconocimiento general de una compatibilidad entre la filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica respecto de los problemas mencionados aún se ha hecho muy poco. Los frutos de la crítica del sentido que parte del último Wittgenstein están en las minuciosas investigaciones de detalle sobre las posibles confusiones de las categorías «gramaticales profundas» de la «comprensión del ser» tal como son de continuo suscitadas por la apariencia metafórica del lenguaje culto de la filosofía. La filosofía moderna en su totalidad tendrá que pasar por el purgatorio de estas investigaciones de detalle a fin de tomar una conciencia nueva del problema a través de la crítica del lenguaje.

Con todo cabe preguntarse si las mismas hipostatizaciones metafóricas que una y otra vez han dado lugar a los pseudoproblemas ontológicos no han sido, por otra parte, imprescindibles para la progresiva ampliación de la conciencia humana en la historia del espíritu, por ejemplo para la heurística de los planteamientos y modelos científicos¹¹⁷. ¿No han sido todas las metáforas especulativas —para decirlo con Heidegger— a la vez descubridoras y enubridoras? ¿Y no se pueden también entender las metáforas penetrando en la «apariencia metafórica»?

Procedamos una vez más a confrontar la crítica del sentido con la pregunta filosófico-hermenéutica por el *sentido del ser*. Anteriormente habíamos empleado repetidas veces el término heideggeriano «comprensión del ser» (especialmente la comprensión inexplicita, «preontológica», del ser) para la caracterización de una condición de posibilidad de la experiencia que Wittgenstein entiende como función de la llamada «gramática profunda»¹¹⁸. Obsérvese que aquí se trata de la transformación

pp. 530-559, así como R. ALBRITTON, «On Wittgenstein's Use of the Term "Criterion"», en *The Journal of Philosophy*, vol. 56 (1959), pp. 845-857.

¹¹⁶ Vid. G. H. MEAD, *Self, Mind and Society*, Chicago, 1934.

^{116a} Vid. mi trabajo «Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Hermeneutik», en S. MOSTER (ed.), *Information und Kommunikation*, Munich/Viena, 1968, pp. 163-171.

¹¹⁷ A este respecto puede verse todavía B. SÖLLI, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1948'.

¹¹⁸ *Philos. Unters.*, I, § 664: «En el uso de una palabra se podría distinguir una "gramática superficial" de una "gramática profunda". Lo que inmediatamente se nos queda grabado en el uso de una palabra es el modo de emplearla en la construcción de la proposición, la parte de su uso —se podría decir— que se pue-

analítico-lingüística o hermenéutico-lingüística del problema de la filosofía trascendental kantiana. Sin duda, Wittgenstein no hablaría aquí ni de «filosofía trascendental» ni de «comprensión del ser», y nada en absoluto de «el ser» que en cierto modo se interpreta a sí mismo en la comprensión lingüísticamente articulada del ser del «ser-ahí» humano o del «ser en el mundo». ¿Mas por qué ha de inducir a error hablar del ser y de la comprensión del ser?

El reproche de que hablar de «el ser» como la metáfora sintáctica que sin duda es conduce a la hipostatización de un pseudo-objeto puede obviarlo la hermenéutica del ser por cuanto que ésta —con el principio de la «diferencia ontológica»— establece para el uso de la palabra «ser» una regla distinta que para el uso de la palabra «ente». Este uso lingüístico conllevará sus propios peligros de ocultamiento del problema, mas a cambio abre un ámbito de fenómenos cuya desatención o «reducción» lleva a dificultades mucho mayores. Esto se muestra inmediatamente en el intento de expresar la función que cumple la implantación de una precomprensión del mundo válida *a priori*, que Wittgenstein asocia a la gramática profunda de un juego lingüístico, sin el concepto de comprensión del ser. Como en la precomprensión del mundo no se trata de la comprensión empírica de algo en cuanto algo, sino de sus condiciones de posibilidad, estaríamos tentados a afirmar que el ser del ente que debe corresponder a la comprensión del ser válida *a priori* no es *otra cosa que* la regulación «gramatical profunda» del uso del lenguaje. No obstante, esta respuesta de ningún modo se correspondería con la crítica wittgensteiniana del sentido, sino con una metafísica nominalista que no resiste ella misma la crítica del sentido de Wittgenstein. Pues todos los argumentos que *reducen* lo universal (ya sea lo universal de los conceptos genéricos, ya lo universal de las categorías o, en fin, el ser «trascendental» del ente) a factores *meramente* pertenecientes al lenguaje (conceptos, significados, reglas semánticas)

de captar con el oído. Y ahora compárese la gramática profunda, por ejemplo, de la palabra «referirse a» (*meinen*) con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es extraño que resulte difícil hacerse una idea de ello.» La «gramática superficial» sugeriría que la palabra «referirse» en «el se refiere al perro» es empleada exactamente igual —dentro de la misma categoría de significado— que la palabra «apalea» en «el apalea al perro». Pero no tiene sentido preguntarse: «¿cuánto tiempo ha durado su referencia al perro?» Este experimento lingüístico pone de manifiesto algo de la gramática profunda de «referirse a». A esta «gramática profunda», en la que se hallan «entretejidos» el uso del lenguaje, la praxis comportamental y la comprensión del mundo, se refiere Wittgenstein cuando dice: «La esencia viene expresada en la gramática» (*Ibid.*, § 371) y cuando entiende las proposiciones válidas *a priori* como «proposiciones gramaticales» (cfr. §§ 251, 252, 359, 360 y 458).

se contradicen a sí mismos, ya que niegan al uso lingüístico precisamente aquella función de la precomprensión del mundo a la que ellos mismos recurren en su reducción del ser al lenguaje (su consecuencia sería tener que reducir el ser del lenguaje nuevamente al lenguaje y así *ad infinitum*). Dicho de otro modo: toda reducción del ser del ente a *nada más que* convenciones lingüísticas, ficciones, construcciones o cosas semejantes trata de eliminar toda consideración del lenguaje como condición de posibilidad de la constitución de algo en cuanto algo y de pensar una realidad en sí sobre la que no se puede hablar^{118a}.

El propio Wittgenstein intenta en su obra posterior desviarse de esta problemática en tanto que su pretensión no es erigir teoría ontológica alguna, sino imponer «reposo», caso por caso, a la filosofía¹¹⁹ -«como en una enfermedad»¹²⁰. Sin embargo no puede evitar querer convencer al paciente filosófico, al que pretende aclarar el origen de sus pseudoproblemas, a base de una visión más profunda de la relación entre uso del lenguaje, forma de vida y comprensión del mundo. Esta misma visión viene expresada con demasiada claridad en la concep-

^{118a} Puesto que — como justamente mostró el último Wittgenstein— sólo en el lenguaje podemos pensar algo en cuanto algo (aunque fuere como cosa en sí), es el lenguaje condición de posibilidad de la *comprensión del ser* y no, pongamos por caso, de una ficción del ser entendida de modo nominalista. Aun la propia idea —subyacente al nominalismo occidental— de la realidad eminentemente individual (la de Dios y la de sus criaturas) tiene que estar mediada por el concepto universal del ser si algo ha de pensarse en ella.

En presencia de un retrato de van Eyck o de Roger van der Weyden, aquel pintor infundido del espíritu del nominalismo victorioso, aún hoy suele hacérsele evidente al hombre occidental que el concepto genérico del hombre como *animal rationale* falla frente al tú personal de sus semejantes, que dicho concepto no refleja lo esencial de la individualidad humana. ¿Mas en qué radica esa evidencia que ante las cosas naturales, y aun ante los animales, no se presenta con la misma fuerza de convicción? ¿Radica en que yo pueda añadirle a mí semejante un nombre propio? —Esta circunstancia podrá encerrar una importante indicación, pero esta indicación no podrá apreciarse a su vez como un argumento filosófico si la distinción gramatical-profunda entre nombre propio y nombre común no es concebida ella misma como una distinción propia de la comprensión del ser. El nombre propio, en cuanto mero nombre, es una mera etiqueta que nada dice acerca de lo nombrado. Su función dentro del juego lingüístico sólo resulta filosóficamente relevante si se entiende como una indicación de cómo es en todo momento pensada por nosotros una persona a diferencia de una cosa. Esto es justamente —la «comprensión preontológica del ser» de la persona individual— lo que Heidegger parece haber elevado a concepto en su «ontología existencial»: la persona individual, paradigma del concepto nominalista de realidad, sólo es *pensable* para nosotros —y no sólo mostrable o nombrable mediante un nombre propio— si al mismo tiempo es comprensible el ser que trasciende todo concepto genérico: «el ser que yo soy y tengo que ser» (Heidegger).

¹¹⁹ WITTGENSTEIN, *Philos. Unters.*, I, § 133.

¹²⁰ *Ibid.*, § 255.

ción de los «juegos lingüísticos» como para no dar la impresión de que estamos ante una nueva teoría ontológica. Al hablar de «teoría ontológica» me veo inmediatamente en la necesidad de hacer una corrección: la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein enseña que los seres humanos en el mismo proceso de educación y socialización ponen en práctica determinadas formas del uso lingüístico, de la acción y de la comprensión del mundo en cierto modo como «técnicas», de manera que las formas de conducta desarrolladas funcionan como «costumbres» o «instituciones» de carácter público; y esta concepción de las «formas de vida» unificadas sin duda trasciende el modelo clásico de la «ontología», la cual tiene su correlato filosófico-lingüístico en la «ontosemántica». Anteriormente hemos tratado de mostrar cómo ya en el neopositivismo la ontosemántica queda rebasada en dirección a un pragmatismo abierto por el momento de la praxis convencional —el momento del acuerdo acerca de los sistemas semánticos. Justo este paso al pragmatismo parece darse de manera explícita en la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein. Refiriéndose al «atomismo lógico» de su primera época, el Wittgenstein posterior se despedirá en sus «Investigaciones Filosóficas» del ideal de una onto-lógica precisa con estas palabras:

El prejuicio de la pureza cristalina (y con ello alude al ideal de exactitud absoluta de la logística en el sentido de Russell, que cuenta con una estructura metafísica, previamente dada, del ente) solo puede eliminarse dando un giro a toda nuestra consideración... pero tomando como eje nuestra verdadera necesidad¹²¹.

Estaríamos aquí tentados a aproximar la norma suprema de Wittgenstein del funcionamiento de un juego lingüístico como forma de vida a la concepción de Heidegger del «por mor de» de la «cura» que en *Ser y Tiempo* establece la norma suprema de todo comprender, evaluar y medir el ente conforme a su «significatividad» o su «conformidad» en la situación de «ser en el mundo». Y aún más clara parece volverse la proximidad de un pragmatismo abierto como el de las «formas de vida» a una hermenéutica del «ser en el mundo» si reparamos en que en las convenciones básicas de los juegos lingüísticos, que según Wittgenstein responden a una «necesidad profunda»¹²², ya en cada caso implícito un *entendimiento* (*Verständigung*) entre los hombres acerca del «por mor de» de su «ser en el mundo». Sin embargo, la diferencia radical entre el pragmatismo de los

¹²¹ *Ibid.*, § 108.

¹²² *Vid. supra*, nota 42.

juegos lingüísticos de Wittgenstein y la hermenéutica del ser de Heidegger se hace visible precisamente en este punto. Pues Wittgenstein presupone ya en todo momento aquel entendimiento acerca del «por mor de» del «ser-ahí», que alienta en la filosofía de Heidegger y la hace convertirse en una hermenéutica del *ser*, en la forma de una gramática profunda de los diferentes juegos lingüísticos o formas de vida —igual que en todo momento ha consolidado ya el «ser del poder-ser», en el que viene expresada en Heidegger de forma ontológico-existencial la relación reflexiva de la conciencia que toma posición con respecto al ser, en un «poder» en el sentido de una «técnica» aprendida¹²¹.

Sin duda es cierto que los «juegos lingüísticos» de Wittgenstein no están pensados como «cálculos» exactamente reglados, sino como «instituciones» que nacen y se extinguen¹²²; sin embargo, Wittgenstein apenas alcanzó a ver el problema del *entendimiento abierto* entre los hombres tal como se encuentra siempre ya «objetivado», así como —desde una consideración dialéctica— «alienado» y «autoenajenado», en los juegos lingüísticos. El hecho de que los hombres adquirieran junto con el aprendizaje de *un* juego lingüístico y *una* forma de vida una comprensión del lenguaje y del ser en general que les pone en condiciones de un distanciamiento reflexivo respecto del correspondiente juego lingüístico y su particular forma de vida¹²³, es cuando menos inconciliable con la tesis crítica del sentido de que determinados juegos lingüísticos limitan las posibilidades de la comprensión y que los problemas filosóficos pueden reducirse en su totalidad a confusiones en los juegos lingüísticos. Wittgenstein no parece, en general, haber ido sustancialmente más allá de la concepción del Carnap posterior según la cual la sistemática ontosemántica puede diferenciarse mediante convenciones, pero no puede someterse a reflexión ni establecerse dialécticamente por el mutuo entendimiento. Sus «juegos lingüísticos» tienen aún, pese a todo su entretrejimiento con «formas de vida» pertenecientes a la «historia natural humana», mucho de parecido con los *semantical frameworks* del Carnap posterior. Como estos, se hallan aún en gran medida sujetos a la alternativa de ser contruidos o ser descritos —como usos lingüísticos— desde fuera. Aun dejando enteramente de

¹²¹ Cf. *Philos. Unters.*, I, §§ 150 y ss. Recientemente, W. SCHULZ ha puesto de relieve con particular energía esta reducción técnica de la reflexividad del comprender en su libro *Wittgenstein - die Negation der Philosophie*, Pfullingen, 1967.

¹²² Esto lo subraya especialmente W. STEGMÜLLER en la interpretación que hace de Wittgenstein en *Hauptströmungen*, cit., p. 594.

¹²³ Vid. J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, cit., p. 150.

lado los aspectos behavioristas de las *Philosophische Untersuchungen* y viendo —con P. Winch¹²⁶— el tema principal de Wittgenstein justo al revés, de modo que toda conducta humana no puede describirse desde fuera, sino únicamente comprenderse comunicativamente en el marco de un juego lingüístico, la problemática específicamente hermenéutica queda fuera del alcance de Wittgenstein. Problemática que se concreta en la pregunta de cómo es posible desde un juego lingüístico practicado comprender otro juego lingüístico y otra forma de vida ajenos a él¹²⁷.

Esta pregunta es a fin de cuentas idéntica a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la propia crítica wittgensteiniana del lenguaje y del sentido. Que esta pregunta no queda respondida con el célebre *dictum* de Wittgenstein: «La filosofía... deja todo como está»¹²⁸, se evidencia ya en la contradicción entre esta observación y la intención de una crítica terapéutica de la metafísica. Pero si Wittgenstein quería decir con ello que la filosofía en cuanto crítica de la metafísica *invalida* todos los intentos del pensamiento especulativo de querer trascender y revolucionar el uso público del lenguaje y la comprensión de la vida y del mundo propia del lenguaje corriente (del «se» en el sentido de Heidegger), entonces tal objetivo tendría al final el efecto del acabamiento de ese fecundo diálogo de la historia espiritual de Occidente en el que hasta hoy se han venido reflejando críticamente todos los juegos lingüísticos y formas de vida establecidos en cuanto enajenaciones dogmáticas de *el* entendimiento entre los hombres acerca del «por mor de» del «ser-ahí»¹²⁹.

En el presente contexto del problema quisiera prescindir de esta interpretación, ciertamente relevante para la hermenéutica del ser, ya que apenas podría hacer justicia a la necesidad y a la posible fecundidad de la crítica wittgensteiniana del sentido. Una filosofía dialéctica que defendiese la función críticamente reflexiva y revolucionaria-creadora de la filosofía especulativa podrá también percibir con Wittgenstein el sinsentido, por ejemplo, de la concepción de un «lenguaje privado»; y justamente tendrá que suponer que «nadie solo ni una sola vez» puede seguir una regla¹³⁰, ya que el pensador único, creador e

¹²⁶ Cfr. P. WINCH, *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt, 1966.

¹²⁷ Vid. mi confrontación de Wittgenstein con Dilthey en «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens» (*infra*, pp. 321 ss.).

¹²⁸ *Philos. Unters.*, I, § 124.

¹²⁹ En esta línea se mueve la crítica de H. MARCUSI a la *Ordinary Language Philosophy* que parte de Wittgenstein en su libro *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied y Berlin, 1967, cap. 7: «El triunfo del pensamiento positivo: filosofía unidimensional.»

¹³⁰ WITGENSTEIN, *Philos. Unters.*, I, §§ 197 y ss.

innovador revolucionario perdería de hecho su función social si no pudiera contar con que las nuevas reglas de la acción y de la comprensión que *él* sigue pueden en principio enlazar con las reglas ya seguidas públicamente, con que pueden ser controladas y —si se diera el caso— seguidas por todo el mundo. Por eso quisiera plantear de nuevo la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad y validez de la, a mi juicio, necesaria crítica del sentido realizada por Wittgenstein.

La respuesta que pudiera haber dado Wittgenstein, de acuerdo con sus presupuestos, a esta pregunta es, en su obra posterior, a mi juicio la misma que dio ya al final del *Tractatus*. Si hay que concebir su filosofía no como teoría especulativa, sino sólo como la «actividad» terapéutica llevada caso por caso de la crítica del lenguaje, sus proposiciones filosóficas sólo podrán tener la función de una «escalera» que hay que desechar tras su uso. Con todo, esta archimetáfora de Wittgenstein no es ya, en cuanto respuesta a la pregunta por el sentido en las *Philosophische Untersuchungen*, tan paradójica como lo es en relación al sistematismo del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Contiene efectivamente una indicación acerca de cómo podría responderse a la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje especulativo. Tal lenguaje, consistente —como justamente mostró Wittgenstein— en hipostatizaciones metafísicas como «el ser», «la conciencia», «el yo», etc., no adquiere su función práctica, como ya señalamos anteriormente, en el marco de los juegos lingüísticos institucionalizados, en los que la emisión y la recepción de informaciones, el uso del lenguaje y la correspondiente praxis vital se hallarían referidos unos a otros en la forma de una unidad funcional abarcable y descriptible de modo general. El «juego lingüístico» filosófico equivale más bien al *continuum* siempre inconcluso del diálogo entre los hombres —a una *metainstitución* por la cual todos los juegos lingüísticos y formas de vida institucionalizados reciben originariamente su justificación (o una nueva fundamentación de carácter revolucionario)^{136a}. En este juego lingüístico de la historia humana, que no consiste en experimentos repetibles relativos a la conducta, sino que representa un único experimento inconcluso, el criterio del sentido de la acreditación en la praxis vital adquiere también otro carácter que el que usualmente tiene en el pragmatismo. La formulación de un pensamiento y la interpretación de ese pensamiento por medio de la praxis que lo confirma no se hallan aquí referidas una a la otra de forma repetible y controlable, sino separadas, si cabe, por milenios una de

^{136a} Véase (*supra*, pp. 211 ss.) mi crítica de la «filosofía de las instituciones» de A. Gehlen.

otra (los grandes pensadores del pasado están todavía próximos a nosotros, reza un postulado de la hermenéutica del ser de Heidegger). De este modo, habrá que hacer valer para el lenguaje de la filosofía, cuya prueba que lo acredita es el experimento irrepetible de la historia, un *criterio ampliado del sentido de la praxis* que justifique todo juego lingüístico que –acaso– pudiera servir de escalera al pensamiento creador y a la praxis mediada por él. A este criterio ampliado del sentido de la praxis acabaría sometiéndose el filosofar crítico y antiespeculativo de Wittgenstein lo mismo que el pensamiento especulativo y ec-stático de su gran antípoda Martin Heidegger.

¿Qué consecuencias prácticas tendríamos con todo que sacar de esta reflexión para nuestra confrontación entre una hermenéutica filosóficamente radicalizada y la pregunta por el criterio del sentido del lenguaje?

La pregunta que nos hacemos de si la filosofía analítica del lenguaje pudo confirmar su sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica por medio de un criterio del sentido del lenguaje que no recurria él mismo a ninguna base metafísica tiene a mi parecer una respuesta negativa. En tanto en cuanto el criterio del sentido se presentaba en una forma teórica precisa, respondía él mismo a presupuestos metafísicos que él mismo se vio incapaz de justificar como dotados de sentido (así el criterio de la «forma lógica» del lenguaje y el criterio de los «hechos» protocolizables). Pero en la medida en que el criterio del sentido se desprendía del horizonte de su pragmatismo abierto, en esa medida se hacía su aplicabilidad dependiente del contexto hermenéutico de las manifestaciones lingüísticas enjuiciadas. Si concebimos los «juegos lingüísticos» de Wittgenstein como contextos bien definidos del posible sentido o sinsentido, el modelo pluralista de Wittgenstein se convierte en una metafísica monadológica que no puede justificarse a sí misma como dotada de sentido. Si por el contrario se quita todo límite a los horizontes de los juegos lingüísticos con el fin de favorecer la autotranscendencia reflexiva de dichos juegos lingüísticos en el contexto abierto al futuro del diálogo histórico de la humanidad, la aplicación de la crítica del sentido coincidirá finalmente con la comprensión crítica *ad hoc* propia de la hermenéutica radicalizada. No se quiere con ello decir que la filosofía analítica del lenguaje no haya establecido una perspectiva desde la cual puedan desenmascarse como carentes de sentido en particular ciertas proposiciones de la llamada metafísica así como de la teología dogmática. Pero esta decisión recae a mi juicio en la comprensión *ad hoc* de la hermenéutica, la cual ha de servirse de la crítica analítica del sentido en cierto

modo como una ciencia auxiliar –parecidamente a como hoy en día la comprensión histórico-sociológica de la tradición espiritual tiene que estar mediada por la «crítica de las ideologías»¹³¹.

¹³¹ *Vid.* el cap. I del tomo II, «Científica, hermenéutica y dialéctica».

WITTGENSTEIN Y EL PROBLEMA DE LA COMPRESIÓN HERMENÉUTICA¹

1. EL PROBLEMA Y SU TRASFONDO HISTÓRICO: «SENTIDO» Y «COMPRESIÓN» EN LA TRADICIÓN DE LA «HERMENÉUTICA» POR UN LADO Y DE LA «LÓGICA DEL LENGUAJE» POR OTRO

El presente estudio está dedicado al ensayo de establecer una relación entre la problemática, característica de la filosofía alemana desde Schleiermacher, Droysen y Dilthey, de la comprensión «hermenéutica» o de las «ciencias del espíritu» y la problemática, central en Wittgenstein y la «filosofía analítica» que él contribuyó a fundar, de la comprensión del sentido. Ya los dos términos centrales de ambas tradiciones, «comprensión» y «sentido», sugieren la necesidad de hallar tal relación. Mas, por otra parte, hay que pensar que ambas tradiciones filosóficas han permanecido hasta tiempos muy recientes casi sin contacto alguno. Ello se explica hasta cierto punto si se tiene presente en ambos casos el trasfondo histórico de donde surge el problema.

En el caso de la problemática diltheyana de la comprensión hermenéutica o científico-espiritual se trata de la generalización epistemológica de un problema metodológico que ya fue tratado con anterioridad en las ciencias histórico-filológicas particulares, en la jurisprudencia y, sobre todo, en la teología protestante. El punto de partida práctico-vital de esta tradición metodológica estaba en la preocupación por la comprensión adecuada de los textos canónicos o —para el caso de la filología

¹ Versión aumentada de una conferencia pronunciada el 28 de octubre de 1965 en el encuentro de los antiguos universitarios de Marburgo en Höchst/Odenwald.

humanista—clásicos. El impulso crítico de esta tradición hermenéutica iba dirigido, desde la interpretación de la Biblia por Lutero y la renovación humanista del estudio de los antiguos, contra las tendencias a malentender el sentido de los textos originales producidas por la distancia histórica de las fuentes. Este mismo impulso condujo, en la generalización filosófica del problema hermenéutico por parte de Schleiermacher, a la formulación del principio de que, en rigor, lo único que hay de cierto en este asunto no es el entender, sino el malentender². Por eso no resulta suficiente para Schleiermacher hacer valer las reglas de la hermenéutica siempre que sobrevengan dificultades en la interpretación de un texto, sino que es preciso dilucidar primero filosóficamente todas las condiciones positivas de la comprensión y tenerlas presentes en la práctica. Estas condiciones positivas de posibilidad y validez de la comprensión en general son las que Dilthey tratará finalmente de sistematizar al estilo de una «crítica de la razón histórica» análogo al de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

El título programático de Dilthey «Crítica de la razón histórica» es ya indicativo de la dirección en que la hermenéutica filosófica del siglo XIX buscaba ante todo las condiciones positivas de la comprensión: se trataba de colocarse en la situación temporal del autor objeto de interpretación por medio de la «comprensión histórica» del trasfondo epocal. Esta vía de la «escuela histórica» de las ciencias del espíritu en Alemania intentó superar aquella otra vía humanista más antigua de la «comprensión gramatical» del lenguaje del autor, como se revela de la forma más clara en la rama de la escuela histórica dedicada a la historia de las lenguas (así en Jakob Grimm). Aún más significativo que esta superación histórica de la comprensión lingüística era para Schleiermacher (al menos para el Schleiermacher que influyó en la posteridad³), así como para Dilthey, el avance sobre la comprensión histórica y sobre la comprensión gramatical que suponía el método cuasi-psicológico consistente en «colocarse en el lugar» del autor, en el «revivir» que, partiendo de la «expresión vital», se remite al punto de donde ésta emana reconstruyendo la obra a partir de ahí.

Un presupuesto incontestable que se encuentra en esta hermenéutica filosófica del principio al fin es que los grandes tex-

² SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, §§ 15 y 16 (*Werke* I/7, 1838, pp. 29 y ss.). Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 1960, pp. 172 y s.

³ A este respecto puede verse ahora la reconstrucción de H. KIMMEL de la evolución seguida por la hermenéutica de Schleiermacher en *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens* (tesis doctoral, Heidelberg, 1957).

tos de la tradición religiosa, filosófica y literaria poseen un sentido inmovible e importante para la vida que hay que conservar o despejar de nuevo para el presente aprovechando todos los medios y métodos de la crítica filológica. Sin duda que a tal sentido se le despojaba en el siglo XIX de sus pretensiones dogmáticas y normativas de verdad relativizándolo dentro de la historia y de la psicología vivencial. Pero ello jamás implicaba que se dudara del sentido de los documentos mismos. En rigor, Dilthey ni siquiera se hacía cuestión de la pretensión de verdad de los documentos metafísico-religiosos; ésta quedaba únicamente reducida, en cuanto «expresión», a la multilateralidad (*Mehrseitigkeit*) de la vida. En esa medida, el contenido de sentido y la pretensión de verdad de las propias obras objeto de interpretación se mantuvo, desde Lutero hasta Dilthey, como norma de toda comprensión hermenéutica y, con ello, de la problemática filosófica de las condiciones de posibilidad de la comprensión hermenéutica.

Por unos motivos y con unos presupuestos totalmente diferentes se le planteó el problema de la comprensión del sentido a Ludwig Wittgenstein, ingeniero aeronáutico de formación, que por los años anteriores a la primera guerra mundial estudiaba con B. Russell la técnica simbólica y las implicaciones filosóficas de la lógica matemática⁴. Y no es que Wittgenstein hubiera entrado en la filosofía sin presupuestos adquiridos de la historia del pensamiento. Estos presupuestos podrán haberle parecido al autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*⁵ inesenciales⁶, pero el caso es que conformaron profundamente su pensamiento, cosa que el último Wittgenstein reconoció claramente. En lo esencial se trataba de los presupuestos del llamado «atomismo lógico», que eran los de la filosofía del joven B. Russell^{6a}.

Atendiendo a nuestro problema de la comprensión del sentido, tales presupuestos podemos caracterizarlos brevemente de la siguiente manera: en Russell y su discípulo Wittgenstein

⁴ Cfr. la «Biographische Betrachtung» de G. H. von Wright en «Beihft» zu *L. Wittgenstein, Schriften, I*, 1960, pp. 82-99.

⁵ El *Tractatus* apareció primero en 1921 en el último volumen de los *Annalen der Naturphilosophie* de W. Ostwald y posteriormente, en 1922, en edición bilingüe alemana e inglesa en Londres. En adelante citaremos por la notación decimal wittgensteiniana de las proposiciones.

⁶ Cfr. el prólogo al *Tractatus*.

^{6a} Prescindiendo aquí, desde luego, de un cierto kantianismo pasado por Schopenhauer y Heinrich Hertz que ya entonces distinguía significativamente al joven Wittgenstein de B. Russell y que tan claras huellas dejó aún en la obra posterior que los intérpretes de Wittgenstein y sus seguidores (Stenius, Maylow, P. Winch, St. Cavell y otros) acabaron tomando cada vez más unos derroteros filosófico-transcendentales.

concurrió el movimiento procedente de Leibniz de la construcción logística de un lenguaje filosófico preciso con la tradición nominalista y empirista de la crítica del lenguaje (de la metafísica) procedente de Ockham.

Para poder coordinar históricamente esta tradición filosófica con la que está tras la hermenéutica es necesario remontarse bastante atrás en la historia del pensamiento occidental¹, a saber, más allá del Humanismo renacentista hasta llegar al sistema medieval de las *septem artes liberales*. Ahí (en el llamado *Trivium*), la «lógica», junto con la «gramática» y la «retórica», constituían de hecho la introducción obligatoria de los estudiantes al problema de la comprensión del sentido, problema que para una «cultura hija» dependiente de la tradición como el Occidente cristiano debía ser de vital importancia. Pero ya entonces existía una tensión entre los representantes de la interpretación estilística y gramatical de los textos y los defensores de una lógica del lenguaje o «gramática especulativa» históricamente carente de supuestos. Y no resulta demasiado difícil seguir el hilo de esta contraposición entre los posteriormente llamados humanistas y los lógicos del lenguaje hasta la constelación actual de la filosofía. Desde esta perspectiva histórica, la moderna semiótica logística (desde Boole, Peirce, Frege y Russell) aparece como un nuevo florecimiento de la lógica especulativa del lenguaje que ha recogido en sí la actitud crítica de la metafísica propia del nominalismo.

2. EL DESVIAMIENTO DE LA PROBLEMÁTICA HERMENÉUTICA EN LA «SEMÁNTICA TRASCENDENTAL» DEL PRIMER WITTGENSTEIN

De los presupuestos históricos que hemos indicado se desprende por lo pronto que en el primer Wittgenstein el significado de los términos «sentido» y «comprensión» es esencialmente distinto del que adquieren en la tradición hermenéutica. El sentido lingüístico de cuya comprensión se ocupa el *Tractatus* no es el sentido total de un texto histórico singular o la intención consciente-inconsciente del autor que necesariamente se expresa —según el presupuesto hermenéutico— en cada frase particular. Lo que el primer Wittgenstein entiende por «sentido» es el contenido informativo de las proposiciones del lenguaje.

Las condiciones positivas de posibilidad de este sentido y su

¹ Para lo que sigue, *vid.* mi ensayo *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Leo Achiv für Begriffsgeschichte*, 8 (1963).

comprensión se reducen para Wittgenstein, en conformidad con la mencionada síntesis de logística y tradición empirista, a dos presupuestos postulados con carácter absoluto: 1) la «forma lógica» común a lenguaje y mundo que regula la combinación sintáctica de los signos lingüísticos al tiempo que prescribe su forma categorial a los hechos del mundo que se describen⁸; 2) los «objetos» que, en cuanto «significados» de los «nombres», es decir, de los elementos combinados en la proposición, constituyen la «sustancia» formal del mundo⁹.

⁸ Bajo el epígrafe de «forma lógica» del lenguaje —y a la vez del mundo— reaparece en Wittgenstein el problema kantiano de una «lógica trascendental» del mundo de la experiencia. Sólo que no se trata ahora principalmente de las condiciones lógico-psicológicas de posibilidad de la representación de objetos o acontecimientos en el espacio y el tiempo, sino de las condiciones lógico-lingüísticas de la representación unívoca de hechos *posibles*. Mediante estas condiciones queda según Wittgenstein a la vez decidida la forma *a priori* de los objetos o acontecimientos en el espacio y el tiempo sin que sea necesario o esté permitido admitir conocimientos objetivos verdaderos *a priori* (juicios sintéticos *a priori*). El solo hecho de que los «objetos» sólo sean «pensables» en un «estado de cosas», es decir, por medio de proposiciones, conviene al «espacio lógico» de la constitución lingüística del sentido en el *a priori* de la experiencia posible espacio-temporal (Cfr. *Tractatus*, 2.011-2.0141). Pero con ello únicamente queda establecida la posibilidad y no la necesidad de determinadas *categorías* como condiciones de posibilidad de las experiencias espacio-temporales descriptibles, ya que la conexión entre lenguaje y sensibilidad no puede tematizarse en la experiencia de modo filosófico-trascendental; tal conexión queda relegada a la psicología. El paso de la lógica leibniziana de los mundos posibles a la lógica trascendental de la experiencia posible se opera en Wittgenstein no mediante el recurso a una «conciencia en general», sino mediante el recurso al «lenguaje en general»: «Se ha dicho alguna vez que Dios pudo crear todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que nosotros no podríamos *decir* qué aspecto tendría un mundo "ilógico"» (3.031). El lugar de los juicios sintéticos *a priori*, por ejemplo la denominada «ley causal» o la «estructura de los colores», lo ocupa en Wittgenstein la «intuición *a priori* acerca de las posibles formas que podrían darse a las proposiciones de la ciencia» (6.34; cfr. también 6.32 y 6.33 así como 6.35-6.361, 6.362 y 6.3751). Como alternativa a esta transformación puramente semántica de la filosofía trascendental cfr. la transformación semiótico-pragmática de la misma en Ch. S. PEIRCE (*vid. infra*, tomo II, pp. 149 ss.). La concepción de los juegos lingüísticos del Wittgenstein posterior me parece, a no dudar, igualmente próxima a una transformación pragmático-trascendental de la filosofía de Kant (*vid. infra*, tomo II, pp. 209 y ss.).

⁹ Cfr. *Tractatus*, 2.021-2.0232. Los «objetos» son tanto dependientes como independientes de la «forma lógica» del mundo. Son dependientes en primer lugar en la medida en que únicamente son concebibles dentro de un «estado de cosas», y en segundo lugar en la medida en que no todo objeto es concebible en todos los estados de cosas (un sonido o un sentimiento, por ejemplo, no pueden encontrarse en el espacio geométrico o poseer un color); todo objeto más bien implica —y en ello consiste su estructura «interna» (= categorial)— ciertos posibles estados de cosas que constituyen su inalienable «espacio lógico» (cfr. 2.011-2.0141). Mas, por otra parte, los objetos forman la «sustancia del mundo» independiente de la forma lógica de los estados de cosas, sustancia que queda presupuesta para poder comunicar «sentidos nuevos» mediante la combinación en la proposición de «nombres» que designan «objetos» (cfr. 3.23, 4.026-4.031).

Estas condiciones de posibilidad del sentido de las proposiciones hay que distinguirlas claramente de las condiciones de posibilidad de la verdad de las proposiciones. Estas últimas se dividen en condiciones de la «forma lógica» del lenguaje y del mundo experimentable que el lenguaje reproduce. Para que una proposición sea verdadera o debe ser ella misma una «proposición elemental» que reproduzca un «hecho» constitutivo del mundo o tiene que poder reducirse —en cuanto proposición compleja— a proposiciones elementales verdaderas por medio de la lógica de las funciones de verdad.

Los «hechos elementales» correspondientes a las proposiciones elementales constituyen en cierto modo —en contraposición a los «objetos» que, como indicamos más arriba, constituyen la sustancia formal del mundo con relación al significado— la sustancia material del mundo con relación a la verdad. Esto es lo que expresa Wittgenstein en las célebres proposiciones iniciales del *Tractatus*:

1. «El mundo es todo lo que es el caso.»

1.1 «El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.» Sólo constatando un hecho puede afirmarse algo material acerca de los «objetos» del mundo. Los objetos por sí solos, y por más que se los suponga como elementos del significado que hacen posibles las proposiciones, no determinan las cualidades materiales del mundo independientemente de su configuración en la proposición; los objetos «carecen de color» (2.0232).

Lo fundamental de la distinción wittgensteiniana entre las condiciones del sentido y las condiciones de la verdad de las proposiciones se muestra comparando el modo de establecer el sentido con el modo de establecer la verdad. Para establecer, por ejemplo, la verdad de una proposición compleja como «todos los alemanes son musicales» no sólo tengo que considerar la lógica de las funciones veritativas, es decir, descomponer el contenido de la proposición compleja en proposiciones elementales como «Müller es musical», «Schmidt es musical», etc., sino además comparar las proposiciones elementales particulares con los hechos¹⁰. Tengo que ir, pues, más allá de la mera comprensión de la forma lógica. Según Wittgenstein, ello no es preciso para comprender el sentido de las proposiciones,

¹⁰ Cfr. *Tractatus*, 2.223. En interés de su función ilustrativa, nuestro ejemplo deja fuera el hecho de que en Wittgenstein ni los hechos ni los objetos del lenguaje ordinario son tenidos en cuenta como candidatos a estados de cosas elementales u objetos. Sobre este problema vid. E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of its Lines of Thought*, Oxford, 1960, así como W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 1965, pp. 531 y ss.

aunque como vimos, el sentido de las proposiciones tampoco depende únicamente de su forma lógica, sino también de los objetos extralingüísticos que constituyen el significado de las palabras. Según Wittgenstein, la diferencia entre el problema de la comprensión y el problema de la verdad estriba en que en un lenguaje construido de manera lógicamente perfecta tenemos que dar por supuesto que hemos asignado objetos a palabras como sus significados, mientras que no podemos suponer *a priori* que las proposiciones del lenguaje se correspondan con hechos. *A priori* sólo debemos suponer que las proposiciones se corresponden, en virtud de su forma lógica, con hechos posibles, es decir, estados de cosas, en el espacio lógico. Justamente en eso consiste, de acuerdo con el *Tractatus*, la facultad operativa del lenguaje en cuanto sistema de palabras y proposiciones: en que bajo el supuesto garantizado *a priori* de los significados objetivos de las palabras y mediante la combinación de las mismas según reglas lógicas podemos en cierto modo «construir» mentalmente «por vía de experimento» una posible situación de los objetos¹¹ —y una posible situación quiere decir «estado de cosas» en el espacio lógico, al que posiblemente corresponda un «hecho» si nuestra proposición es verdadera.

Wittgenstein sintetizó esta relación que acabamos de exponer entre las condiciones de la comprensión del sentido y las condiciones que establecen la verdad en una fórmula tan sutil como cargada de consecuencias:

Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que es el caso.
(También se puede entenderla sin saber si es verdadera.)
Se la entiende cuando se entienden sus partes constitutivas (4.024).
(Cfr. las proposiciones siguientes hasta la 4.031).

Esta fórmula es sutil y cargada de consecuencias porque, además de la diferencia entre la cuestión acerca del sentido y la cuestión acerca de la verdad, permite descubrir una relación positiva más entre el modo de establecer el sentido y el modo de establecer la verdad. Si partiendo de la sola forma lógica de la proposición he de poder conocer lo que es el caso cuando esta es verdadera¹², ello implica que la comprensión de la forma lógica del lenguaje encierra un saber acerca de cómo puedo establecer la verdad de la proposición. Comprender una propo-

¹¹ *Tractatus*, 4.031; cfr. también 4.021 ss.

¹² Cfr. también la proposición 4.022 del *Tractatus*: «la proposición muestra su sentido. La proposición, si es verdadera, muestra cómo están las cosas. Y dice que las cosas están así.»

sición significa, pues, poder establecer el método lógico-lingüístico de su posible verificación¹¹.

De este principio que los neopositivistas llamaron principio de verificación en cuanto criterio del sentido del lenguaje, puede extraerse una consecuencia crítica más para la teoría de la comprensión del sentido: cuando una proposición del lenguaje siendo verdadera no «muestra» por medio de su forma lógica

¹¹ Por eso es perfectamente posible que Wittgenstein hubiera usado por vez primera esta formulación del «principio de verificación» propagada por M. Schlick. La información de G. E. MOORE sobre las «Wittgenstein's Lectures in 1930-33» (*Mind*, 63, n.º 249 (1954), pp. 1-15), así como una manifestación del último Wittgenstein (cfr. J. HARENACK, *Wittgenstein und die moderne Philosophie*, 1962, nota 54) hablan en favor de ello (esta sospecha ha sido entretanto confirmada; *vid. supra*, p. 297, nota 81).

El criterio de Wittgenstein para distinguir el sentido del sinsentido no puede ciertamente identificarse con el principio neopositivista de verificación como tal, pero sí hay que subrayar la necesidad de una derivación histórica, y también sustantiva, de este último de la filosofía contenida en el *Tractatus*. Sólo a través de él llegaron los neopositivistas de Viena a la idea de decidir en lo sucesivo mediante el «análisis lógico del lenguaje» (Schlick, Carnap) si una proposición es lógica o matemáticamente «demostrable» (Wittgenstein habla a este respecto de «tautología carente de sentido») o «verificable» (es decir, y según Wittgenstein, reducible mediante la lógica de las funciones veritativas a una proposición contrastable con la realidad) o bien totalmente «carente de sentido» («sin sentido» para Wittgenstein). Wittgenstein no presentó ciertamente ningún «criterio empírico» para las proposiciones elementales contrastables con la realidad, sino que únicamente *postuló* la existencia de tales proposiciones, junto a los «estados de cosas» en correspondencia con ellas, como la base de la inteligibilidad de las proposiciones con sentido (cfr. en particular 4.2211). Frente a ello, la búsqueda por parte de los neopositivistas de «enunciados protocolares» como «enunciados básicos» de todas las teorías científicas desembocó en el intento de verificación de las mismísimas proposiciones wittgensteinianas sobre la estructura «trascendental» del lenguaje y el mundo. Se pretendió confirmar empíricamente aun la propia relación figurativa postulada por Wittgenstein entre las proposiciones elementales y los hechos; pero ello suponía describir aquello que —en el sentido del *Tractatus*— se «muestra» en o por la función del lenguaje como su condición trascendental de posibilidad cual relación intramundana entre objetos —como si la relación entre lenguaje y mundo pudiera considerarse desde un tercer ámbito fuera de la misma (*vid.* 4.12). Esta confusión de aquello que se «muestra» con lo que puede «enunciarse» en proposiciones «con sentido» (es decir, verificables, según la definición lógico-lingüística), constituye nada menos que lo que, según Wittgenstein, es el πρόβλημα κριτικός de la metafísica tradicional, el núcleo de su mal entendimiento de la lógica del lenguaje en el que radica su falta de sentido (cfr. 4.003).

A mi juicio hay que conceder que la aporía de los intentos neopositivistas de satisfacer el «principio de verificación» mediante la formulación de un «criterio empírico del sentido» (*vid.* STEGMÜLLER, *op. cit.*, pp. 380 y ss. y 445 y ss.) confirma la profundidad de la concepción wittgensteiniana del criterio del sentido. Al final de esta evolución se encuentra la desintegración del propio neopositivismo en una «semántica constructiva» y una «pragmática empírica» del uso del lenguaje, pero supone la concesión de que el enfoque wittgensteiniano relativizado al lenguaje de la cuestión acerca del criterio del sentido era el único posible. Desde luego no se trata ahora ya de un único lenguaje ideal lógico-ontológico como en el *Tractatus*, sino de un sistema de reglas puramente con-

lo que es el caso, entonces o no tiene sentido alguno o no hemos entendido aún su sentido posiblemente ocultado por la forma externa del lenguaje corriente (cfr. 4.002). Aquí se percibe el impulso crítico de la teoría wittgensteiniana de la comprensión que, al igual que el postulado de un criterio lógico-lingüístico del sentido, viene expresado en el *Tractatus* en una sugestiva formulación:

La mayoría de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas, sino sin sentido. No podemos, por ello, responder en modo alguno a cuestiones de esa clase, sino solamente establecer su sinsentido. La mayoría de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje.

(Son cuestiones del tipo de si lo bueno es más o es menos idéntico que lo bello).

No hay que asombrarse de que los más profundos problemas *no* sean propiamente problemas (4.003).

Esta célebre sospecha de falta de sentido dirigida contra la metafísica tradicional forma el contrapunto perfecto con el espíritu que anima a la filosofía hermenéutica y su teoría de la comprensión del sentido. La hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey partía del inmediato «sentirse afectado» (*Betroffensein*) por la expresión de una intención viva e individual que en cualquier circunstancia, es decir, bajo una forma lógica deficiente, puede revelarse, dado el caso, mediante la reconstrucción histórica y psicológica del motivo vital que hay detrás del lenguaje. Wittgenstein declaró filosóficamente inessential este problema psicológico de la comprensión al igual que, en general, la «teoría del conocimiento» tradicional¹⁴. Su impulso crítico no iba dirigido en primer término contra alguna disposición del intérprete que fuera insuficiente (por ejemplo una insuficiente imaginación empática o un deficiente conocimiento histórico de las circunstancias determinantes de la situación), sino antes bien contra la pretensión de sentido del propio texto. Para él, el objeto de la comprensión del sentido no era la intención humana (consciente o inconsciente), sino simplemente la forma lógica del lenguaje que se trata de comprender.

vencional o de lo que a partir del uso del lenguaje corriente puede destilarse como «juego lingüístico» en el sentido del último Wittgenstein. —Refiriéndose a la «gramática profunda» de tales juegos lingüísticos, el último Wittgenstein entenderá todavía el principio de verificación tal como lo sugería ya en el *Tractatus*: como un principio lógico-lingüístico. Véase, por ejemplo, *Philos. Unters.*, I, 353: «La pregunta por la posibilidad y el tipo de verificación de una proposición no es más que una forma particular de la pregunta: "¿cómo lo entiendes?" La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición.» En otras palabras: tantos juegos lingüísticos, tantas posibilidades de verificación (sobre este punto *vid. infra*, nota 31).

¹⁴ Cfr. *Tractatus*, 4.1121.

Esta era en todo caso la teoría de la comprensión del primer Wittgenstein. El Wittgenstein posterior de las *Philosophische Untersuchungen* abandonó de manera explícita el modelo de la «forma lógica» del lenguaje preciso figurador del mundo reemplazándolo por la pluralidad de reglas de los posibles juegos lingüísticos, cuya función venía esencialmente determinada por el «contexto situacional» y la «forma de vida» humana.

Desde el punto de vista hermenéutico no cabe duda de que es principalmente la filosofía posterior de Wittgenstein la que ofrece un punto de partida para una confrontación más estrecha con éste. Pero ignorar completamente el *Tractatus* en una confrontación con la obra posterior significaría despreciar la conexión interna de la filosofía wittgensteiniana fundada en el enfoque *analítico del lenguaje*. Precisamente la unilateralidad extrema de la teoría de la comprensión contenida en el *Tractatus* nos proporciona un modelo que sirve de contraste no sólo con respecto al Wittgenstein posterior, sino aún más respecto a la autoconcepción de una hermenéutica filosófica. Sólo cuando hayamos puesto totalmente en claro el contraste entre el *interés cognoscitivo* de Wittgenstein y el de la teoría hermenéutica de la comprensión estaremos, a mi juicio, en condiciones de hallar la contribución de las *Philosophische Untersuchungen* al problema de la comprensión hermenéutica y valorarla críticamente.

Por esta razón me propongo volver una vez más al *Tractatus*, y precisamente a un pasaje del mismo en el que el propio Wittgenstein no puede por menos de tomar posición con respecto al problema de la comprensión de las intenciones humanas con sentido justamente porque en el lenguaje existen proposiciones de la forma «A cree que p», «A piensa que p» o «A dice que p». El problema que para Wittgenstein plantean tales proposiciones radica en que en ellas, al parecer, un juicio se halla contenido en otro juicio, pero no como condición de verdad de la proposición compleja —como simplemente preveía el «atomismo lógico» de Russell y Wittgenstein. Por ejemplo, la proposición «Juan cree que Dios existe» no es, obviamente, ninguna función veritativa de la proposición «Dios existe»; podría ser también verdadera —según las leyes de la lógica— si Dios no existiera. Lo fundamental de los llamados «enunciados de creencia», que vienen expresados en el lenguaje en una forma más aguda en el modo «indirecto», está manifestamente en el hecho de que la verdad de lo creído queda en la incertidumbre, mientras que el enunciado total que expresa la creencia

¹⁵ Sobre las dificultades de esta concepción *vid.* Hans SKJERVHEIM, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959.

puede ser verdadero. Pero los enunciados de esa forma constituyen a todas luces una condición lógica de posibilidad de las «ciencias del espíritu» basadas en la comprensión.

Los llamados «enunciados de creencia» colocaron a B. Russell y al joven Wittgenstein ante la siguiente alternativa:

1. Concebir la aserción del sujeto humano contenida en el sentido del enunciado como una relación entre dos objetos simples; en cuyo caso, el enunciado de creencia podría tener acomodo, como reflejo elemental, es decir, no ulteriormente analizable de un hecho, en la filosofía del «atomismo lógico». Pero, en rigor, ello implica una concepción naturalista de la relación de intencionalidad tal como la que podría sugerir una interpretación behaviorista de dicha relación. Esta es la solución por la que básicamente optaron el propio Russell y, posteriormente, los positivistas lógicos.

2. Si esta interpretación naturalista de la relación de intencionalidad era insostenible, parecía que había que abandonar la concepción de un lenguaje unificado de la ciencia que reducía, mediante la lógica de las funciones veritativas, todos los enunciados a la reproducción figurativa de estados de cosas del mundo exterior. La importancia que las dificultades de Russell y Wittgenstein con los enunciados de creencia tienen para nuestro tema radica en el hecho de que, por primera vez en la filosofía analítica del lenguaje, el lenguaje de las ciencias comprensivas del espíritu, compuesto de enunciados intencionales, entra en conflicto con el lenguaje de la «ciencia unificada». El *Tractatus* de Wittgenstein era sin duda la primera formulación radical de un lenguaje unificado sobre cosas y estados de cosas, lenguaje que vale, según Wittgenstein, para todas las proposiciones de la «ciencia natural» (4.11).

Pero lo curioso, y también lo más característico, de la teoría de la comprensión contenida en el *Tractatus* es la interpretación que Wittgenstein propone para las proposiciones intencionales a fin de salvar la concepción de la estructura unitaria de todas las proposiciones con sentido. Sobre las proposiciones de la forma «A cree que es el caso que p» o «A piensa que p» dice Wittgenstein:

A una consideración superficial puede parecer que la proposición p está en un cierto tipo de relación con el objeto A (5.541).

Pero es claro que «A cree que p», «A piensa que p», «A dice que p» son de la forma «"p" dice que p»; y aquí se trata no de la coordinación entre un hecho y un objeto, sino de la coordinación de unos hechos mediante la coordinación de sus objetos (5.542).

¿Cómo hay que entender esta curiosa reinterpretación de las proposiciones intencionales?

Wittgenstein da aquí el siguiente paso dentro de su línea de pensamiento: la proposición «A cree que p» equivale en significado a la proposición «A dice que p», puesto que su significado se deja captar con mayor precisión en lo que A enuncia. Pero este enunciado de A nos es dado de forma tal que el estado de cosas enunciado figura como el estado de cosas que es el signo que lo representa, esto es, "p" como signo del propio p (para el estado de cosas: el libro está sobre la mesa, el estado de cosas signico *-Zeichensachverhalt-* "el libro está sobre la mesa"). Wittgenstein podrá así decir –según su teoría de la figuración del mundo– que lo que aquí tiene lugar es la coordinación de unos hechos por medio de la coordinación de sus objetos. En suma, él reduce la comprensión psicológica de las intenciones con sentido a la comprensión semántica del sentido de las proposiciones.

Tal procedimiento es característico en grado máximo del enfoque inaugurado por Wittgenstein en la filosofía analítica del lenguaje. La problemática de la «conciencia intencional», desacreditada como psicológica, hay que sustituirla en su totalidad por la problemática semántica del lenguaje como reproductor figurativo del mundo. Ya hicimos constar que, en el *Tractatus*, la pregunta kantiana por la forma lógica de la conciencia objetiva se traduce en la pregunta por la forma lógica de la descripción objetiva.

Como resultado de esta disolución de la teoría del conocimiento por medio del análisis del lenguaje, la cuestión acerca del sujeto pensante, el alma y otras cuestiones parecidas se tornan hasta cierto punto superfluas –al igual que la suposición de los llamados actos intencionales. En la proposición 5.631 declara Wittgenstein: «El sujeto pensante, representante no existe.»

Esta proposición la tomaron a menudo los neopositivistas como patente para una interpretación behaviorista del sujeto y sus actos intencionales. Pero no era eso lo que Wittgenstein quería precisamente decir. El acento de la proposición no está en el sujeto complejo de ésta, sino en el «existe». Lo que Wittgenstein quería decir –y ello se desprende claramente del contexto– era que el sujeto pensante no aparece en el mundo describable como una cosa (cfr. la continuación de la prop. 5.631 y la prop. 5.5421). Por eso podrá afirmar en la proposición siguiente (5.632): «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.» Y aún más claramente en la proposición 5.641:

Hay, pues, realmente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico.

El yo entra en la filosofía por el hecho de que «el mundo es mi mundo».

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte– del mundo.

Aquí se muestra claramente que el aspecto fundamental de la reducción de la problemática de la conciencia a la problemática del lenguaje no está en la negación de la conciencia, el alma, el sujeto, etc., sino en la trascendentalización radical que identifica al sujeto metafísico en cuanto límite del mundo con el sujeto lógico del lenguaje en general.

Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (5.6). Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites del *lenguaje*... significan los límites de *mi* mundo (5.62).

Hasta qué punto está radicalmente concebida en Wittgenstein esta trascendentalización de la forma lógica del lenguaje y, con ella, del sujeto intencional, lo atestigua insuperablemente la afamada –y malafamada– distinción entre aquello que se puede decir y aquello que, inexpresable, simplemente se «muestra». En el *Tractatus*, el segundo dominio místico-trascendental incluye asimismo, junto a la forma lógica del lenguaje, que a la vez es la forma lógica del mundo, lo que Husserl llamaba la «constitución del mundo» por el sujeto intencional.

En otras palabras: Wittgenstein concibe la «diferencia trascendental» entre lo que es objeto de experiencia (es decir, lo descriptible o expresable según él) y las condiciones de posibilidad de la experiencia (la «forma lógica» del lenguaje y el mundo según él) de modo que sus propias proposiciones, las proposiciones de una semántica trascendental que tratan de enunciar lo que es la condición trascendental de posibilidad de su propio enunciar¹⁶, tiene que declararlas, como tales, proposiciones «sin sentido».

Mis proposiciones son esclareedoras en el sentido de que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido si el que me comprende ha salido a través de ellas fuera de ellas (debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones; entonces tendrá la justa visión del mundo (6.54).

¹⁶ A eso se reduce en Wittgenstein –es decir, a la constatación de una diferencia trascendental absoluta– la parte semántica de la teoría de los tipos de B. Russell, según la cual ninguna proposición «puede decir nada de sí misma, porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo» (3.332).

¿Cuál es la consecuencia de todo esto para el problema de la comprensión hermenéutica? ¿Cómo puede relacionarse la *semántica trascendental* del *Tractatus*, la «crítica del lenguaje puro», como también se la ha llamado¹⁷, con el problema de la *hermenéutica*?

La primera impresión que tendríamos es que las líneas generales wittgensteinianas de la relación entre lenguaje y mundo son completamente inservibles para la hermenéutica. El problema hermenéutico de la comprensión parece reducido aquí *ad absurdum*. Porque en el lenguaje puro del sujeto trascendental que postula Wittgenstein, en el que los estados de cosas constitutivos del mundo pueden ser reproducidos figurativamente sobre la base de la forma lógica del lenguaje, los sujetos humanos concretos estarían sin duda en todo momento de acuerdo unos con otros acerca de la estructura del mundo. El problema de la comprensión se limitaría a la interpretación lógica de informaciones sobre hechos. En lo que se refiere a la interpretación del mundo no surgiría —gracias a la existencia de un lenguaje— problema alguno de entendimiento entre los individuos (ni entre los pueblos, las culturas y las religiones). Toda vivencia privada del mundo, puesto que se hallaría estructuralmente mediada por la forma lógica *única* del lenguaje, sería *eo ipso* intersubjetiva¹⁸. Esto lo corrobora Wittgenstein de modo explícito en la proposición 5.64:

Vemos aquí cómo el solipsismo, estrictamente llevado, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso, quedando la realidad con él coordinada.

Esta *reductio ab absurdum* de la hermenéutica por parte de la *semántica trascendental* me parece, sin embargo, sumamente instructiva y capaz de marcar el contraste del que precisa la hermenéutica para su autocomprensión filosófica. Teniendo a la vista el modelo extremo de Wittgenstein, se hace nueva luz sobre una antigua reserva que la filosofía orientada en la hermenéutica ha mantenido con respecto a la idea de la «conciencia trascendental».

Ya Dilthey sintió la necesidad de vitalizar o concretizar el

¹⁷ Cfr. SIENIUS, *op. cit.*

¹⁸ Es decir, no sólo virtualmente comprensible para los otros, ya que —a falta de un «lenguaje privado»— al mismo sujeto de la vivencia sólo puede resultarle comprensible a través del lenguaje público. Esta postura del último Wittgenstein no sólo es compatible con la hermenéutica, sino que forma parte, a mi juicio, de sus fundamentos *hermenéutico-trascendentales*. Pero en la *semántica trascendental* del primer Wittgenstein, el entendimiento entre los sujetos viene en cierto modo garantizado por la estructura de la comprensión del mundo, idéntica *a priori* para todos los sujetos.

sujeto trascendental de Kant a fin de poder hacer viable la analogía de su planeada *Crítica de la razón histórica* con la *Crítica de la razón pura*¹⁸. Esta situación se repitió en Heidegger cuando se vio en la necesidad de transformar la «conciencia trascendental» de Husserl en el sentido de la facticidad del «ser ahí» humano o «ser en el mundo» (otro paralelo más lo encontramos en la concepción monadológica desarrollada dentro del neokantismo por Hönlingswald y Cramer).

La cruz de todas estas tentativas estaba en la necesidad de identificar la conciencia como la propia de los hombres vivos o históricamente existentes que se comunican entre sí sin tener que abandonar la conexión con la problemática trascendental de la reflexión sobre la validez última en favor de una problemática como la behaviorista, que reemplaza la conciencia intencional por la conducta mediada por los signos de los seres humanos existentes en el mundo¹⁹.

La *reductio ad absurdum* del problema hermenéutico en el *Tractatus* del primer Wittgenstein consistirá ahora en la negación radical de la posibilidad de un enfoque a la vez objetivo y subjetivo, empírico y trascendental del pensamiento por ser tal posibilidad incompatible con el programa de un lenguaje unificado que únicamente reproduce hechos objetivos. La más importante consecuencia de esta posición para la hermenéutica radica en que Wittgenstein cree poder reemplazar la comprensión de las ideas individuales por un análisis lógico de la forma de lenguaje. Y en caso de no poder conciliar el sentido de un texto —de un texto metafísico, por ejemplo— con el criterio lógico-lingüístico del sentido arriba mencionado (el principio de verificación), aquel quedará expuesto a la «sospecha de falta de sentido».

En este punto se revela, a mi juicio, con una claridad nunca antes alcanzada, la tensión, o más aún, la incompatibilidad —al menos en el punto límite— entre el enfoque lógico-lingüístico²⁰ y el hermenéutico en el problema de la comprensión del sentido. La misma tensión se registró ya en la Edad Media (en la escuela de Chartres) y en los humanistas del Quattrocento (en su polémica contra los «modistas», los autores de los *Tractatus de modis significandi*).

¹⁸ Cf. el prefacio de la «Introducción a las ciencias del espíritu» (*Gesamte Schriften*, I, 1923, XVIII), donde escribe: «Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental.»

¹⁹ Obra representativa de esta tendencia es la de Ch. MORRIS, *Signs, Language and Behavior*, Nueva York, 1955.

²⁰ Nos referimos a la absolutización de la estructura *simiáctico-semántica* de un sistema lingüístico consistente y unívoco con abstracción del contexto pragmático del uso lingüístico que la hermenéutica está, por lo demás, obligada a presuponer como contacto *históricamente* concretado.

En el *Tractatus*, Wittgenstein hace una alusión indirecta e involuntaria a la dimensión en la que en cierto modo habría que situar el problema hermenéutico de la comprensión, a saber, entre el sujeto y el objeto de la forma lógica del lenguaje, entre lo que puede describirse objetivamente y lo que, como condición trascendental de posibilidad de la descripción del mundo, es inexpresable. Wittgenstein se pregunta:

¿Dónde en el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como con 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.

En este punto, el filósofo hermenéutico se sentirá al momento movido a mostrar su desacuerdo. Se inclinará a responder que todo cuanto expresa un texto concreto de la historia del espíritu sugiere que fue escrito desde una determinada perspectiva y desde una determinada ubicación por un sujeto histórico concreto. Y que el mundo que se abre en un texto así se asemeja de hecho a un campo visual referido de modo perspectivista al ojo del sujeto. Este perspectivismo propio de la apertura del mundo hermenéuticamente reconstruible es el que adquiere, por ejemplo, carta de naturaleza en el concepto heideggeriano del «ser en el mundo» que cada yo es.

No obstante hay que añadir aquí que la perspectiva inherente a la apertura del mundo en un texto no tiene por qué coincidir necesariamente con la perspectiva conscientemente adoptada por el autor. Toda obra representativa es capaz de dar a la expresión —igual que lo hace el lenguaje, según Humboldt²⁰— cierto carácter intersubjetivo frente a la conciencia individual del autor. Y justo ahí está la base de su vigencia supraindividual o, en ciertos casos, de su vigencia clásica o canónica. Pero esta intersubjetividad relativa en modo alguno es idéntica a la intersubjetividad de la forma lógica del lenguaje postulada en el *Tractatus*. Frente a esta intersubjetividad, aquélla es histórica e individual. No corresponde a una intersubjetividad que hace superfluo todo entendimiento entre los hombres, sino que es expresión representativa de una determinada vía y de un estadio histórico del mutuo entendimiento humano.

²⁰ Cf. W. VON HUMBOLDT, *Über das vergleichende Sprachstudium (Gesammelte Schriften, IV)*, 1905, pp. 1-34 y 27 y ss.): «En tanto que (una lengua particular) se contrapone a lo cognoscible como algo subjetivo, ella misma se opone al hombre como algo objetivo. Pues cada lengua es un reflejo de la naturaleza universal del hombre, y si es cierto que el conjunto de todas ellas jamás podrá llegar a ser imagen completa de la subjetividad del género humano, también lo es que las lenguas se aproximan sin cesar a esa meta.»

La diferencia entre esta situación fundamental de la comprensión hermenéutica y la situación que Wittgenstein presupone en el *Tractatus* puede acaso ilustrarse mejor recurriendo a la idea pragmático-trascendental de la «comunidad de interpretación» tal como la desarrolló J. Royce siguiendo a Ch. S. Peirce²⁴.

Mientras Wittgenstein supone en el *Tractatus* que cada sujeto individual que usa el lenguaje extrae directamente de la forma lógica del lenguaje las reglas de interpretación que le «muestran» lo que es el caso cuando una proposición es verdadera, según Peirce y Royce esta «interpretación» se desarrolla en el marco de la comunidad, en principio ilimitada, que es la humanidad histórica. En esta *Community of interpretation*, a la que, según Royce, han de pertenecer al menos tres miembros, cada uno explica al otro lo que un tercero (que en principio se ha manifestado con anterioridad) piensa acerca de la realidad. A tal fin puede aquel servirse sin reservas del principio de verificación (en la forma de la «máxima pragmática» de Peirce) para la interpretación del contenido material del discurso; mas para que se imponga este principio de interpretación en las condiciones del lenguaje histórico, que aun entre los miembros de una misma «comunidad lingüística» no es, como tal, idéntico en el sentido de la lógica formal, se requiere una «interpretación» *qua* «traducción» del lenguaje de uno al lenguaje de otro por parte de un tercero.

Echando mano de una conocida imagen de W. James podríamos decir que si se compara la comunicación lingüística de opiniones con una transacción a cuenta corriente basada en el crédito, en el intento de hacer efectivo el *cash value* (es decir, en el intento de verificación) no puede ignorarse el problema del cambio en tanto no se disponga de un sistema monetario unificado.

La *bidimensionalidad del problema de la interpretación* que de aquí resulta puede ponerse en relación con un viejo problema de la semántica, cual es el de la diferencia entre el significado *extensional* y el *intensional*. Wittgenstein sostiene en el *Tractatus* la tesis *extensionalista* de la reducción del sentido de las proposiciones complejas (de acuerdo con la lógica de las condiciones de verdad) al sentido de las proposiciones elementales. El problema del sentido intensional de las proposiciones queda eliminado mediante la reducción, a la que nos hemos referido antes, de los enunciados de creencia a proposiciones semánticas. Tras esta reducción se encuentra, como ya vimos, la

²⁴ Cfr. en especial *The Problem of Christianity*, Nueva York, 1913, II, pp. 1-46 y ss.

identificación de aquello a lo que se refiere el sujeto humano con la referencia lógicamente posible del lenguaje en general. Si en consideración a la diversidad de las lenguas, así como a la capacidad de evolución de cada lengua particular, invalidamos esta identificación, resulta que la estructura triádica exhibida por Royce de la interpretación dentro de la comunidad humana (la traducción de lenguaje a lenguaje aun dentro de una misma comunidad lingüística) representa el despliegue, en principio infinito, del sentido intensional de las proposiciones (y, con él, de los significados intensionales presupuestos en las palabras). Este despliegue del sentido en el *continuum* del diálogo entre los hombres es obviamente el tema de la comprensión y la interpretación en el sentido de la hermenéutica o de las «ciencias hermenéuticas del espíritu».

3. EL PROBLEMA DE LA COMPRENSIÓN HERMENÉUTICA Y LA TEORÍA DE LOS «JUEGOS LINGÜÍSTICOS» DEL ÚLTIMO WITTGENSTEIN

Después de esta «confrontación» con la teoría de la comprensión del *Tractatus*, nos centraremos ahora en la obra posterior de Wittgenstein: las *Philosophische Untersuchungen*²². Procederemos aplicando nuevamente al Wittgenstein posterior exactamente las mismas cuestiones que nos planteamos a propósito del *Tractatus* en confrontación heurística con la tradición hermenéutica.

Ya una ligera inspección muestra que la pregunta por el sentido del «sentido» y la «comprensión» se halla de hecho en el centro de las consideraciones del último Wittgenstein; y es precisamente la confrontación con las ideas tradicionales sobre la comprensión de «opiniones» o «intenciones», que Wittgenstein había despachado en el *Tractatus* en unas pocas proposiciones

²² Las *Philosophische Untersuchungen* fueron por primera vez publicadas en 1953 (dos años después de la muerte de Wittgenstein) por G. E. M. Anscombe y R. Rhees en edición bilingüe alemana-inglesa (Oxford). Basada en esta edición apareció en 1960, en la editorial Suhrkamp, una edición alemana: L. WITTGENSTEIN, *Schriften*, I, pp. 279 y ss. Cuando sea posible citaremos por los parágrafos de la parte I, preparada por el propio Wittgenstein en 1945 para su impresión; en los restantes casos lo haremos según las páginas de la edición original bilingüe.

Como caracterización de la obra posterior de Wittgenstein podemos destacar los siguientes pasajes del prólogo de 1945: «Tras algunos intentos fallidos de fundir mis resultados en un todo, me percaté de que jamás lo conseguiría. De que lo mejor que he podido escribir quedaría únicamente en la forma de observaciones filosóficas... Las observaciones filosóficas de este libro son en cierto modo una multitud de apuntes paisajísticos... procedentes de largas e intrincadas travesías... Propiamente, este libro no es, pues, más que un álbum.»

tan apodicticas como oscuras, lo que ocupa el mayor espacio en su obra posterior.

1. Las dificultades básicas de una fijación de la «doctrina» del último Wittgenstein

Ciertamente no es posible inferir sin más de estas discusiones socráticas a base de ejemplos y experimentos mentales algo así como la doctrina del último Wittgenstein. Las dificultades con que tropieza una empresa así ni siquiera vienen primariamente motivadas por el hecho de que el libro de Wittgenstein no represente, como él mismo dice, «nada más que un álbum» compuesto de «apuntes paisajísticos». Muchos de los mensajes, la mayoría de las veces indirectos, que hay en sus argumentaciones –tan sutiles como, en su mayor parte, fragmentarias– son lo suficientemente sugerentes como para que el lector se haga una idea de la nueva «teoría» de Wittgenstein. Pero la verdadera dificultad está en que, según Wittgenstein, no puede haber tal cosa. Si hay una continuidad entre las filosofías del primero y el último Wittgenstein, ésta se cifra en el desarrollo consecuente de la sospecha de falta de sentido dirigida contra toda filosofía que pretenda, al modo de las ciencias, alzarse con proposiciones o teorías acerca del mundo.

La filosofía no es una teoría, sino una actividad.
Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones.
El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el esclarecerse de las proposiciones... (4.112).

El método correcto de la filosofía sería... que siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones... (6.53).

Estas proposiciones nucleares del *Tractatus* (y de la filosofía crítica del lenguaje que parte de él) valen también sin restricciones para la obra posterior, es más, servirán ahora de punto de partida para un método: el de la llamada filosofía «terapéutica», que «trata» a cada cuestión filosófica «como una enfermedad» (§ 255). El objetivo de esta filosofía consistirá en demostrar que siempre que alguien se enreda en una cuestión que exija una respuesta no en el sentido de la ciencia o de la praxis cotidiana (es decir, en una cuestión metafísica) no ha entendido correctamente la función del lenguaje, que ha sucumbido a la seducción de una «imagen» lingüística, de una «aparición» metafórica (§ 112).

La seducción puede estar ya latente en la propia forma gramatical de la cuestión. Tal es el caso, por ejemplo, de la célebre pregunta cartesiana *¿qué es el pensamiento?*, que sugiere como respuesta la postulación de una «entidad» especial, una «res (o *substantia*) cogitans» o, al menos, la admisión de «actos mentales» o un «centro» de dichos actos.

Refiriéndose especialmente a este problema, observa Wittgenstein: «Donde nuestro lenguaje nos hace suponer que hay un cuerpo, no habiendo cuerpo alguno, ahí, decimos, hay un espíritu (§ 36). De este modo se llega al «problema filosófico de los procesos y estados anímicos» y, por otra parte, al behaviorismo.

El primer paso lo hemos dado del todo inadvertidamente. Hablamos de procesos y estados, y su naturaleza la dejamos sin determinar. Quizá alguna vez sepamos más acerca de ellos —pensamos. Mas de ese modo nos hemos atado a una determinada manera de considerarlos. Porque tenemos un concepto determinado de lo que significa conocer más de cerca un proceso. (Con ello hemos dado un paso importante en el arte de la prestidigitación, y sin embargo nos parecía inocente.) Y entonces se desliza la comparación que hubiera debido hacernos comprensibles nuestros pensamientos. Tenemos, pues, que negar el proceso aun sin comprender en un campo aún sin investigar. Así parece que hemos negado los procesos espirituales. Y sin embargo no queremos, naturalmente, negarlos (§ 308).

Un tránsito similar, aparentemente inocente, del lenguaje ordinario a un planteamiento metafísico sin sentido se opera, según Wittgenstein (cfr. § 89), en la pregunta de San Agustín: *¿quid est ergo tempus?* (Confesiones, XI, 14). De manera inintencionada revela aquí San Agustín, según Wittgenstein, dónde hay que buscar ese paso al sinsentido, ese discurrir del lenguaje «en el vacío» (§ 132), cuando prosigue: «*Si nemo ex me quaerit scio; si quaerenti explicari velim nescio.*»

Según Wittgenstein, la interpretación correcta de esta observación de San Agustín está en mostrar que sabemos en qué consiste el tiempo cuando empleamos la palabra «tiempo» en contextos situacionales prácticos dentro de los cuales hemos aprendido su función (así en la pregunta: «¿tienes tiempo hoy?») o también en el contexto científico de la pregunta: «¿cómo medimos la simultaneidad de dos sucesos?»). Este uso lingüístico acreditado en la práctica y en el cual se «muestra» la esencia del tiempo lo enajenamos al hacernos la «pregunta esencial» ontológica e hipostatizadora: ¿qué es el tiempo?, cuyo sentido aparente estriba en la analogía externa y gramatical con un juego lingüístico como el siguiente: «¿Qué es eso que hay ahí?» —(respuesta) «una pedra». Igual acontece, según

Wittgenstein, con las restantes cuestiones ontológicas relativas a la esencia:

Cuando los filósofos usan una palabra —«saber», «ser», «objeto», «yo», «proporción», «nombre»— e intentan captar la *esencia* de esas cosas, hay que preguntarse siempre: ¿se usa de hecho así cada palabra en el lenguaje en el que tiene su hogar? Nosotros devolvemos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano (§ 116).

Los ejemplos traídos hasta ahora sobre el origen de las cuestiones (metafísicas) sin sentido y sus correspondientes teorías podrían interpretarse de modo tentativo diciendo que de lo que últimamente se trata es de reconocer un determinado modo ontológico de inquirir que se limite al ser de las cosas corporales y excluir el tratamiento análogo de los fenómenos espirituales²¹.

Pero la renuncia de Wittgenstein a las teorías filosóficas es, con todo, más radical. Esto se nota sobre todo en su discusión de la teoría tradicional del concepto, es decir, de la pregunta suscitada desde Sócrates por el *qué*, por la *quidditas* definible o *essentia* de cualquier significado expresado en una palabra. En una discusión de la cuestión acerca de la esencia del «juego» y de la cuestión acerca de la esencia del «número» trata Wittgenstein de mostrar que la hipótesis de un contenido de índole espiritual fijo y unitario, de una idea o una esencia, incluso cuando no se pretende ninguna hipostalización de esa esencia según el modelo previo (*Vor-Bild*) de una cosa existente, no es verificable. Tal hipótesis es para Wittgenstein de todo punto innecesaria para comprender la función de las palabras. Es más que suficiente que entre las innumerables «formas de empleo» de una palabra condicionada por el contexto situacional exista un «parecido de familia»:

No puedo caracterizar mejor estas semejanzas que por medio de la expresión «parecido de familia», pues así es como se propagan y se cruzan las varias semejanzas que existen entre los miembros de una familia: estatura, rasgos faciales, color de ojos, forma de andar, temperamento, etc., etc. —Por esto diré que los «juegos» constituyen una familia.

Y del mismo modo constituyen una familia, por ejemplo, las clases de números. ¿Por qué llamamos a algo un «número»? Tal vez porque tiene un parentesco —directo— con alguna cosa que hasta ahora se ha venido llamando nu-

²¹ En esta línea de interpretación podrían establecerse numerosos paralelismos entre Wittgenstein (y G. Ryle, quien en su libro *The Concept of Mind*, Londres, 1949, desarrolló las observaciones de Wittgenstein acerca de la metafísica del espíritu dentro de una crítica del «mito cartesiano») y la crítica de la ontología de la «presencia fáctica de lo fáctico» de Heidegger, la cual lleva también implícita una crítica de Descartes.

mero; y de ese modo puede decirse que está en un parentesco indirecto con otra que también llamamos *así*. Y así vamos extendiendo nuestro concepto de número como al hilar vamos uniendo fibra con fibra. Y la fuerza del hilo no se debe a que una fibra cualquiera recorra toda la longitud de éste, sino a que muchas fibras se tuercen unas con otras (§ 67).

¿No cede aquí el propio Wittgenstein a la sugestión de una imagen? —podríamos preguntarnos. Y tanto más si reparamos en que el propio Wittgenstein de alguna manera llega a hacer algo así como una afirmación teórica y universalmente válida sobre la esencia del significado de las palabras —a saber: que ésta se muestra en el «empleo» de las palabras en el contexto lingüístico y situacional²¹. Bien entendido, no se trata de reprocharle aquí a Wittgenstein que hubiese encontrado lo que es común a las formas de emplear una *determinada* palabra en la disyunción de los correspondientes elementos comunes (entre A y B, B y C, C y D, etc.). Esta objeción se la hace Wittgenstein a sí mismo obviándola mediante una comparación irónica: «... hay algo que recorre todo el hilo, a saber: la continua torsión de esas fibras». Pero no hay lugar a un presunto reconocimiento de esos modos comunes disjuntos en las formas de emplear una determinada palabra en lo que Wittgenstein pretende haber conocido como lo común (la esencia genérica) del término «significado» de las palabras (en otro contexto: de la función del lenguaje), a saber: que éste únicamente se muestra en el empleo de las palabras²².

Aquí es donde está la verdadera dificultad de interpretación del último Wittgenstein: que este niegue (y, de acuerdo con sus presupuestos, tenga también que negar) que él mismo haya pretendido conocer teóricamente —por ejemplo con el nuevo concepto de «juego lingüístico»— algo acerca de la esencia unitaria del lenguaje (por ejemplo, de su entrelazamiento con la praxis comportamental, con la «forma de vida» como «costumbre» o «institución» social y con la estructura del mundo situacional «liberada» a priori). Wittgenstein zanja explícitamente esta cuestión en el § 65 de las *Philosophische Untersuchungen* creyendo tener que negar a sus propias afirmaciones —consecuencia inexorable ya demostrada en el *Tractatus*— el status de teorías. Sus «ejemplos» no tienen la misión de mos-

Tcjd u
w.

²¹ Considérense al respecto las siguientes tesis generales: «La esencia está expresada en la gramática» (§ 371); «qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática» (§ 373).

²² ¿Puede formularse la «hipótesis» del mero parecido de familia de los significados de una palabra sin recurrir —dentro del grado de reflexión y generalidad de la formulación— a una intuición esencial que justamente no queda explicada por la hipótesis? —Tal me parece ser el problema.

trar lo común a todos los «juegos lingüísticos» como tales. «Ejemplificar no es aquí un medio *indirecto* de explicación...» (§ 71). Los ejemplos sólo tienen la misión de provocar en el lector un empleo *ad hoc* de los mismos, es decir, deben ayudarle a dejar en reposo caso por caso su filosofar mientras van disolviéndose las cuestiones que se le plantean.

...la claridad a la que aspiramos es, desde luego, una claridad *completa*. Pero eso sólo significa que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El verdadero descubrimiento es el que me capacita para interrumpir el filosofar cuando yo quiero. El que impone reposo a la filosofía de manera que ya no es hostigada por cuestiones que la ponen a *ella misma* en cuestión. Por el contrario se muestra mediante ejemplos un método, y la serie de estos ejemplos puede ser interrumpida. Se solucionan problemas (se eliminan dificultades, no un problema).

Y no satisfecho con la formulación precedente, que todavía habla de un método cuyo alcance tuviera que haber descubierto Wittgenstein, perfila a continuación aún más su tesis:

No existe un método de la filosofía, pero sí diversos métodos que en cierto modo son diversas terapias (§ 133).

¿Pero cómo cumplen —hay que preguntarse— tales enfoques *ad hoc* de la crítica del lenguaje su función terapéutica?, es decir: ¿cómo deben convenir a la infeliz víctima de las cavilaciones metafísicas de la falta de sentido de las cuestiones que se plantea sin poder recurrir a una visión teórica de la esencia de la función del lenguaje, del «significado», el «sentido», la «comprensión», a una visión superior en profundidad a los presupuestos tradicionales? Tal visión sólo podrá ser expresada con esa «vaguedad»²⁶ que caracteriza a la situación concreta de diálogo, por lo que en principio podrá estar abierta a situaciones nuevas, no previsibles, de su aplicación. Mas ello no me parece invalidar su pretensión de ser una visión esencial en el sentido de la invalidación que sugiere Wittgenstein con la imagen del mero parecido de familia de los significados mentados.

En este punto tenemos que interrumpir la discusión de la paradoja, no resuelta en el *Tractatus*, de la autocomprensión de Wittgenstein como filósofo, aunque la cuestión ahí implícita: ¿es posible mostrar la carencia de sentido de las cuestiones

²⁶ Sobre el rechazo del ideal de exactitud absoluta *vid.* los §§ 69 y ss.; su misión manifiesta es la de explicar la imposibilidad antes sugerida de la determinación filosófica de la esencia, pero a mi juicio sostiene *de facto* una tesis no incompatible con la pretensión de determinar filosóficamente la esencia.

problema
central
de W.

metafísicas sin sostener a la vez, en forma disimulada, una metafísica?, parece ser la cuestión decisiva que Wittgenstein ha legado a la filosofía contemporánea.

2. La nueva concepción fundamental de las Investigaciones filosóficas comparada con la del Tractatus

En lo que sigue volveremos sobre la cuestión más específica acerca de la relación del Wittgenstein posterior con el problema de la comprensión hermenéutica. Concluiremos la necesaria digresión sobre las dificultades básicas de la interpretación de Wittgenstein con la determinación de entender en adelante los ejemplos y proposiciones-«escalera» de Wittgenstein como si en ellos estuviese contenida una teoría sobre el «lenguaje», el «sentido» y la «comprensión» que fuera relevante para nuestro tema. Comparemos en primer lugar la estructura básica de esta teoría con la del *Tractatus*.

Como ya indicamos anteriormente (*supra*, p. 342), el cambio esencial consiste a mi parecer en el abandono del presupuesto de un lenguaje preciso único que, por medio de la «forma lógica» que éste tiene en común con el mundo describable, dicte la ley de todo análisis del lenguaje y la realidad. Este presupuesto metafísico o semántico-trascendental es ahora reemplazado por la nueva hipótesis de trabajo del número ilimitado de diferentes -bien que más o menos emparentados- «juegos lingüísticos» que históricamente nacen y se disuelven. Estos juegos pueden caracterizarse, de acuerdo con la concepción heurística de los mismos, que cada vez se hace más evidente en los ejemplos de Wittgenstein, como unidades, constituidas por una regla de conducta, de uso lingüístico, forma de vida y apertura del mundo (= de una situación).

Esta sucinta definición conceptual puede servir al objeto de poner de manifiesto las correspondencias entre el diferente enfoque fundamental del Wittgenstein posterior y la filosofía del *Tractatus*. Todas las funciones que se atribuyen en el *Tractatus* a la «forma lógica» del lenguaje -o al mundo representable lingüísticamente- recaen en las *Philosophische Untersuchungen* sobre la «regla» de cada juego lingüístico. Esta constituye la llamada «gramática profunda» (§ 664) del lenguaje, la cual contiene los criterios del sentido y el sinsentido a la vez que prescribe al mundo situacional correspondiente a cada juego lingüístico su estructura esencial *a priori*. La diferenciación y relativización de las funciones de la lógica del lenguaje, calificadas de trascendentales en el *Tractatus*, viene realizada por la inclusión de la praxis conductual humana (de las «formas de

Tractatus
(presupuesto
semántico-
trascendente)

Investigaciones
-
diferentes
unidades

o

Tractatus
(forma lógica)

Investigaciones
-
reglas

(reglas)

vidas» sociales, «costumbres» o «instituciones») en la concepción básica de los juegos lingüísticos. Una consecuencia esencial de esta pragmatización²⁷ es el abandono —junto con el ideal de exactitud absoluta— de la situación de monopolio de la relación científica (natural) con el mundo en favor de los diferentes modelos de comprensión del mundo immanentes a cada juego lingüístico.

Pragmatización

De acuerdo con el último Wittgenstein, una expresión como, por ejemplo, «el sol se eleva» no sería falsa dentro del marco de la moderna teoría astronómica, pero sí carente de sentido, mientras que en el contexto del juego lingüístico de los campesinos o de los turistas tendría sentido (y verificable). Parejamente, una cuestión como la concerniente a los elementos componentes de una silla, en la que el propio Wittgenstein reduce *ad absurdum* los antiguos presupuestos de su atomismo lógico-metafísico (cfr. § 47), puede estar referida, por ejemplo, al juego lingüístico de los transportistas que desmontan la silla como expertos (los físicos atómicos por lo general no se preguntarían por los componentes de una silla). El criterio decisivo para establecer lo adecuado de un uso lingüístico (por ejemplo su exactitud suficiente) es «nuestra necesidad» como «punto axial» del juego lingüístico (§ 108).

Criterio pragmático de la adecuación del juego lingüístico.

Pero el hecho de que la concepción de los juegos lingüísticos tenga en cuenta la «forma de vida» práctica no tiene solamente como consecuencia una pragmatización de los criterios del sentido del uso descriptivo o informativo del lenguaje; ello conduce además al cuestionamiento de la orientación tradicional de la filosofía hacia la función descriptiva del lenguaje. El sentido de las preguntas o de las órdenes, por ejemplo, no es reducible a constataciones fácticas; tampoco lo es aunque distingamos —como Frege y el mismo Wittgenstein en el *Tractatus*²⁸— entre afirmar un «hecho» y «mostrar» un «estado de cosas» con la intención de recuperar este último acto como contenido de sentido de carácter neutral —en cuanto a la modalidad— de los enunciados interrogativos e imperativos. Porque es precisamente el *modus* del enunciado (declarativo, imperativo o interrogativo, pero también indicativo, subjuntivo, optativo, condicional, etc.) lo que expresa el entrelazamiento en el juego lingüístico del uso del lenguaje con la referencia situacional de

²⁷ Un claro paralelismo con la evolución de Wittgenstein lo exhibe la introducción y desarrollo, llevados a cabo igualmente en los años 30, de la «dimensión pragmática» en la semiótica de Ch. MORRIS (Cfr. *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago, 1938; *vid. supra*, pp. 133 ss.)

²⁸ Cfr. *Philosophische Untersuchungen*, § 22. Sobre este punto *vid. W. STEGMÜLLER, op. cit.*, pp. 574 y ss. (véase *supra*, nota 10).

la forma de vida^{26a}. De ningún modo hay que restringir la «gramática profunda» de los modos de los enunciados a las formas típicas que distingue la gramática tradicional. Ya el hecho de que el enunciado reciba su sentido sólo en el contexto de una unidad más amplia de lenguaje y praxis vital (cfr. § 23)²⁹ —esto es, en el contexto del «juego lingüístico»— se opone a ello. Un cuestionamiento aún más radical de una de las orientaciones básicas de la ontología tradicional del lenguaje que va desde Aristóteles hasta el *Tractatus*³⁰ es el que lleva a cabo el modelo de los juegos lingüísticos en su crítica de la disposición de la teoría del significado a favorecer la llamada función «designativa» o «denominativa» de las palabras (cfr. §§ 1-15). Wittgenstein estaría dispuesto a admitir este modo de hablar a lo sumo como abreviatura para una descripción del modo de emplear las palabras en el juego lingüístico mientras a ella no se asocie la idea de que las palabras se emplean de hecho como nombres:

Los nominalistas cometen el error de interpretar todas las palabras como *nomina*, esto es, de no describir realmente su empleo, sino dar solamente, por así decirlo, una instrucción formularia para tal descripción (§ 38.3).

La referencia a la praxis conductual humana o «forma de vida» en el modelo de los juegos lingüísticos tiene, con todo, una consecuencia más que parece desbordar el ámbito temático de la filosofía del lenguaje en general. En el catálogo de juegos lingüísticos concebibles que esboza Wittgenstein en el § 23 de las *Philosophische Untersuchungen* llama la atención que al juego lingüístico de ordenar pertenezca también el actuar conforme a órdenes; a más de ello se menciona el «construir un objeto a partir de una descripción (dibujo)», «formular y contrastar una hipótesis», «representar los resultados de un experimento en tablas y diagramas», «representar obras teatrales», «cantar canciones» y «resolver un problema práctico de aritmética».

Está claro que no sólo el llamado «uso del lenguaje» en el

^{26a} Este hecho es, desde luego, compatible con la asunción de contenidos de sentido modalmente neutrales *qua* abstracción lógica, como ha mostrado J. R. Searle, siguiendo a Austin, en su teoría sistemática de los «actos de habla» (es decir, de la doble estructura performativa y proposicional de la «gramática profunda» de los enunciados que la explicitan). Cfr. J. R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge, 1969.

²⁹ Este aspecto redescubierto por Wittgenstein pudo perderse en la «gramática» tradicional a raíz de su separación abstracta de la retórica.

³⁰ *Ibid.* al respecto E. K. SPEHR, «Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk L. Wittgensteins», en *Kant Studien*, sup. 84, 1963.

sentido tradicional es asunto de los «juegos lingüísticos», sino también todo pensamiento y toda acción que de alguna manera estén «entretejidos» con el uso del lenguaje. El contexto de las *Philosophische Untersuchungen* deja claro que ellos incluyen toda conducta humana que suponga una «comprensión» del «sentido» y sea (por tanto) ella misma «comprensible». Este hecho nos proporciona, a mi parecer, el punto de partida para nuestra confrontación temática con la obra posterior de Wittgenstein. El modelo de los juegos lingüísticos implica tanto la comprensión inmediata del mundo (= de la situación) que supone el «referirse a algo» como la comprensión hermenéutica, en un sentido más ceñido, de las intenciones propias de la comprensión inmediata del mundo, intenciones que se expresan en las acciones y las obras de los hombres.

Para percibir todo el alcance de esta implicación es necesario recordar la crítica de Wittgenstein a la metafísica y, sobre todo —en este contexto—, el rechazo de toda idea de actividades o procesos anímico-espirituales específicos al lado de los procesos o actividades visibles que nos son familiares. Este rechazo afecta también, y de modo especial, a la identificación del «significar» o el «comprender» con vivencias anímicas o actos mentales y del sentido mentado o comprendido con contenidos mentales específicos. Por todo el texto de las *Philosophische Untersuchungen* se extiende el continuo intento de Wittgenstein de desenmascarar desde la crítica del lenguaje la metafísica psicologista. Un ejemplo característico es el siguiente:

Si alguien que, por ejemplo, tiene que resolver un difícil problema matemático dice de repente: «ahora comprendo!», lo que pretende con la palabra «comprendo» no es «designar» un particular «estado anímico», una vivencia; tampoco pretende con la expresión en que figura esa palabra «describir» un hecho. Lo que, antes bien, pretende decir es: «ahora sé cómo proceder» (cfr. §§ 154, 179, 180, 321 y ss.). El propio Wittgenstein interpreta así el caso: «Antes podríamos llamarla (a aquella expresión) una "señal"; y si ha sido empleada correctamente, entonces juzgamos sobre lo que él va a hacer» (§ 180). Según Wittgenstein, la pregunta por el «sentido» de «sentido», «significado», «referirse», «comprender», sólo puede responderse respondiendo a la vez a la pregunta por los criterios¹¹ para el sentido o para la comprensión del sentido en un caso determinado. Lo que significa que no puede ser respondida haciendo referencia a algún proceso misterioso dentro del alma, sino haciendo en todo caso referencia a las «particularidades»

¹¹ Aquí se halla latente la generalización pragmatizada del principio lógico-lingüístico de verificación; *vid. supra*, nota 13.

de una conducta determinada (cfr. §§ 154, 155 y 269). Muy significativo es también el siguiente ejemplo:

Se pregunta Wittgenstein: «¿Por qué la flecha → indica algo? ¿No parece ser ya portadora de algo que está fuera de sí misma?» La respuesta tradicional sería, según Wittgenstein, esta: «No, no es el trazo muerto; sólo lo psíquico, el significado, puede hacerlo (sc. constituir la función señalizadora del signo).» Pero Wittgenstein responde: «Esto es cierto y falso. La flecha sólo indica desde la aplicación que el ser viviente le da.

Ese indicar *no* es un acto mágico que sólo el alma puede ejecutar (§ 454; cfr. también § 435).

La prueba crítico-lingüística en contra de la identificación del «referirse» (*Meinen*) con una «vivencia» la ofrece el siguiente ejemplo:

¿Puedes decirme lo que sucedió dentro de tí cuando pronunciaste aquellas palabras? -- La respuesta ya no será «yo he querido decir» ... (§ 675).

Ni es tampoco para Wittgenstein un acto mental intencional (en el sentido de Brentano y Husserl) distinto de las vivencias psíquicas el que constituye el sentido o significado de las proposiciones o las palabras. A este respecto, Wittgenstein recomienda el siguiente experimento mental.

Cuando digo «el señor Suizo no es suizo», utilizo el primer «Suizo» como apellido y el segundo como nombre común... ¡Inténtese ahora utilizar el primer «Suizo» como nombre común y el segundo como apellido! ¿Cómo hacerlo? Cuando yo lo hago, mis ojos parpadean del esfuerzo al intentar formar en mi mente el significado de cada una de las dos palabras. -- ¿Pero me formo acaso en mi mente su significado cuando uso esas palabras de modo natural? (*Philos. Untersuch.*, p. 176 de la ed. cit.).

Wittgenstein hace aquí notar que la función significativa que tienen las palabras queda establecida por el uso público del lenguaje de tal manera que no sólo el acto intencional de significar es superfluo, sino que apenas cuenta con la posibilidad de imponer su intención *contra* tal uso:

Si pronuncio la proposición con los significados cambiados, el sentido de la proposición se deshace. -- En realidad se deshace *para mí*, no para el otro a quien hago la comunicación. Así pues, ¿qué importa este caso? (*loc. cit.*).

Lo determinante del significado o sentido de las manifestaciones lingüísticas no es, pues, para Wittgenstein, el hecho de que al hablar «nos formemos mentalmente los significados», sino que dichas manifestaciones acontezcan en un juego lingüístico en el que el sentido por una parte y la comprensión

del sentido por otra se hallan establecidos según unas reglas de juego de carácter público, según unas «costumbres» institucionalizadas.

En suma, Wittgenstein renuncia a buscar alguna «explicación» teórica especial para los fenómenos del significar y el comprender. En su opinión, todo queda resueltamente claro describiendo el juego lingüístico en el cual se manifiestan los fenómenos en cuestión:

Nuestro error consiste en buscar una explicación donde debiéramos ver los hechos como «protofenómenos», esto es, donde debiéramos decir: *aquí se juega a tal juego lingüístico* (§ 654).

No se trata de explicar un juego lingüístico por medio de nuestras vivencias, sino de tomar nota de un juego lingüístico (§ 655)¹².

¿Pero cuál es ahora la importancia de este enfoque para nuestro problema de la comprensión hermenéutica? ¿Puede formularse la problemática tradicional de la interpretación textual, de la reconstrucción de las intenciones (conscientes e inconscientes) de sus autores con la ayuda de la «teoría» de los juegos lingüísticos?

Puesto que le hemos negado tal posibilidad a la lógica del lenguaje del *Tractatus*, será útil esclarecer la nueva situación de esta confrontación volviendo a la situación creada por el *Tractatus*. Ya el joven Wittgenstein había enseñado que lo que es un «significado», una «intención con sentido» y lo que es «comprender» no puede describirse igual que un proceso natural, sino que «se muestra» en y junto con la función del lenguaje como condición de posibilidad de la descripción de un proceso natural. Este principio analítico-lingüístico se mantiene aún en el último Wittgenstein, sólo que ahora la función del lenguaje no está regulada por una «lógica trascendental» de la figuración del mundo, sino que se reparte entre la multiplicidad ilimitada de los «juegos lingüísticos» fácticos, los cuales son componentes de «formas de vida» o «costumbres» y, como tales, dan apertura *a priori* al sentido a cada particular mundo situacional.

En esta diferenciación y relativación del marco de condiciones y de los criterios del «sentido» y de la «comprensión del sentido» a la «forma de vida» y al «contexto situacional», parece de hecho tenerse en cuenta aquella concreta mediación que exige siempre la hermenéutica filosófica entre sujeto y objeto o entre filosofía trascendental y *empiria* histórica. Los juegos lin-

¹² Se hace aquí notorio por igual un acercamiento y un distanciamiento de la fenomenología de observancia husserliana.

güísticos, como unidades-modelo de uso lingüístico, forma de vida y apertura del mundo, representan, según parece, a aquella encarnación en la vida de la función de la realidad espiritual capaz de servir de base a una *Crítica de la razón histórica* en el sentido de Dilthey antes que a la concepción del «sujeto en general» como sujeto trascendental.

Como hemos visto, la concepción de los juegos lingüísticos comporta un apartamiento de la terminología y el modo de pensar psicologistas que predominan en la idea usual de la «hermenéutica» en el sentido de Schleiermacher y Dilthey. Si no son las «vivencias» ni las «intenciones de índole espiritual» las que constituyen la sustancia y el objeto real de la comprensión, la teoría de la comprensión hermenéutica lógicamente tampoco podrá estar fundada en el acto de «revivir» o en la reconstrucción espiritual de los actos creadores ajenos que se expresan en el *medium* lingüístico del texto (o en el de la obra de arte, las acciones o las instituciones). ¿Qué cosa podría reemplazar —en la concepción del último Wittgenstein— a esta idea básica de la hermenéutica tradicional?

La concepción de los juegos lingüísticos nos pone, a mi juicio, en una curiosa alternativa. Por una parte podríamos pensar que lo que reemplaza a la comprensión hermenéutica *qua* acto revividor es la «descripción» objetiva del juego lingüístico en cuyo contexto «se muestra» el sentido o intención que se trata de comprender. Tal principio metodológico parece seguirse directamente de las recomendaciones de Wittgenstein y del método que él mismo exhibe. Mas, por otra, también podríamos partir para la comprensión del sentido que se muestra en un juego lingüístico no de una descripción distanciada del juego lingüístico como un todo, sino de la participación en el juego lingüístico mismo, si es que —de acuerdo con la máxima capital crítico-lingüística de Wittgenstein— sólo hay comprensión del sentido dentro del marco de un juego lingüístico real y efectivo.

3. *La comprensión hermenéutica y la «descripción» de los juegos lingüísticos*

Analicemos de un modo tentativo lo primero que nos sugiere el método utilizado por Wittgenstein. Dicho método se inscribe en una tendencia ampliamente extendida en las modernas ciencias de la cultura —en la etnología, la antropología cultural, la lingüística, la sociología— a reemplazar la interpretación basada en la empatía de los documentos y otras manifestaciones vitales de las culturas ajenas por la descripción objeti-

va (y el análisis categorial) de su entero contexto vital —particularmente de las «instituciones»— para obtener mediante tal distanciamiento consciente unos criterios objetivos que puedan ser esgrimidos contra los prejuicios y precipitaciones de la fantasía empática³¹.

Sin embargo, esta tendencia metodológica es en sí misma ambigua: o presupone ya la comprensión que pretende reemplazar tratando en última instancia únicamente de ahondar en ella —por la vía de un distanciamiento objetivo—, o debe adscribirse a un behaviorismo radical que pretenda, en efecto, sustituir la comprensión por la descripción de un proceso dado objetivamente.

Múltiples aspectos de las *Philosophische Untersuchungen* (y más todavía de las investigaciones afines de G. Ryle) producen la impresión de que Wittgenstein pretende, en efecto, reemplazar la reconstrucción de intenciones por la «observación» y la «descripción» de la conducta objetiva. En cuyo caso recaerían sobre él todos aquellos argumentos que hasta ahora han venido descalificando al behaviorismo «fiscalista» radical como fundamento de las llamadas «ciencias del espíritu»³² (por ejemplo el de que una descripción lo más exacta posible de la conducta —de sus notas estadísticamente relevantes— no es capaz de decidir si constituye un lenguaje, es decir —con palabras de Wittgenstein—, si la conducta sigue de por sí una regla)³³. Ante todo no se vería cómo Wittgenstein, sobre la base de una mera descripción de datos objetivos, habría de llegar a una crítica del sentido (por ejemplo, a un desenmascaramiento del vacío en que discurre el lenguaje en el caso de los «juegos lingüísticos» metafísicos). ¿Tendríamos que suponer acaso que Wittgenstein entiende la diferenciación y relativización de la «lógica del lenguaje» como lógica transcendental en los juegos lingüísticos en el sentido de que aquello que «sólo se muestra» como condición de posibilidad de toda descripción objetiva se hace él mismo accesible a esa misma descripción objetiva?

Sin embargo, Wittgenstein rechazó en repetidas ocasiones y de forma explícita el behaviorismo³⁴. A sus ojos, éste habría sido después de todo, como cada *ismo*, sólo una enfermedad filosófica. Y sin duda haremos más justicia a su referencia a la «observación» y «descripción» de los juegos lingüísticos (como,

³¹ En particular A. Gehlen ha puesto de relieve el aspecto metodológico central de esta tendencia en aguda polémica contra la «comprensión» en el sentido de Dilthey. Cf. *Der Mensch*, 1950¹, pp. 413 y ss. así como, especialmente, *Urmensch und Spätkultur*, 1956, p. 9 y *passim* (vid. *supra*, pp. 190 ss.).

³² Vid., por ejemplo, H. SKRIVENIEM, *op. cit.* (vid. nota 15).

³³ Vid. *infra*, pp. 355 ss.

³⁴ Cf. *Philos. Untersuchungen*, §§ 197, 307 y 308.

en general, a la indiscutible fecundidad del llamado «estudio de la conducta» en las ciencias de la cultura) si simplemente suponemos en la función de la descripción la comprensión de las intenciones con sentido cuya función debe ser revelada por la descripción. Describir un juego lingüístico en el que el sentido es tanto expresado —ya sea en palabras, ya en la forma de respuestas conductuales— como comprendido, no es, en efecto, otra cosa que un distanciamiento relativo del propio significar y comprender. Todo distanciamiento y objetivación de las pautas de conducta y los contextos institucionales en las modernas ciencias de la cultura no puede en el fondo hacer olvidar que la posibilidad de la descripción (del planteamiento de cuestiones, del interés cognoscitivo) se debe a una auto-comprensión siempre de índole prerreflexiva¹⁷, y que el conocimiento adquirido por medio de la descripción cuasi objetiva consiste en la profundización en tal auto-comprensión. Lo que toda esta tendencia objetivista y cuasi behaviorista de la ciencia moderna y la filosofía analítica testimonia sólo es, en definitiva, el carácter errátil de la auto-comprensión humana que Hegel reconoció, su «mediación» por la «enajenación»¹⁸. Dilthey fue consciente de esta estructura cuando al psicologismo introspectivo de Nietzsche oponía su tesis de que el hombre sólo se conoce a sí mismo desde su historia¹⁹.

Ahora bien, si el método wittgensteiniano de la descripción de los juegos lingüísticos no lo entendemos de modo behaviorista, sino como distanciamiento de la auto-comprensión humana²⁰,

¹⁷ Que auto-comprensión, en cuanto «comprender-se en la situación», no es igual a autorreflexión, lo ha mostrado en especial H. G. Gadamer partiendo de Heidegger.

¹⁸ Que fuera de la ciencia natural toda descripción y análisis estructural objetivos brotan de la auto-comprensión y vuelven a ella enriquecidos por el distanciamiento, de ello da fe el análisis wittgensteiniano de los juegos lingüísticos a través de su crítica implícita del lenguaje (y de la metafísica). La *filosofía de las instituciones* de Cichlen hace lo propio por medio de su crítica implícita de la cultura; y aun las investigaciones de K. Lorenz, etiquetadas de «fisiología de la conducta», ponen de manifiesto, por medio de su eminente esclarecimiento de la comprensión humana de las situaciones (así, mediante la comparación con la «conducta análoga a la moral» de los animales), que ellas mismas, al contrario por ejemplo que en la física, tienen una raíz hermenéutica; que, en suma, también aquí interviene la auto-comprensión humana que —dando un amplio rodeo con el correspondiente efecto de distanciamiento— retorna a sí misma.

¹⁹ Cfr. *Gesammelte Schriften*, V, 1924, p. 180 y VII, 1927, p. 250.

²⁰ El propio Wittgenstein parece autorizarnos a hacer esta interpretación por su preferencia por los ejemplos exóticos o contruidos mediante experimentos mentales, ejemplos que —al hallarse en contraste con la conducta normal— deben abrirnos los ojos a la «gramática profunda» de nuestros juegos lingüísticos (este método de distanciamiento lo utiliza especialmente en las *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford, 1956).

surge un problema que Wittgenstein ni se lo plantea como tal ni le da respuesta en las *Philosophische Untersuchungen*, a saber: la cuestión acerca de la estructura de los juegos lingüísticos que por el modo de su descripción se hallan referidos a otros juegos lingüísticos —por ejemplo el juego lingüístico crítico que el propio Wittgenstein exhibe en las *Philosophische Untersuchungen*. Si la descripción de los juegos lingüísticos en cuanto unidades de uso lingüístico, forma de vida y apertura del mundo debe asumir la función de la comprensión hermenéutica de las intenciones con sentido, el tipo del juego lingüístico que se halla referido a otros juegos lingüísticos habrá de convertirse en el problema clave para una hermenéutica levantada sobre bases wittgensteinianas. Habrá que construir otros juegos lingüísticos y plantearse la cuestión de si tales juegos lingüísticos hermenéuticos se distinguen, y en determinados casos cómo, de los juegos lingüísticos descriptivos al uso en la descripción de la naturaleza no humana. Esta cuestión toma su interés sobre todo del hecho de que las ciencias históricas del espíritu se ocupan de contextos situacionales que no vienen entretejidos con el juego lingüístico propio del presente (como por ejemplo el contexto situacional de la descripción de un paisaje), sino que pertenecen al juego lingüístico del pasado que se trata de reconstruir.

Podríamos hablar de juegos lingüísticos hermenéuticos —en el sentido de Wittgenstein— en el caso, por ejemplo, de la narración de una historia vivida o transmitida, o en el caso de la traducción en el marco de una conversación, o en el de la interpretación de un texto antiguo (exégesis). Y teniendo presente que los juegos lingüísticos son «componentes de una forma de vida» y que están entretejidos con «actividades», habremos de tener en cuenta en el juego lingüístico histórico-hermenéutico todas las investigaciones técnicas de detalle que el historiador urde a fin de descubrir las fuentes y valorarlas críticamente y todo aquello que enseñan las ciencias auxiliares de la historia, incluso las actividades que se desarrollan en una expedición arqueológica o en una excavación; y, por otra parte, también las actividades en las que la comprensión hermenéutica encuentra su aplicación: el sermón, la lección, la enseñanza escolar, el discurso jurídico, la representación de una obra teatral, la interpretación de un concierto, la exposición de obras plásticas y, además, el comportamiento institucionalmente regulado del público que asimila la comprensión en forma hablada, ejecutada u ostentada y que sólo así completa la aplicación de la comprensión hermenéutica⁴¹.

⁴¹ En este punto sería posible poner en conexión la «teoría» de los juegos lingüísticos con el análisis triádico de la interpretación de J. Royce por un lado

Al intentar imaginar en el espíritu de Wittgenstein los juegos lingüísticos que se hallan referidos hermenéuticamente a otros juegos lingüísticos notamos sin embargo que nuestros ejemplos están muy alejados del modelo de la descripción de un juego lingüístico por medio de otro. Tal modelo parece realizarse antes en el juego lingüístico filosófico al que nosotros mismos⁴², tratando de proceder de manera análoga a Wittgenstein, hemos jugado y jugamos aún. En cambio, los juegos lingüísticos hermenéuticos que hemos presentado parecen constituir, con el juego lingüístico que interpretan y por medio de la interpretación misma, una nueva unidad de juego lingüístico que sólo se revela en el plano de nuestro análisis estructural filosófico⁴³. De hecho, ello permite distinguir si se está describiendo la estructura de un juego lingüístico (del tipo de sentido o sinsentido que es posible en él) o si se está interpretando el contenido concreto de sentido de un juego lingüístico desde otro juego lingüístico hermenéutico. En el último caso tiene que crearse la unidad de un diálogo entre ambos juegos lingüísticos, incluso si estos se han desarrollado en épocas muy distantes entre sí y en los contextos situacionales más diversos⁴⁴. Según ello, la mediación de la comprensión humana del mundo y su correspondiente proyecto existencial en el *continuum* del diálogo —mediación entre «forma de vida» y «forma de vida», para hablar a medias con Wittgenstein— sería la función específica del juego lingüístico hermenéutico.

(*vid. supra*, pp. 336 ss.), y por otro con la «hermenéutica filosófica» de H. G. Gadamer, quien trata de integrar el problema tradicional de la «aplicación» de la comprensión dentro del concepto de comprensión *qua* mediación de la tradición.

⁴² El autor del discurso y sus oyentes (lectores).

⁴³ Aquí nos encontramos con un nivel característico de lo que Th. LEVI consideraba como «autogradación del lenguaje», es decir, los posibles grados de generalidad de sus intenciones con sentido (y que en cierto modo es el contanto delo dialéctico de la teoría ramificada [semántica] de los «tipos» de B. Russell). Cfr. *Mensch und Welt*, 1948, cap. 13.

⁴⁴ Desde la perspectiva de una filosofía caracterizada por un pensamiento hermenéutico-histórico radical cabe plantearse si el análisis estructural de los juegos lingüísticos no tiene que haber creado también esa unidad de diálogo. Y evidentemente ello es cierto en el sentido de que el filósofo no puede manifestarse sobre la estructura de los juegos lingüísticos humanos como lo hiciera un behaviorista de otro planeta, mientras que el historiador (y particularmente el historiador del lenguaje) puede sin duda detectar en todo momento en los tratados filosóficos su vinculación histórica al diálogo entre los hombres. Por otra parte, hay lugar para una innegable emancipación reflexiva del contexto histórico del diálogo en el hecho de que el filósofo sea capaz —en un grado superior de generalidad de las intenciones con sentido— de hacer consciente de un modo formal la necesidad del contexto histórico del diálogo para la comprensión hermenéutica.

4. La comprensión hermenéutica y la participación en los juegos lingüísticos

En este punto me parece imprescindible introducir la alternativa arriba mencionada a la fundamentación de la hermenéutica que hasta ahora hemos intentado siguiendo a Wittgenstein. Según ella, toda comprensión del sentido supone la *participación* en el juego lingüístico en cuyo contexto se libera *a priori* la estructura de sentido de una situación. ¿Podemos quizá explicar mejor desde este nuevo punto de partida la peculiaridad del juego lingüístico hermenéutico que sólo con esfuerzo y de forma aporética hemos podido sugerir partiendo de la descripción externa de los juegos lingüísticos?

Ante todo tiene que quedar claro, a mi juicio, que ahora, después de haber discutido el aspecto cuasi behaviorista, nos movemos en la perspectiva cuasi filosófico-trascendental de la «teoría» de los juegos lingüísticos. Dicho escuetamente: mientras al principio parecía que, de acuerdo con la doctrina de Wittgenstein, la comprensión del sentido había que sustituirla por la descripción externa de la conducta, esta doctrina parece ahora desembocar en la concepción de que toda conducta humana sólo resulta accesible dentro del marco de un juego lingüístico, es decir, en cuanto conducta comprensible y con sentido⁴⁵.

Sólo ahora cobran validez muchos de los más valiosos hallazgos del último Wittgenstein. Así, por ejemplo, la intuición, verdaderamente revolucionaria para toda forma de filosofar, de que es por principio imposible un «lenguaje privado», o, dicho de otra manera, de que nadie, orientándose en supuestas normas accesibles de modo introspectivo, puede seguir una regla para él solo⁴⁶. Quien para expresar los datos de la experiencia sólo a él accesibles (por ejemplo, dolores) pretendiera introducir un lenguaje sólo para él inteligible (es decir, un lenguaje que no estuviera regularmente en conexión con el lenguaje público ni, en consecuencia, fuera traducible) no podría disponer de ningún criterio para el empleo correcto de tal lenguaje. No podría establecer distinción alguna entre norma y arbitrariedad, puesto que toda norma efectiva proveedora de criterios distintivos depende constitutivamente de que los otros puedan controlar el sometimiento a dicha norma. Otra persona no po-

⁴⁵ Que yo sepa, este punto de vista para una posible interpretación de Wittgenstein lo ha desarrollado por vez primera y de forma consecuente P. WINCH en su libro *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, 1958. En lo sucesivo aprovecharemos las valiosas sugerencias de esta interpretación.

⁴⁶ Cf. *Philos. Untersuchungen*, §§ 199, 243, 257 y *passim*.

dría observar desde el exterior si su conducta sigue o no una regla si antes no se hubiera hallado de acuerdo con él acerca de la regla o si no pudiera ponerse de acuerdo con un tercero que pudiera controlar la conducta del primero basándose en una regla de juego de carácter público («costumbre», «institución»). Sin recurso a esa instancia pública de control, esa otra persona podría también concebir sus movimientos accidentales (naturales y espontáneos) como conducta guiada por reglas, ya que no es concebible ninguna conducta que los seres humanos no puedan «explicar» —desde fuera— según alguna regla ideada *ad hoc*. Y en nuestro caso, ese otro posiblemente creería «comprender» lo que él —según una regla aplicada desde fuera— sin más «explica»⁴⁷. El otro caso posible sería aquel en el que una conducta humana, aun estando guiada por reglas y siendo, por tanto, comprensible, fuera «explicada» desde fuera por otros como un fenómeno motriz natural y espontáneo —por no existir participación en el correspondiente juego lingüístico. En suma: comprensión y conducta comprensible sólo las hay bajo el supuesto de un juego lingüístico, es decir, de una «costumbre» pública o una «institución» social⁴⁸.

Solamente ahora, cuando lo que se opone a la filosofía del sujeto propia de la Edad Moderna⁴⁹ no es ya el cuasi-behaviorismo sino una filosofía trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez del significar y el comprender concretada en el concepto de juego lingüístico, parece que la confrontación entre Wittgenstein y la hermenéutica tradicional ha alcanzado su meta: el presupuesto de la participación en un juego lingüístico común reemplaza ahora claramente al solipsismo metodológico de la comprensión empática; y se hace evi-

⁴⁷ En este caso, la «comprensión» no sería —como ya vio el neopositivismo— otra cosa que una «empatía» que conduce a una hipótesis «explicativa». Para esta concepción *vid.* Th. ABEL, «The Operation called "Verstehen"», en *Readings in the Philosophy of Science*, Nueva York, 1953.

⁴⁸ Este punto de vista converge notablemente con la antropología de A. Gehlen, fuertemente inspirada en enfoques pragmatistas (como, por ejemplo, los de G. H. MEAD en *Mind, Self and Society*, Chicago, 1954).

⁴⁹ El solipsismo metódico de la filosofía moderna desde las *Meditaciones* de Descartes hasta las *Meditaciones cartesianas* de E. Husserl encuentra de hecho en la concepción de los juegos lingüísticos de Wittgenstein una posición contraria similar a la que en Heidegger viene expresada sobre todo en los §§ 26 y 31 y ss. (acerca del «ser con» y del «comprender») de *Ser y Tiempo*. Tanto desde Heidegger como desde el último Wittgenstein se plantea la cuestión de si una filosofía del «ego cogito» que se hubiera liberado de la ilusión de tener que demostrar primero la existencia de los otros (y de un mundo exterior real) no conservaría, en cuanto filosofía que lleva a cabo una *reflexión* responsable sobre los fundamentos *eis ipsis* intersubjetivos y lingüístico-sociales del pensamiento, la función de una fundamentación filosófica última, así como la que se concreta en una en todo tiempo posible capacidad de reflexión con independencia de la situación.

dente que aquella autocomprensión que el solipsista metodológico trata de poner en juego para la comprensión empática del otro (cuando no para demostrar su existencia como ser espiritual), se encuentra ella misma ya mediada por la regla pública de un juego lingüístico y la «forma de vida» con él entretrejida.

Es interesante notar que W. Dilthey, después de que en su *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883 sostuviera aún la opinión de que «un único individuo deambulante por el mundo... que viviera lo suficiente para desarrollarse, desplegaría desde sí mismo y en completa soledad esas funciones (sc. filosofía, religión, arte)»⁵⁰, escribiera en los fragmentos posteriores sobre *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* que «toda palabra, toda expresión, todo gesto o fórmula de urbanidad, toda obra de arte y toda gesta histórica resultan comprensibles sólo porque a quien en ellos se manifiesta le une algo en común con el sujeto que comprende; el individuo vive, piensa y actúa siempre en una esfera comunitaria y sólo en ella comprende»⁵¹.

Entre los ejemplos en los que Dilthey ilustra ahora cómo la comprensión está condicionada por la «esfera comunitaria» los hay muy próximos a los juegos lingüísticos o a las «formas de vida» implicadas en ellos que presenta Wittgenstein. Así el siguiente pasaje:

Cualquier plaza plantada de árboles, cualquier aposento de asientos ordenados nos es comprensible desde nuestra infancia porque el planear, el ordenar, el valorar humanos como algo que nos es común a todos han asignado su lugar en la habitación a todo espacio y a todo objeto. El niño crece en el orden y las costumbres de la familia que él comparte con los demás miembros aceptando los dictados de su madre dentro de ese entorno. Antes de aprender a hablar se encuentra ya totalmente sumergido en ese medio comunitario. Y los gestos y ademanes, los movimientos y exclamaciones, las palabras y expresiones aprende él a comprenderlos sólo porque estos se le presentan siempre idénticos y con la misma relación con lo que significan y expresan⁵².

De ese modo se comprenden los elementos de las acciones, por ejemplo «el levantamiento de un objeto, el golpear de un martillo, el cortar la madera mediante una sierra»⁵³, porque el contexto circunstancial en el que se ejecutan todas esas acciones resulta familiar. «La relación de la acción con lo espiritual que se expresa en ella es regular y permite hacer conjeturas probables sobre ella.»⁵⁴.

⁵⁰ *Gesammelte Schriften*, I, pp. 422 y ss.

⁵¹ *Ibid.*, VII, pp. 146 y ss.

⁵² *Ibid.*, pp. 208 y ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 206.

Hasta aquí podemos comprobar perfectamente, cierta concordancia entre la función hermenéutica del modelo wittgensteiniano de los juegos lingüísticos y la «esfera comunitaria» de Dilthey, que también la llama, con Hegel, «esfera del espíritu objetivo». Será interesante para nuestro problema la comparación del último Wittgenstein con el último Dilthey, pero contando con la circunstancia de que Dilthey no recurre a los ejemplos que hasta ahora hemos citado para ilustrar la «comprensión hermenéutica», sino la comprensión precientífica, «elemental» o «pragmática»:

La comprensión se desarrolla primariamente dentro de los intereses de la vida práctica. Aquí las personas se hallan dependientes de su mutua comunicación. Tienen que hacerse comprender mutuamente. Cada una necesita saber lo que la otra quiere. Así surgen primariamente las formas elementales de la comprensión⁵⁵.

Tales son de hecho las formas de la comprensión que tienen presentes las fundamentaciones de índole pragmatista-behaviorista de la sociología y la psicología social (sobre todo la de G. H. Mead); y son ellas sobre todo las que iluminan la «teoría» de los juegos lingüísticos del último Wittgenstein.

5. *Los límites del modelo de los juegos lingüísticos a la luz del «círculo hermenéutico» de la forma y el contenido de la comprensión*

En opinión de Dilthey, el problema de la comprensión hermenéutica como arte o ciencia se plantea primariamente ahí donde —en el marco todavía de la comprensión elemental— surgen «inseguridades», «dificultades» o «contradicciones»⁵⁶; por ejemplo donde tiene lugar un encuentro con costumbres, instituciones o formas de vida extrañas, o donde las propias tradiciones comienzan a volverse incomprensibles. De esta última situación es de donde surgieron de hecho los dos grandes movimientos que dejaron su impronta en la hermenéutica de la Edad Moderna como el arte de la comprensión: la crítica filológica del Humanismo y la exégesis bíblica protestante. ¿Cómo hay que analizar esta característica situación inicial de la voluntad y la necesidad hermenéuticas de comprender a la luz del modelo de los juegos lingüísticos?

Recordemos a este respecto el motivo que nos llevó a consi-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 210 y ss.

derar la participación en un juego lingüístico efectivo como condición de posibilidad y validez de la comprensión. Este punto de vista heurístico para una posible interpretación de Wittgenstein se impuso en el momento en que el intento de concebir la descripción externa de un juego lingüístico como modelo (como caso límite del distanciamiento) de la comprensión hermenéutica nos condujo al resultado de que una descripción de un juego lingüístico sólo puede conducir a una comprensión del contenido de sentido que se «muestra» en aquél cuando tal descripción crea, junto con el juego lingüístico descrito, una nueva unidad de juego lingüístico: la unidad del diálogo. Luego llegamos al parecer a un resultado opuesto —o al menos esa era su tendencia: el modelo de la participación en la unidad efectiva de un juego lingüístico gobernado por reglas sólo puede serlo para la situación de la comprensión hermenéutica si tenemos presente la debilitación y, al cabo, la disolución de tal unidad (en el juego lingüístico históricamente objetivado y en el juego lingüístico históricamente objetivante del intérprete).

Sin embargo, la confrontación entre estos resultados aparentemente antinómicos muestra que el problema filosófico de la comprensión hermenéutica se sitúa exactamente entre los dos modelos que sugiere al menos la concepción wittgensteiniana de los juegos lingüísticos. No se trata aquí de un tipo de «comprensión» como el que, según Wittgenstein, se encuentra ya subordinado *a priori*, mediante la regla de un juego lingüístico existente (de una «costumbre»), a la manifestación de una determinada intención, de modo que la manifestación de la intención y su correspondiente comprensión se determinen recíprocamente en el marco del juego lingüístico mostrando su esencia a efectos de la descripción³⁷. Tampoco se trata de una «descripción objetiva de la conducta» del tipo de la que le aplica desde fuera la regla en la que ha de basarse, de modo que tampoco podría considerarse tal regla como el «motivo» de la conducta tanto propia como ajena. Más bien se trata de un proceder que en cierto modo se ve obligado a tener objetivamente ante sí la regla cuasi-trascendental del juego lingüístico que decide sobre el sentido o sinsentido de la conducta humana y libera *a priori* la estructura de los objetos posibles en un mundo situacional, y sólo con el fin de «comprender» una

³⁷ Qué es una orden (en cuanto intención) se ve, según Wittgenstein, en el modo como normalmente es cumplida (es decir, comprendida). A este respecto observa Wittgenstein: «Las órdenes algunas veces no se cumplen. ¿Pero qué sería si las órdenes no se cumplieran *nunca*? El término "orden" habría perdido su sentido» (§ 345).

posible motivación de la conducta propia o ajena a la luz de esa regla cuasi-objetiva.

Tomemos un ejemplo: el sentido de las intenciones de Godofredo de Bouillon vendría determinado —según Wittgenstein— por las reglas del juego lingüístico o la forma de vida propios de las cruzadas medievales. Ahora bien, estas reglas de juego, que en cierto modo constituyen el marco trascendental de la «forma de vida» y el «mundo» de Godofredo, tiene que reconstruirlas el historiador, que ya no participa de esa forma de vida, a partir solamente de los datos que son los testimonios de las palabras y las hazañas de Godofredo (así como de otros cruzados). Aquello que constituye la condición de posibilidad del sentido comprensible tiene, pues, que poder volverse objetivo dentro del sentido determinado, pero de modo que sea *comprendido* como condición de posibilidad de otro sentido parecido que pueda descubrirse, incluso en lo que se refiere a sus propias posibilidades de existencia. Dicho de otro modo: de lo objetivo tiene que poder derivarse un proyecto de sentido del mundo capaz de corregir el proyecto de sentido subyacente hasta el momento a cuya luz lo objetivo adquiere primariamente su sentido (al principio extraño).

El análisis de esta estructura era el tema propio de Dilthey. Al fenómeno en el que la regla de una forma de vida —que no es evidente— se le hace objetiva al intérprete lo llamaba «expresión» de vida (también posteriormente, y con Hegel, «objetivación del espíritu»); y a la estructura que hemos descrito, según la cual la regla que se ha hecho objetiva en la «expresión» es capaz de corregir la regla a cuya luz se hizo ella misma objetiva, la llamaba «círculo hermenéutico». ¿No hemos de decir que Dilthey descubrió la estructura del juego lingüístico hermenéutico?

En su obra posterior, Wittgenstein disolvió la «forma lógica» del lenguaje, que a la vez era la forma lógica del mundo describable, en las reglas de la ilimitada variedad de los juegos lingüísticos posibles. En esta nueva concepción concretizó al mismo tiempo la correlación de sujeto y objeto de la filosofía trascendental tradicional (incluyendo la correspondiente «teoría designativa» del lenguaje) en la unidad funcional de uso del lenguaje, forma de vida y mundo situacional. ¿Llegó así a concebir también la historicidad del lenguaje, la forma de vida y el mundo situacional?

Es cierto que Wittgenstein comparó al lenguaje con una ciudad que crece de modo orgánico³⁸, que incluyó a las funcio-

³⁸ *Philos. Untersuchungen*, § 18.

nes del lenguaje en la «historia natural» del hombre», que vio los juegos lingüísticos como algo imposible de ser gobernado por una regla matemática precisa al modo de un cálculo, que contó con el nacimiento y el declive de los juegos lingüísticos y sus correspondientes formas de vida⁵⁹. Pero es precisamente a través de este último viraje que Wittgenstein muestra que la fuerza explicativa y racional de su modelo de los juegos lingüísticos no tiene mayor alcance que el de la firme correlación que entre forma de vida, uso del lenguaje y estructura del mundo establece la regla del juego existente. De ello da fe en particular su relativización, en el contexto de una crítica de la metafísica, del sentido posible a los juegos lingüísticos posibles y su solución al problema de las proposiciones verdaderas *a priori* mediante la concepción de las llamadas «proposiciones gramaticales», proposiciones que propiamente nada comunican, sino tan sólo ilustran la regla de cada juego lingüístico en los llamados «patrones» o «paradigmas» del mundo real (por ejemplo: «todo cuerpo tiene una extensión» o «la orden ordena su cumplimiento»)⁶⁰.

Peró a mi juicio, en estas funciones, centrales para Wittgenstein, de su «teoría» de los juegos lingüísticos se muestra al mismo tiempo el límite de esta concepción. El esquema dualista de la diferencia trascendental entre forma lógica y contenido posible del mundo que domina en el *Tractatus* no se halla propiamente superado en el concepto de «juego lingüístico», sino sólo diferenciado. Por ello, Wittgenstein no puede captar verdaderamente con su modelo de pensamiento lo propiamente histórico de la comprensión, que es la mediación entre los juegos lingüísticos que se disuelven y los que hacen (fenómeno normal en la mediación de la tradición), ni tampoco la mediación a través de las edades, la revitalización y la asimilación del pasado en la forma de vida del presente, sino a lo sumo conceder su existencia.

Dilthey, en cambio, alcanza la máxima racionalidad de su pensamiento justamente ahí donde trata de la mediación histórica entre los juegos lingüísticos y de la mediación, también, entre la forma (la regla *a priori*) y el contenido (el sentido obje-

⁵⁹ *Ibid.*, § 25.

⁶⁰ W. Stegmüller (*vid.* nota 10) ha intentado ampliar de un modo ingenioso estos criterios de Wittgenstein con vistas a una integración de la historicidad en el concepto de juego lingüístico: en comparación con el juego del ajedrez, «los movimientos en el juego lingüístico» no son *históricamente invariantes*. Las «reglas para el uso de una palabra» tendrían por tanto que estar formuladas de modo que, entre otras cosas, «tuvieran también en cuenta el diálogo previo» (*op. cit.*, p. 594).

⁶¹ Cfr. *Philos. Untersuchungen*, §§ 251, 252 y 458. Sobre este punto *vid.* E. K. SEEM, *op. cit.* (*supra*, nota 30), pp. 127 y ss.

tivado) de las formas de vida humanas en la noción de «círculo hermenéutico» –noción que, ciertamente, sólo puede ser una cifra para el problema abierto de una renovación crítica de la racionalidad de la dialéctica hegeliana⁶².

⁶² Vid. mi artículo «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», en *Phil. Jahrbuch*, 72, (1964-1965), especialmente pp. 284 y ss. (*infra*, tomo II, pp. 27 ss.).

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Introducción: «La transformación de la filosofía».

Escrito en la primavera de 1972 para la edición original de la presente obra.

«Las dos fases de la fenomenología...»

Publicado por primera vez en *Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 1955-57, pp. 54-76.

«El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido»

H. GIPPER (ed.), *Sprache – Schlüssel zur Welt, Festschrift für L. Weisgerber*, Düsseldorf, 1959, pp. 11-38.

«Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía»

En *Philosophische Rundschau*, 7 (1959), pp. 161-184.

«Lenguaje y orden»

En *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Munich, 1960, pp. 200-225.

«La filosofía de las instituciones de Arnold Gehlen»

En *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), pp. 1-21.

«Wittgenstein y Heidegger»

Reelaboración de mi lección inaugural en la Universidad de Kiel (1962), publicada por primera vez en *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (1967), pp. 56-94 (traducción española en *Dianoia*, XIII, México, 1967; traducción finlandesa en J. HINTIKKA y L. ROULLA [eds.], *Filosofian filu ja tulevaisuus*, Helsinki, 1970). Reimpreso en O. PÖGGELER (ed.), *Über Heidegger*, Colonia, 1969.

«La radicalización filosófica de la "hermenéutica" en Heidegger y la pregunta por el "criterio del sentido" del lenguaje»

En U. LORETZ y W. STROTZ (eds.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Friburgo de Br., 1968, pp. 86-152.

«Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica»

En *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), pp. 49-87.

INDICE ONOMASTICO

- Abel, Th., I, 356 n; II, 56-59, 61, 98, 99, 101, 102, 191 n, 222
- Abramowski, G. II, 352 n
- Adorno, Theodor W., I, 22; II, 130 n
- Agustín, san, I, 55, 90 n, 251, 309, 340; II, 232, 374 n, 393
- Albert, Hans I, 15 n, 18 n, 19 n, 25 n, 26 n, 29 n, 54, 69 n; II, 130 n, 140 n, 209 n, 217 n, 249 n, 312, 345, 351 n, 353 n, 354 n, 371 n, 378 n, 385, 387, 389, 390, 392, 403 n, 410
- Albritton, R. I, 312 n
- Alighieri, Dante, II, 173 n, 292, 297
- Ammonio, I, 121 n, 148, 152, 272 n; II, 321
- Anderson, G. II, 411 n
- Anderson, P. II, 124 n
- Anouilh, Jean, I, 200
- Ancombe, G. E. M, I, 338 n
- Appel, Karl-Otto, I, 10 n, 23 n, 29 n, 31 n, 50 n, 57 n, 60 n, 250 n; II, 94 n, 95 n, 102 n, 105 n, 107 n, 151 n, 153 n, 155 n, 156 n, 170 n, 171 n, 173 n, 176 n, 201 n, 210 n, 212 n, 213 n, 220 n, 222 n, 224 n, 229 n, 235 n, 237 n, 241 n, 244 n, 248 n, 249 n, 253 n, 256 n, 257 n, 261 n, 267 n, 273 n, 282 n, 287 n, 289 n, 290 n, 292 n, 300 n, 301 n, 305 n, 307 n, 308 n, 332 n, 335 n, 338 n, 339 n, 340 n, 347 n, 349 n, 361 n, 365 n, 370 n, 377 n, 380 n, 387 n, 391 n, 393 n, 408 n, 409 n, 412 n
- Aristóteles, I, 39, 54, 107, 108, 113, 119, 121, 122, 148, 155, 228, 271, 272, 284, 294, 301; II, 163, 321
- Arnold, I, 110 n, 157 n
- Ast, F. I, 112 n
- Austin, J. L., I, 27; II, 184, 198 n, 225 n, 285, 292, 380, 388 n
- Ayer, A. J., I, 172; II, 28 n, 65 n
- Bacon, Francis, I, 273; II, 137, 360
- Baldwin, James Mark, II, 193 n
- Bar-Hillel, Jacob, II, 231 n, 252 n, 259, 264, 270, 278 n, 288 n, 293, 370 n, 388 n, 389 n
- Bartley, William W., I, 13 n, 15 n; II, 389, 390
- Beauvoir, Simone de, I, 200
- Beck, L. W., II, 212 n, 292, 338 n
- Becker, O, I, 187 n; II, 94 n
- Bembò, Pietro, II, 115
- Benedict, Ruth, I, 201

- Benjamin, A. Cornelius, II, 186 n
 Bena, Gottfried, I, 100 n
 Berdiaev, Nicolai, I, 210
 Bergson, Henri, I, 197
 Berkeley, George, I, 219, 273, 276; II, 325
 Bertalanffy, L. W., I, 66 n; II, 172
 Betti, E., I, 32 n; II, 112 n, 203 n, 205 n
 Bierwisch, Manfred, II, 252 n, 260 n, 261, 265 n, 293
 Black, Max, I, 293 n; II, 36 n, 175 n, 304 n
 Bloch, Ernst, I, 54; II, 126 n, 142, 248 n
 Bochénski, J. M., I, 108, 139, 151 n, 157 n, 163 n; II, 71 n
 Boeckh, A. I., 112 n
 Böhler, Dietrich, I, 8, 36 n, 62 n, 69 n, 214 n; II, 17 n, 220 n, 221 n, 347 n
 Böhme, Jacob, I, 90 n, 105, 110 n; II, 402 n
 Bohr, Niels, II, 58
 Bollnow, O. F., II, 83 n
 Boole, G., I, 134, 137, 324
 Borger, R., II, 248 n
 Borst, A., I, 65 n
 Brentano, F., I, 348
 Bridgman, P. W., I, 278; II, 170, 186, 306
 Brodbeck, May, II, 45 n, 98 n
 Brogsitter, K. O., II, 41 n
 Brouwer, L. E. J., I, 15
 Bruno, I, 105
 Buber, M., I, 22; II, 83 n
 Bubner, R., II, 212 n, 218 n, 300 n, 338 n, 370 n, 381 n
 Buck, R. C., I, 20 n; II, 64 n, 363 n
 Bultmann, R., II, 205 n
 Burks, Arthur W., I, 277 n; II, 157 n, 178 n
 Buytendijk, F. J., II, 16 n
 Carnap, Rudolf, I, 25, 60 n, 120, 136-138, 144, 158, 165, 172, 184, 213, 217, 218, 222 n-224, 228, 230, 246, 265, 266, 281-284, 295-300, 302 n, 303 n, 306, 316, 328 n; II, 34 n, 42-44, 62-64, 71 n, 150 n, 169, 170 n, 173, 224, 225 n, 231, 232, 235, 252, 254, 258, 259, 264, 289 n, 293, 299, 304, 316, 322, 337, 370, 388 n, 399, 400
 Carrol, John B., I, 177 n
 Carrol, Lewis, II, 77 n
 Cassirer, Ernst, I, 177; II, 81 n, 179, 337
 Castiglione, Baldassare, I, 117, 210
 Cavell, St., I, 173 n, 175 n, 323 n; II, 277 n
 Cézanne, Paul, I, 95 n
 Cicéron, Marco Tulio, I, 60 n, 117, 123, 149, 152, 209; II, 322
 Cicourel, A. V., II, 131 n
 Cioli, Fr., II, 248 n
 Clausewitz, Carl von, I, 53
 Cohen, R. S., I, 20 n; II, 64 n, 363 n
 Collingwood, R. G., I, 48 n; II, 68, 236
 Comte, Auguste, I, 278 n
 Coseriu, Eugenio, II, 276 n, 278 n, 293
 Couturat, L., I, 274 n; II, 224 n
 Crämer, W., I, 335
 Croce, Benedetto, I, 94, 124
 Curtius, E. R., I, 124, 156
 Cusa, Nicolás de, I, 105, 106, 110 n, 182
 Charlesworth, M. J., II, 28 n, 29
 Chaucer, Geoffrey, II, 82
 Chomsky, Noam, I, 16 n, 34 n, 55 n, 131 n, 302 n; II, 62 n, 102 n, 157, 184 n, 192 n, 238 n, 244, 251, 258-266, 268-288, 290, 291, 293, 294, 300 n, 316, 323, 335, 336, 380 n, 382 n, 401 n
 Church, A., II, 171, 386

- Dahrendorf, Rolf, II, 142, 143
 Dante, véase Alighieri
 Dantó, A. C., II, 104 n
 Darwin, Charles, II, 342
 Derbolar, J., II, 23 n
 Descartes, René, I, 23, 56, 90 n,
 110, 114 n, 123, 250, 310,
 341 n; II, 18, 19, 66, 94, 137,
 144 n, 221, 229 n, 260,
 273 n, 299, 301, 311, 324,
 374, 378, 393
 Dewey, John, I, 19; 29 n, 69 n,
 278; II, 95 n, 197 n, 207,
 248, 352-354
 Diemer, A., I, 29 n
 Dilthey, Wilhelm, I, 21 n, 24,
 43, 48, 76, 80, 112 n, 118,
 198, 256 n, 269, 270, 271 n,
 279, 317 n, 321-323, 329,
 334, 350, 351 n, 357, 358,
 360; II, 14-16 n, 19, 28, 37,
 49, 70, 73, 76, 79, 81, 88 n,
 98, 102 n, 109, 110, 115,
 177, 189, 190, 195, 206, 236,
 244, 256, 366-368
 Dingler, Hugo, I, 34, 56 n; II,
 210 n, 399
 Dobschütz, Ernst von, I, 267 n
 Dornseiff, F., I, 174
 Dray, William, II, 88 n, 100,
 103, 105
 Droysen, J. G., I, 21, 256 n,
 270, 321; II, 28, 103
 Durkheim, Emile, II, 70, 238

 Ebeling, G., I, 269 n
 Eckehart, maestro Johann, I, 90 n;
 II, 249
 Einstein, Albert, I, 44 n, 47,
 140 n, 278; II, 64 n, 93
 Eliade, Mircea, I, 65 n
 Engels, Friedrich, II, 22 n, 23 n
 Escoto, Duns, I, 279 n; II, 163
 Esculapio, I, 208, 211
 Essler, W., II, 388 n
 Euclides, I, 47
 Euripides, I, 55 n
 Evans-Pritchard, E. E., II, 241
 Eyck, Jan van, II, 314 n

 Faber, Karl-Georg, II, 362 n
 Feigl, Herbert, II, 45 n, 98 n,
 293
 Feuerbach, Ludwig, II, 20 n,
 183 n, 347
 Feyerabend, P. K., I, 21 n, 34
 Fichte, Johann G., I, 38, 90 n;
 II, 141, 143, 211, 220,
 398-400
 Ficker, Ludwig von, II, 351
 Fisch, M., II, 167 n
 Fitzgerald, John, J., I, 290 n
 Fodor, J. A., I, 35; II, 102 n,
 184 n, 252, 277 n, 293, 294
 Fourier, Charles, II, 183 n
 Frank, Ph., I, 278
 Frege, G., I, 134, 242, 274,
 324, 345; II, 153
 Frenzel, I., I, 29 n
 Freud, Sigmund, I, 62 n, 113;
 II, 53, 404 n
 Frey, Gerhard, II, 173 n, 274 n;
 293, 386
 Fries, J. F., II, 387, 389
 Funke, G., I, 81, 187 n; II, 199 n,
 307 n

 Gadamer, Hans-Georg, I, 121,
 22, 25, 26, 30, 32, 35, 40-46,
 48-50, 53, 54, 57, 63 n, 67,
 70, 213, 238 n, 265 n, 268 n,
 270, 322 n, 352 n; II, 13-15,
 17-20, 78, 84, 86, 110-112,
 114, 116, 129, 155, 195-197,
 202-207, 215, 246 n, 292,
 308, 311, 345 n, 366, 368,
 370, 379 n, 397 n
 Galileo Galilei, I, 67 n, 69; II,
 63 n, 361
 Gardiner, P., II, 49 n, 88 n
 Gauger, Hans-Martin, II, 279 n,
 293
 Gehlen, Arnold, I, 59 n, 188,
 191, 193-196, 199-214, 288 n,
 318 n, 351 n; II, 14, 16 n,
 18, 22, 76 n, 89 n, 122 n,
 145 n, 200 n, 247 n, 310
 Geiger, Th., II, 371
 Gellner, E., I, 246
 Gerhard, I., 188 n

- Giegel, H. J., I, 63
 Gödel, K., II, 62 n, 171, 386
 Goethe, J. W. von, I, 106, 206 n;
 II, 36, 37, 95
 Giegel, H. J., I, 63 n
 Goodman, Nelson, II, 258 n,
 269, 293
 Godofredo de Boulton, I, 360
 Graf, G. G., II, 373 n
 Grimm, Jacobo, I, 322
 Groenwold, H., II, 343
 Grossher, Elatus, I, 9 n
 Gumperz, J. J., II, 294

 Habermas, Jürgen, I, 8, 10 n,
 20 n, 27 n-29 n, 34 n, 50 n,
 54 n, 63 n, 67 n, 69, 70 n,
 189, 214 n, 238 n, 255, 302 n,
 316 n; II, 17 n, 20 n, 41 n,
 49 n, 55 n, 95 n, 102 n, 117 n,
 125 n-131 n, 138 n, 140 n,
 143, 144, 157 n, 193 n,
 198 n, 206 n, 220, 225 n,
 244, 249 n, 283 n, 273 n,
 279-281, 283, 285 n-287,
 289-291 n, 293, 294, 300 n,
 308, 335, 370 n-372, 380 n-
 382 n, 388 n, 401 n, 408 n-
 410 n, 412 n
 Hallgarten, G. W. F., II, 117 n
 Hamann, J. G., I, 124, 130,
 134, 177; II, 178, 317
 Hampshire, Stuart, II, 261, 293
 Hanson, N. R., I, 18
 Hartman, Gilbert, II, 260 n, 264 n,
 269, 294
 Harris, Zelig, II, 2-8 n, 264
 Hartmann, Nicolaus, I, 9, 84; II,
 25, 367
 Hartnack, J., I, 3-8 n; II, 30 n,
 65 n
 Hartshorne, Ch., I, 277 n; II,
 157 n, 178 n, 313 n
 Hegel, G. W. F., I, 11, 21,
 44-46, 48, 49, 51, 62, 89, 91 n,
 98, 118, 181, 198, 199,
 203, 219, 236 n, 240, 279,
 352, 358, 360; II, 9, 10 n, 12,
 13, 14, 17, 18, 20-24, 37, 85,
 98, 102, 108, 143 n, 178,
 195, 196, 207 n, 220, 224 n,
 236, 255, 256, 302, 311, 339,
 345 n, 347-349, 387 n, 388,
 397, 401 n, 409
 Heger, Klaus, II, 276 n, 277 n,
 283 n, 294
 Heidegger, Martin, I, 7, 11, 21,
 33, 35-40, 45-47, 49, 57 n,
 58, 67, 71, 89-95, 98 n, 99,
 112 n, 113, 118, 120, 124,
 131 n, 140 n, 158-160 n, 167 n,
 208, 209, 213, 217,
 219-221, 229-231, 233, 235 n-
 250, 252-254, 256, 257,
 260-271, 279-291, 307, 309 n,
 311, 312, 314 n, 316-318,
 335, 341 n, 356 n; II, 12,
 16-19, 63 n, 72 n, 76 n, 78,
 79, 84, 103, 104 n, 110, 126,
 175, 175 n, 191 n, 195, 202,
 205 n, 215 n, 224 n, 228 n,
 292, 300, 305 n, 308, 311,
 348, 370, 398 n
 Heintel, E., I, 134 n, 177 n, 182 n,
 211 n; II, 11 n, 109 n
 Heisenberg, W., I, 130
 Hempel, C. G., I, 31 n, 51, 66 n,
 174 n, 298 n; II, 45, 49 n,
 50, 52, 53, 59, 99, 131 n, 450 n,
 191 n, 222 n
 Henrich, Dieter, II, 397 n, 398 n
 Henson, R., I, 175 n; II, 277 n
 Heraclito, I, 107, 126, 188
 Herder, Johann, G., I, 78, 79,
 206, 288 n; II, 49, 177, 179,
 224 n, 310, 367
 Hertz, Heinrich, I, 323 n
 Hiz, Henry, II, 271 n, 272 n
 Hobbes, Thomas, I, 77, 113,
 219; II, 232
 Hölderlin, Friedrich, I, 38, 99,
 100, 118 n, 159, 167 n, 176,
 260, 266; II, 16, 90, 192, 317
 Homero, I, 47
 Hommes, J., II, 12, 13, 26
 Hönigswald, R., I, 335; II, 9
 Hook, Sidney, II, 293, 294, 354 n
 Hoppe, H. G., I, 34; II, 92 n
 Horkheimer, Max, I, 22; II, 123 n,
 125 n, 130 n
 Hübner, K. I., 21 n, 34; II, 92 n

- Humbach, Karl-Theo, II, 47 n, 108 n, 189 n, 195 n
- Humboldt, Wilhelm von, I, 40, 79, 89, 93, 101-104, 106, 107, 109, 114, 117, 133, 134 n, 140 n, 156, 157 n, 161, 237, 336; II, 72, 179, 260, 278, 286, 303, 310, 315, 320, 322, 329, 333, 335-337, 366
- Hume, David, I, 77, 110, 219, 273, 335 n; II, 73 n, 149, 165, 325, 347, 359, 366, 371, 372, 375, 395-397
- Husserl, I, 39, 56, 75, 83-85, 88, 98, 120, 158, 254 n, 266, 348, 356 n; II, 24, 40, 66, 153, 188, 210, 221, 224 n, 260 n, 299-301, 311, 373, 374
- Hymes, Dell, II, 289 n, 294
- Iltting, K.-H., II, 232 n, 345 n, 373 n, 396, 398 n-400
- Ingarden, Roman, I, 86, 87
- Inocencio III, papa; I, 59 n
- Isócrates, II, 322
- Jacobi, F. H., II, 166
- Jacobs, R., II, 294
- Jakobson, Roman, II, 260 n, 268, 293, 294
- James, H. (*senior*), II, 183 n, 402 n
- James William, I, 29 n, 278, 337; II, 95 n, 168, 183, 185 n, 197 n, 207
- Jánoska, G., I, 283 n, 289 n; II, 226 n
- Jaspers, Karl, I, 50 n, 78 n, 90 n, 186 n, 265; II, 354
- Jones, O. R., II, 379 n
- Junker, Detlef, II, 217 n, 362 n
- Kant, Immanuel, I, 13, 23, 33, 34, 62, 71, 78, 81, 94, 110, 128, 139, 140 n, 177, 182, 186 n, 193, 195; 226, 227, 229, 230, 232, 250, 277 n, 282, 284-288, 294, 305, 307, 311, 322, 325, 335; II, 9, 36, 72, 73, 92, 97, 103, 137, 143 n, 149, 151, 152, 155-163, 165-168, 177, 182, 187 n, 189, 195, 210-213, 219, 227, 228, 236, 238 n, 256, 260, 261, 292, 298, 309, 338, 360, 369, 375, 379 n, 384, 385, 389, 396-398, 400, 406
- Käsbauer, M., II, 62 n
- Katz, Jerrold, J., I, 35, 131 n; II, 102 n, 184 n, 252, 259, 261, 277 n, 278, 280, 281, 286, 293, 294
- Kayser, W., I, 86
- Kempski, J. von; II, 156-159
- Kepler, Johannes, II, 63 n
- Kernan, W. F., II, 207 n
- Kierkegaard, Sören, I, 117, 207, 271 n, 279, 286; II, 220, 350
- Kimmerle, H., I, 322 n
- Kisiel, Th., I, 28 n, 41 n
- Klaus, G., II, 172 n
- Klee, Paul, I, 95 n
- Kleene, S. C., II, 386
- Klüver, Jürgen, I, 9 n, 30 n; II, 374 n, 294
- Körner, St., II, 210 n
- Kotarbinsky, G., II, 172
- Kraft, W., I, 115 n, 134 n
- Kraus, Karl, I, 218
- Krüger, G., II, 78 n
- Kuhlmann, Wolfgang, I, 8
- Kuhn, H. I., 62 n
- Kuhn, Thomas S., I, 20, 28, 34, 44 n, 172 n, 306 n; II, 63 n, 64 n, 92 n, 171, 238 n
- Labriola, Arturo, II, 238
- Lakatos, Imre, I, 13 n, 15 n, 20 n; II, 64 n, 238 n, 241 n, 246 n, 263 n
- Landgrebe, L., I, 382 n

- Landshut, S., II, 17 n, 220 n
 Langer, Susanne, K., I, 177
 Leibfried, St., II, 124 n
 Leibniz, Gottfried W., I, 93,
 103, 104, 114, 116, 119, 120,
 124, 128, 134, 137, 142, 150,
 188, 273, 274, 280 n, 292,
 324; II, 63 n, 115, 177, 223,
 260, 270, 273 n, 280, 320,
 325, 333
 Lenin, Wladimir I., II, 21 n,
 127, 350
 Lenk, H., 345 n, 351 n, 364,
 378 n, 386 n, 389, 390
 Lenk, Kurt, II, 242
 Lemeberg, E., I, 16 n, 55 n; II,
 157 n, 336, 380 n
 Lessing, G. E., I, 79
 Lichtenberg, O. C., I, 218
 Linsky, L. I., I, 281, 298 n; II,
 42 n, 232 n
 Lipps, Hans, I, 213
 Litt, Theodor, I, 57 n, 192,
 238, 354 n; II, 9, 10, 12 n,
 19, 35 n, 311, 388 n
 Locke, John, I, 179, 335 n; II,
 73 n, 149, 224, 320, 324-326
 Lohmann, J., I, 123 n, 162 n,
 175, 176 n, 180 n, 237; II,
 85 n, 308-311
 Lorenz, Konrad, I, 352 n; II,
 260, 261 n
 Lorenz, Kuno, I, 25 n, 35 n; II,
 231 n, 370 n, 379 n, 401 n
 Lorenzen, Paul, I, 45, 25 n, 56 n,
 143 n, 256, 289 n, 294 n,
 299; II, 63 n, 129 n, 210 n,
 218 n, 231 n, 262 n, 280 n,
 364 n, 373 n, 377, 381,
 383, 390, 400, 401 n, 404 n,
 406, 412 n
 Lorenzer, A., I, 50 n; II 55 n
 Loretz, O., II, 171 n, 224 n,
 305 n
 Löwith, Karl, I, 54; II, 83 n
 Lübke, Hermann, I, 167 n, 171 n,
 219 n; II, 104 n
 Luhmann, Niklas, I, 27 n, 59 n,
 66 n, 189 n; II, 220, 225 n,
 249 n, 291, 300, 335, 367,
 380 n, 409
 Lutero, Martin, I, 278, 322,
 323
 Lyas, Collin, I, 35 n, 175 n; II,
 277 n, 294
 Lyons, John, II, 258 n, 289 n,
 294
 Maas, Utz, II, 172 n, 198 n,
 285 n, 287 n, 295
 McCawley, J. D., II, 286, 294
 Malcolm, N., I, 311 n
 Manet, Edouard, I, 95 n
 Manuheim, Karl, II, 56, 242 n
 Marek, S., II, 9
 Marcuse, H., I, 22, 60 n, 317 n;
 II, 126, 127
 Martin, G., I, 119 n
 Martin, R. M., I, 303 n; II, 173
 Marty, I, 81, 82, 104
 Marx, Karl, I, 9, 16, 36, 59, 63 n,
 71, 113, 200, 219, 219,
 236 n, 264; II, 10, 12, 13, 16,
 17 n, 19, 20 n, 22, 23, 26,
 126-128, 135, 143 n, 144,
 183 n, 220, 221, 229 n, 237,
 238, 248, 302, 303 n, 345,
 348, 349, 404 n, 409, 410
 Maslow, A., I, 323 n; II, 72 n
 Mead, G. H., I, 27, 312, 356 n,
 358; II, 207, 212, 224 n, 253
 Mead, Margaret, I, 201
 Medicus, Fritz, 398 n
 Meinong, A. von, I, 294
 Merleau-Ponty, Maurice, I, 23;
 II, 17 n, 126 n, 229
 Mill, John Stuart, I, 270; II, 46 n,
 70, 102 n
 Mittelstaedt, P., I, 93 n
 Mittelstrass, J., II, 370 n, 401 n
 Mollenhauer, K., II, 133 n
 Moore, Eduard C., II, 167 n
 Moore, George E., I, 219, 328 n;
 II, 29 n, 345 n, 355, 397
 Moore, George E., I, 219, 328 n;
 II, 29 n, 345 n, 355, 397
 Morris, Charles, I, 27, 133,
 136, 143-148, 151-154, 158,
 165, 166, 177, 259 n, 276,
 278, 291, 301 n, 302, 335,
 345 n; II, 64, 152, 155, 160,

- 169, 170, 172, 174, 183, 187,
207, 225 n, 253, 305, 322,
387 n.
- Moser, S., I, 312 n
- Müller, G., I, 86
- Müller, W., I, 30 n
- Murphey, M., II, 156, 157, 160,
162 n, 163 n, 165, 167
- Musgrave, A., I, 13 n, 20 n; II,
64 n, 241 n, 246 n
- Musil, R., I, 211, 218; II, 11,
25, 109
- Naess, A., II, 174 n
- Nagel, Thomas, I, 273 n, 294
- Neurath, Otto, I, 154 n; II, 49 n,
191 n, 222 n
- Newton, Isaac, I, 44; II, 260,
262
- Nietzsche, I, 11, 28, 62 n, 352;
II, 19, 95 n, 109, 112, 409
- Ockham, William of, I, 56, 107,
109, 110, 113, 114, 119, 120,
129 n, 219, 273, 294, 297,
324; II, 232
- Ogden, C. K., I, 145
- Oksaar, Els, II, 289 n, 291 n,
294
- Olbrechts-Tyteca, L., I, 60 n;
II, 408 n
- Oppenheim, I, 51, 66 n; II, 45,
49, 50, 52, 53, 59, 99, 131 n,
191 n
- Ostwald, Wilhelm, I, 220 n
- Pap, A., I, 134 n
- Pareto, Vilfredo, II, 70, 86 n,
88, 238
- Parménides, I, 107
- Parsons, Talcott, II, 58, 59
- Patzig, G., I, 290 n
- Paul, G. A., II, 65 n
- Paul, H., I, 79, 82
- Peano, G., I, 134
- Peirce, Charles S., I, 11-13, 16,
27, 29 n, 55, 56 n, 134-136 n,
141 n, 142 n, 151, 218,
235, 250 n, 269 n, 276-278,
285, 290, 301, 311 n, 312,
324, 325 n, 337; II, 24, 41 n,
47, 69, 95 n, 96 n, 106, 108,
140 n, 141 n, 144 n, 151 n,
155-169, 172, 178-198, 202,
207 n, 212, 213 n, 218, 224 n,
225, 238 n, 248, 253, 256,
260, 261 n, 288 n, 289 n,
292, 313, 316, 338, 347 n,
353, 354 n, 374 n, 377, 384,
391 n, 402, 403
- Perleman, Ch., II, 408 n
- Petrarca, Francesco, I, 117; II,
40, 115
- Piaget, Jean, I, 16 n, 37 n; II,
157 n, 382 n
- Pitágoras, I, 83
- Platón, I, 47, 54, 55 n, 59 n, 84,
87, 89, 90 n, 105, 107, 119,
148, 150, 184 n, 245, 268,
292, 294; II, 453, 194, 228,
234, 270, 273, 319, 332, 379
- Plessner, Helmuth, I, 29 n, 125,
288 (II, 93 n, 374 n)
- Podlech, A., I, 249 n, 191 n
- Pöggeler, O., I, 41 n, 467 n, 198 n,
271 n
- Polanyi, M., I, 28
- Pole, David, I, 169 n
- Popper, K. R., I, 12, 15 n, 20,
29 n, 51, 55 n, 172 n, 289 n,
297 n, 305; II, 41 n, 42, 49 n,
64 n, 100, 126 n, 130 n, 131,
140, 141 n, 152, 153, 165,
196; II, 210 n, 211, 215, 238 n,
255, 259, 265, 294, 312, 313,
349, 353, 363, 365, 371 n,
377, 385, 387, 390, 393, 399,
403 n, 410
- Preisendanz, Karl, I, 185 n
- Putnam, II, 265 n, 268
- Quine, Willard von, I, 27, 295 n
- Quintiliano, I, 151, 152, 210
- Radnitzky, G., I, 69 n; II, 55 n,
128 n, 131 n, 171 n, 363 n,
411 n

- Rafael Sanzio, I, 178
 Ranke, Leopold von, I, 125
 Rhees, R., I, 338 n
 Ribœur, Paul, I, 50 n
 Richards, J. A., I, 145
 Riedel, M., II, 345 n
 Rilke, Rainer, M., I, 96 n
 Ritter, J., II, 109 n, 112 n
 Robin, Richard S., II, 167 n
 Rohrbach, W., I, 22
 Rohs, Peter, II, 371 n
 Rootelaar, I, 15 n
 Rosenbaum, P. S., II, 294
 Rosenstock-Huessy, Eugen, I, 22, 200
 Rosenzweig, S., I, 2
 Ross, J. R., II, 286, 294
 Rosser, B., II, 386
 Rothacker, Erich, I, 21, 29 n, 91 n, 94 n, 96 n, 125 n, 129, 155 n, 186, 211, 263 n; II, 48 n, 51, 62, 85 n, 94 n; 107 n, 307 n
 Royce, Josiah, I, 27, 55, 269 n; 312, 337, 353; II, 147, 108-192, 194, 196, 197, 207, 208, 212, 253, 257, 371 n
 Russell, Bertrand, I, 56, 163, 183 n-185 n, 213-221, 224, 229 n, 238, 239 n, 241, 242, 244, 273, 274, 285, 290-293, 296, 302, 315, 323, 324, 330, 333 n, 354 n; II, 29, 31, 32, 34, 36, 39, 63, 71, 73, 175, 221, 223 n, 224, 281, 304, 325, 327
 Ruwet, Nicolas, II, 276 n, 294
 Ryle, G., I, 172, 173, 175 n, 250 n, 341, 351; II, 63, 67, 73, 77, 88 n, 165, 338 n, 270, 276 n
 Salutati, Coluccio, I, 152
 Sandkühler, Hans-Jörg, II, 347 n
 Sartre, Jean-Paul, I, 39, 118 n, 286; II, 135, 354, 406, 407
 Saussure, Ferdinand de, I, 84, 179; II, 276 n, 279, 300, 316
 Scotto, Duns, I, 158
 Scriven, M., II, 45 n, 293
 Schäfer, Lothar, II, 255 n, 294
 Schaff, A., II, 172 n
 Schapp, Wilhelm, I, 167 n; II, 104 n
 Scheler, Max, I, 28, 29 n, 84, 254 n; II, 95 n, 248, 367
 Schelling, F. W. J., I, 37 n, 90 n, 219, 286; II, 126 n, 178
 Schelsky, Helmut, II, 109 n, 112 n, 122-125, 358 n
 Schiller, Friedrich, C. S., I, 151 n
 Schilpp, P. A., II, 224 n
 Schlegel Friedrich von, I, 200; II, 310
 Schlegel, A. Wilhelm von, II, 310
 Schleiermacher, Friedrich, D., I, 26, 43, 48, 79, 112 n, 270, 271 n, 278, 321, 322, 329, 350; II, 49, 56, 98, 103, 109, 112, 115, 190, 195, 206, 236, 368
 Schlick, Moritz, I, 177, 178, 180-183, 186-188, 235, 297 n, 328 n; II, 63 n, 282, 294, 325, 326, 328
 Schmitt, C., II, 354
 Schnelle, Helmhuth, II, 264, 265, 294
 Schopenhauer, Arthur, I, 323 n
 Schulz, W., I, 316 n; II, 234 n, 309 n, 388 n
 Schwemmer, O., II, 377 n, 396 n, 397 n, 398 n, 399, 400, 401 n, 412 n
 Searle, John, R., I, 27, 175 n, 346 n; II, 184, 198 n, 225 n, 277 n, 285-289 n, 394, 380 n, 381 n, 388 n, 395 n
 Seiffert, H., II, 349 n
 Skinner, B. F., I, 19 n; II, 62, 238 n, 258, 263, 264, 270, 293
 Skjervheim, H., I, 303 n, 330 n, 351 n; II, 43 n, 44, 58-60, 117 n, 131 n, 176 n
 Smith, John E., II, 189 n
 Snell, B., I, 312 n
 Snow, Charles, I, 61 n

Sócrates, I, 9, 71, 84, 148, 150, 208, 210, 211, 245, 268, 341; II, 192 n, 332
 Specht, E. K., I, 172 n, 227 n, 243 n, 247 n, 283 n, 284 n, 346 n, 361 n; II, 36 n, 72 n, 226, 397 n
 Speck, J., I, 214 n
 Spengler, Oswald, I, 80, 196
 Spinoza, Baruch, II, 51
 Staal, I, 15 n
 Stegmüller, Wolfgang, I, 31 n, 116 n, 134, 139 n, 142 n, 179, 241, 247 n, 265, 284 n, 300 n, 304 n, 316 n, 326 n, 328 n, 345, 361 n; II, 27 n, 62 n, 105 n, 152 n, 222 n, 233 n, 254, 255 n, 294, 386
 Steinbuch, K., I, 61 n; II, 139 n, 371 n
 Steinthal, I, 79, 81, 82
 Stenius, Erik, I, 223, 226, 227, 241 n, 323 n, 326 n, 334 n; II, 35, 39 n, 72 n, 176 n
 Strauss, D. Fr., II, 183 n
 Strawson, F., II, 388 n
 Strolz, W., II, 171 n, 224 n, 305 n
 Swedenborg, Emanuel, II, 402 n
 Szczeny, Gerhard, I, 207 n
 Tarski, A., I, 136, 139, 141 n, 142 n, 184, 213, 225, 235, 300; II, 170, 294, 299, 304, 387, 389 n
 Tartaglia, N., I, 69
 Teofrasto, I, 60 n, 122, 123, 148-150, 152, 154, 272 n, 290; II, 321, 322
 Thomas, W. J., II, 58
 Tier, Jost, I, 174
 Tocqueville, Alexis de, I, 206
 Topitsch, E., I, 19 n; II, 98 n, 215 n, 249 n, 345 n, 371
 Törnebohm, H., I, 69 n; II, 171
 Tomlin, Stephen, I, 28, 68 n; II, 60 n, 238 n, 255 n, 294
 Toyhbee, Arnold, I, 202
 Trakt, Georg, I, 259 n

Troeltsch, Ernst, I, 21
 Tugendhat, Ernst, I, 39, 134 n, 142 n, 160 n, 300, 301 n; II, 64 n, 170 n, 278 n, 294 n
 Uexküll, J. von, I, 155, 234, 236; II, 260 n
 Urmson, I, Oswald, 28 n, 29, 171 n
 Valla, Lorenzo, I, 162
 Vendler, Z., I, 175 n; II, 277 n
 Vico, Giambattista, I, 60 n, 103, 105-107, 110 n, 123, 124, 130, 149, 151, 154, 156, 182, 196; II, 37, 240, 243, 292, 297, 310
 Wach, J., I, 112 n; II, 57 n
 Waismann, F., I, 297
 Walsh, W. H., II, 88
 Wartenberg, G., II, 168 n, 183 n, 218 n, 402 n
 Weber, Max, II, 29, 43, 58, 68, 70, 73 n, 75, 76, 88 n, 217, 218, 236, 352, 406
 Wein, H., II, 25 n
 Weinberg, A., II, 41 n
 Weisgerbur, L., I, 81 n, 84 n, 102, 103, 106, 107, 109, 114-116, 118 n, 127 n, 128, 140 n, 157, 174-176 n, 236 n; II, 279 n, 337 n
 Weiss, Paul, I, 277 n; II, 157 n, 178 n, 313 n
 Weizsäcker, Carl Friedrich von, I, 81 n; II, 210 n
 Wellmer, Ar., II, 151 n
 Whitehead, Alfred, N., I, 184 n; II, 347, 348
 Whorf, B. L., I, 177; II, 383
 Winckelmann, Johann J., II, 354 n
 Winch, Peter, I, 59 n, 172 n, 255 n, 317, 323, 355 n; II, 37 n, 44 n, 55 n, 62 n, 68-70, 73-90, 102, 154 n, 184 n, 192 n, 206 n, 237-246, 248 n

- 256, 257, 266, 294, 306, 307,
309 n, 330, 348 n, 365 n
- Wittgenstein, Ludwig von, I,
11, 27, 34, 35, 55, 89 n, 109,
117, 135-137, 140, 143 n,
145, 146, 150, 158, 163, 164,
166-168, 170, 172, 175, 176,
178, 181-183, 213, 217-237,
239-267, 274-277, 279-285,
290-299, 301, 302, 306-319,
321-361; II, 15, 24, 30,
32-45, 53, 55, 63-79, 81, 83,
85-89, 92, 102, 104 n,
150-154, 171, 175-177, 180,
200, 204 n, 211, 212,
223-238, 240, 241, 244, 245,
256, 270, 279-284, 288,
298-306, 311, 313, 325-327,
329-334, 337, 351, 355, 365,
370 n, 374 n, 375 n, 379 n,
380 n, 383, 393, 400 n, 401 n
- Wolf, Chr., I, 112 n
- Wolf, Friedrich, O., I, 9 n,
112 n
- Wolman, Benjamin, B., II, 174 n
- Wright, G.-H. von, I, 31 n, 43 n,
46 n, 218 n, 323 n; II, 48 n,
58, 351 n
- Wunderlich, Dieter, II, 172 n,
198 n, 253 n, 285 n-289,
291, 294, 295
- Wundt, W., I, 81, 82
- Zinsli, P, I, 127, 128, 327; II,
308, 309 n

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	7
INTRODUCCIÓN: <i>La transformación de la filosofía</i>	9

I

LENGUAJE Y APERTURA DEL MUNDO

Las dos fases de la Fenomenología y su repercusión en la concepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad	75
El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido	101
Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía. La semiótica de Ch. Morris	133
Lenguaje y orden: Análisis del lenguaje <i>versus</i> Hermenéutica del lenguaje.....	161
La «Filosofía de las Instituciones» de Arnold Gehlen y la meta-institución del lenguaje	191

II

HERMENÉUTICA Y CRÍTICA DEL SENTIDO

Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica.....	217
La radicalización filosófica de la «Hermenéutica» en Heidegger y la pregunta por el «criterio del sentido» del lenguaje	265
Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica.....	321
PRÓCEDENCIA DE LOS TEXTOS.....	363